

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

TESE DE DOUTORADO

**FUNDAMENTOS DA ÉTICA MARXISTA: A CRÍTICA RADICAL DA
SOCIEDADE CAPITALISTA E AS MEDIAÇÕES POLÍTICAS PARA A
CONSTRUÇÃO DA EMANCIPAÇÃO HUMANA.**

Autor: ANTONIO CARLOS DE SOUZA

Orientador: PROF. DR. CESAR APARECIDO NUNES

**Este exemplar corresponde à redação final da Tese de
Doutorado defendida por ANTONIO CARLOS DE
SOUZA e aprovada pela Comissão Julgadora.**

Data: __/__/__

**Assinatura: _____
Orientador**

COMISSÃO JULGADORA:

2007

© by Antonio Carlos de Souza, 2007.

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

So89f	Souza, Antonio Carlos de. Fundamentos da ética marxista : a crítica radical da sociedade capitalista, as mediações políticas para a construção da emancipação humana / Antonio Carlos de Souza. -- Campinas, SP: [s.n.], 2007. Orientador : César Aparecido Nunes. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. 1. Filosofia. 2. Educação. 3. Ética. 4. Marxismo. 5. Política. I. Nunes, César Aparecido Nunes. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.
	07-106/BFE

Título em inglês : Beddings of the marxist ethics : the critical radical of the capitalist society and the mediation politics for the construction of the emancipation human being

Keywords : Philosophy ; Education; Ethics ; Marxism ; Politic

Área de concentração : História, Filosofia e Educação.

Titulação : Doutor em Educação

Banca examinadora : Prof. Dr. César Aparecido Nunes (Orientador)
Prof. Dra. Lucília Maria Souza Romão
Prof. Dr. Vanderlei Barbosa
Prof. Dr. Silvio Anscizar Sanchez Gamboa
Prof. Dr. José Luis Sanfelice

Data da defesa: 26/06/2007

Programa de Pós-Graduação : Educação

e-mail : anc_souza@uol.com.br

Dedico esse ensaio sobre Ética e Educação aos trabalhadores e trabalhadoras de nossa sociedade contemporânea, aos que produzem a vida e dela logram somente receber poucas porções ou o mínimo necessário à sobrevivência, percebidos tão somente como penhor devido à lógica desumanizadora da máquina exploratória do modo de produção capitalista. E me inspiro sobremaneira naqueles operários e operárias que reúnem forças para desencadear, a cada batalha real, uma nova trincheira de resistência, e o fazem com tanta inspiração que antecipam, em suas lutas e jornadas, a sociedade sem distinções que almejamos juntos.

AGRADECIMENTOS

Ao apresentar os resultados de uma pesquisa que me consumiu alguns anos de maturidade, quero manifestar minha gratidão a todos que participaram comigo deste processo investigativo.

Quero lembrar com gratidão o Professor Doutor César Aparecido Nunes, que me recebeu com solicitude no grupo dos seus orientandos, aceitou a orientação do trabalho e me acompanhou com saber exigente e rigoroso, disponibilidade indefectível e humanidade exemplar, inspirando-me confiança nas horas incertas, desde os primeiros passos em direção a Karl Marx e o marxismo.

Agradeço aos Professores do Departamento de Filosofia e História da Educação, da Faculdade de Educação da Unicamp, com os quais aprendi muito através de suas aulas, colóquios e produção bibliográfica.

Quero agradecer a tantos colegas e amigos pesquisadores de diversos Grupos de Pesquisa da Faculdade de Educação da Unicamp, especialmente dos Grupos de Pesquisa Paidéia, Histedbr, Episteduc, que me incentivaram e me encorajaram diante das dificuldades do processo de pesquisa.

Um agradecimento especial aos trabalhadores da Faculdade de Educação da Unicamp, recepcionistas, zeladores, bibliotecários, secretários, técnicos de informática que, com muito zelo, propiciam um ambiente digno e humano de estudo e de convivência humana.

Para o CNPq vai também o meu reconhecimento pela concessão da bolsa de estudo que possibilitou que eu dedicasse estes anos integralmente à pesquisa.

Quero agradecer, de maneira muito carinhosa, aos meus pais e familiares que sempre estiveram ao meu lado, me apoiando, me incentivando, participando dos desafios que tenho passado.

O trabalho educativo é o ato de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida histórica e coletivamente pelo conjunto dos homens.
DERMEVAL SAVIANI, 1991.

RESUMO

O presente texto, inscrito na Linha de Pesquisa “Ética, Política e Educação”, do Grupo de Pesquisa “Paidéia”, da Faculdade de Educação da Unicamp, discute os fundamentos éticos do marxismo: a crítica radical da sociedade capitalista e as mediações políticas para a construção da emancipação humana. O eixo norteador da pesquisa é a investigação dos textos de Marx e Engels, especialmente os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* que, junto à análise científica da relação homem-natureza-sociedade, estão repletos de considerações filosóficas e éticas. A ética marxista leva em consideração a totalidade do ser e do existir do homem histórico, concreto, social. Ela se constitui na contundente crítica, indignação, denúncia a toda forma de opressão e “exploração do homem pelo homem” e das condições desumanas de vida da classe trabalhadora sob o modo de produção capitalista. Tal crítica tem uma dimensão propositiva, como possibilidade e necessidade histórica de “superar o estado atual de coisas” no processo de construção da “emancipação humana universal”. Enfim, a ética crítica marxista, de base histórica, de perspectiva transformadora está ligada à *educação omnilateral* da classe trabalhadora, como produção de homens conscientes e livres, capazes de conhecer, intervir, se apropriar e dominar o processo de produção material e espiritual ao longo do movimento histórico da humanidade.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia, Educação, Ética, Marxismo, Política.

ABSTRACT

The present text, enrolled in the Line of Research "Ethics, Politics and Education", of the Group of Research "Paidéia", of the Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, argues "the ethical foundations of the Marxism: the radical critics of the capitalist society and the political mediation for the construction of the emancipation human being". The central point this research is the inquiry of Marx and Engel's texts, especially *the Economic-Philosophic Manuscripts of 1844* that, joined of its scientific analysis of the relation man, nature and society, they are replete of philosophical and ethical considerations. The Marxist ethics take in consideration the totality of the being and the existence of the historical, concrete and social man. It's an incisive critic, indignation and denunciation to all form of oppression and "exploration of the man for the man" and the inhumane conditions of the life of working-class under the way of capitalist production. Such critical one has a purposive dimension, as historical possibility and necessity "to surpass the situation of things" in the process of construction of the "emancipation universal human being". At last, the Marxist critical ethics of the transforming perspective, of the historical base, is linked on to the *omnilateral education* of the working-class, as production of the conscientious and free men, that can know, intervene and appropriate of the process of material and spiritual production belong the historical movement of the humanity.

KEYWORDS: Philosophy, Education, Ethics, Marxism, Politic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO I - A CRÍTICA MARXISTA DOS MODELOS ÉTICOS QUE SUSTENTAM A MODERNIDADE DESFIGURADA E A PERSPECTIVA DE ENFRENTAMENTOS CRÍTICOS RENOVADOS.....	09
1. Pressupostos epistemológicos e políticos para uma análise crítico-dialética da realidade sócio-econômico-cultural, na sua totalidade histórica.....	10
2. A modernidade desfigurada: o paradoxo entre o ideal de progresso técnico-científico e a produção da barbárie real.....	14
3. As bases econômicas, políticas, culturais e éticas do modo de produção capitalista.....	26
4. A crítica marxista da proposta ética de natureza idealista-religiosa.....	37
5. Característica da ética marxista: crítica e perspectiva	47
CAPÍTULO II – A CRÍTICA MARXISTA À TRADIÇÃO FILOSÓFICA BURGUESA E O PROJETO POLÍTICO DE UM HUMANISMO REVOLUCIONÁRIO.....	61
1. O homem efetivo e concreto como elemento fundamental da filosofia marxista.....	63
2. A concepção de natureza humana em Marx: a superação do idealismo hegeliano e do materialismo mecanicista feuerbachiano.....	76
3. A <i>praxis</i> como essência do homem no processo produtivo.....	85
4. A <i>alienação</i> como estranhamento da essência do trabalhador e do trabalho.....	96
CAPÍTULO III – A DIMENSÃO ÉTICA DA EDUCAÇÃO MARXISTA: PROPOSTA E ATUALIDADE DA REVOLUÇÃO POSSÍVEL E NECESSÁRIA.....	115
1. A união, organização e educação <i>omnilateral</i> da classe trabalhadora.....	117
2. A superação da alienação, da propriedade privada dos meios de produção e da divisão social do trabalho como condição necessária para a emancipação humana.....	125
3. O indivíduo social - <i>hominização</i> do homem e <i>humanização</i> da natureza.....	136
4. A dimensão ética da educação.....	146
CONCLUSÃO.....	159
REFERÊNCIAS.....	163

INTRODUÇÃO

Presenciamos hoje um amplo debate sobre a Ética. Palavras de ordem se alternam, identificam lutas e projetos nos mais diversos e amplos espaços sociais: pela ética na política, por uma ética dos direitos humanos, por uma nova ética social, por uma nova ética ambiental, pela ética na educação, etc. Poderíamos observar os argumentos desses debates, perscrutar as motivações e os cenários dessas disposições e questionar os pretextos desses discursos e práticas. Mas, para além da necessária analítica desses debates e sua miríade temática importaria, preliminarmente, destacar ou reconhecer a atualidade dessa forma de reflexão em nossa cultura contemporânea: a novidade da abordagem de natureza e identidade ética dos fenômenos e dos fatos e dimensões de nossa sociedade.

Foi em razão desse acalorado espaço de debates que, entre as muitas criações humanas que poderíamos investigar, escolhemos estudar a questão da Ética. Ao longo da história do pensamento ocidental, dentre as tantas preocupações de investigar e dar respostas aos problemas básicos que se referem à vida humana, seu ser e existir, situa-se a reflexão de natureza ética. Ela se constituiu como uma intencionalidade investigativa de um comportamento humano específico, o comportamento moral, existente nas mais diversas sociedades, tomadas aqui a partir de um método que as compreende como criações historicamente determinadas. Mas, a despeito da vitalidade do debate sobre a Ética em nossos dias, sua exposição em muitos universos sociais e culturais, temos o dever de reconhecer que as sociedades históricas nunca igualmente descuraram

de uma reflexão de base ética. Foi a Filosofia o campo da produção humana que mais genuinamente condensou tal questionamento e investigação.

A questão ética se tornou tão candente na Filosofia que grandes pensadores, de Platão até hoje, produziram muitas e destacadas teorias éticas, sistematizadas em verdadeiros “Tratados Éticos”, considerados modelares. Dessa forma, se a especificidade da ética é “explicar, esclarecer ou investigar uma determinada realidade, elaborando os conceitos correspondentes” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1998, p.10), podemos reconhecer nos diversos “sistemas éticos” elaborados ao longo da história, as suas conseqüências práticas, no sentido de influenciar, condicionar e determinar comportamentos humanos efetivos.

Poderíamos fundamentar nosso estudo no resgate analítico ou na releitura desses tratados clássicos e, aproximando suas considerações, buscar compreender a ação moral de nosso tempo, nosso terreno e tarefa histórica. Mas buscamos outro caminho. Depois de relativa caminhada na tradição ética ocidental clássica escolhemos investigar um dos mais fecundos e desafiadores sistemas de pensamento, reflexão e ação crítica: o pensamento marxista. Buscamos nos apropriar das mediações sócio-políticas e históricas do Marxismo, suas matrizes e produtos teóricos e metodológicos, para então buscar encontrar razões que viessem a legitimar o reconhecimento de fundamentos éticos em Marx e na tradição marxista.

A partir destas considerações começamos a questionar: qual o lugar da Ética em Marx, ou ainda, há fundamentos éticos no pensamento de Marx? No desafio de responder a tal questão, fomos às fontes do pensamento marxista, ou seja, aos textos de Marx e Engels. Primeiramente, eles não produziram um tratado específico sobre a ética, assim como não produziram um tratado específico sobre a educação. Daí que, para darmos uma resposta à questão se há ou não fundamentos éticos em Marx, nos propusemos a pesquisar diretamente os seus escritos. Diante da dificuldade de uma análise profunda da vasta produção teórica marxiana, escolhemos e decidimos investigar alguns dos seus primeiros escritos, destacando entre estes os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* e *A Ideologia Alemã*. No entanto, mesmo sem podermos analisar exaustivamente todos os textos marxianos, somos levados a considerar, no núcleo da tradição marxista, a preocupação ética no pensamento de Marx e Engels.

Ao longo da leitura investigativa dos textos marxianos, chegamos à compreensão de que há duas dimensões intimamente ligadas que fundamentam a ética marxista: primeiramente, Marx e Engels fazem a crítica das teorias éticas de fundamentação especulativa, idealista, utilitarista,

religiosa, que foram elaboradas ao longo da história ocidental, como por exemplo, do hedonismo, do estoicismo, a ética religiosa medieval, dos materialistas franceses, do formalismo kantiano, do idealismo de Hegel, do materialismo mecanicista de Feuerbach, do utilitarismo de Bentham e, especialmente, fazem uma contundente crítica ao modo de produção capitalista e sua maneira de conceber, pensar, agir, organizar as relações homem-natureza-sociedade.

Juntamente com a crítica, mediante o rigoroso método crítico-dialético de análise da realidade sócio-histórica, a ética marxiana se fundamenta na concepção de homem como ser concreto, social e histórico, em uma ontologia imanentista, na visão dialética da história, nas determinações da existência social dos homens sob relações sócio-econômicas determinadas em uma sociedade dividida em classes antagônicas. Porém, assim como “a existência social dos homens determina sua consciência”, são os homens mesmos que transformam as circunstâncias. Daí a necessidade e possibilidade da intervenção e transformação da realidade e a perspectiva da emancipação humana universal. Por isso, a ética marxiana não parte de conceitos abstratos, especulativos, mas das condições materiais de vida dos indivíduos humanos, ou seja, os conceitos ético-filosóficos como a consciência humana, emancipação e liberdade só podem ser entendidos pela compreensão da base material sócio-histórica na qual surgem.

Portanto, a ética, do ponto de vista marxista, é uma investigação crítica, racional, imanente do processo histórico-social de produção e reprodução das ações humanas, na sua totalidade, no sentido de descobrir, elucidar os fundamentos materiais, sociais e históricos que condicionam e determinam suas ações concretas, efetivas. Mesmo se a especificidade da ética marxiana é também explicar o comportamento humano efetivo, e não se reduzir a um sistema normativo-prescritivo, ela não é uma pura descrição das ações humanas, mas sua análise apresenta uma perspectiva de superação de toda teoria e prática que produzem e se sustentam pela opressão e pela exploração humana, principalmente da exploração do trabalho.

Por estar intimamente associada à análise da base econômica da sociedade e ocupar-se da totalidade das ações humanas é que a ética marxiana não está em contradição com a sua análise crítica, com a investigação científica da realidade social. É a partir da análise científica da sociedade que Marx expressa sua indignação, produz sua denúncia e estrutura violentos ataques em relação às condições desumanas do trabalhador, desde os seus primeiros escritos, passando pelos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844* até *O Capital*. São estas análises críticas, repletas de desejo de transformação que, na nossa compreensão, caracterizam sua vitalidade e

potencialidade sensibilizatória e revolucionária, ou seja, a possibilidade de “superação do estado atual de coisas” (MARX; ENGELS, 2002, p. 32) e da construção de um novo modo de produção, de novas relações sociais, de uma nova sociedade, “da emancipação humana universal” (MARX, 2004, p. 89).

Ao lado da crítica, do desejo de transformação da sociedade capitalista, Marx afirmou de maneira peremptória em sua filosofia e ação política que são os homens que transformam as circunstâncias materiais e históricas. Mas, qual seria esse homem? Ele encontra no *trabalhador* o homem concreto, histórico, social, aquele que vive e sofre toda forma de alienação, de opressão e exploração. É este homem que, na sua efetiva condição de desumanização, tem a missão histórica de, a partir de sua “educação, união e organização”, ser sujeito da auto-emancipação e da emancipação humana como universalidade. Ou seja, a transformação do homem e da sociedade não se efetivará como aspiração e sonho sem base concreta, mas como possibilidade histórica real no sentido de avançar para além das determinações e condicionamentos do modo de produção capitalista, mediante concepções teóricas e ações concretas específicas como a educação revolucionária da classe trabalhadora. A ética marxista é uma ética de classe, forjada sob o ponto de vista da classe trabalhadora.

Um outro pilar no qual se funda a ética em Marx é a história, que se faz dialeticamente, através de contradições, produzida pelos homens, condicionada pelas circunstâncias. O modo de produção capitalista também é uma produção histórica, daí, não ser natural nem eterno. É no seu próprio desenvolvimento que são criadas as condições materiais de sua superação e o surgimento de uma nova sociedade, de novos modos e relações de produção. Marx defende que a história é a atividade dos homens que buscam seus próprios fins, ou seja, a história em si não tem nenhum significado senão aqueles que os homens, em seus vários estágios de desenvolvimentos, lhe conferem.

Uma ética crítica, de um recorte de classe, de fundamento e base histórica, de perspectiva transformadora está intimamente ligada a uma educação *omnilateral*, como produção de homens conscientes e livres, capazes de conhecer, compreender e dominar o processo de produção material e espiritual e poder se apropriar dos bens produzidos. A dimensão ética da educação marxista propõe, mediante a “educação, união e organização” da classe trabalhadora, sobre a base sócio-econômico-cultural do desenvolvimento social, uma educação que possibilite ao trabalhador ter consciência de sua situação efetiva de alienação e exploração, ter conhecimento

crítico dos mecanismos do modo de produção dominante e agir sobre as condições histórico-sociais determinadas, como possibilidade de exercer sua missão histórica transformadora.

Portanto, são estes os pilares que consideramos fundamentais para determinar o lugar da ética no pensamento marxista, constantemente presentes nos textos de Marx e Engels. As dimensões éticas do marxismo poderiam ser sintetizadas nas palavras de Engels: “É ético o que serve para destruir a velha sociedade exploradora, para unir os trabalhadores em classe, produtora da nova sociedade”. Se considerarmos que são os homens que produzem, sob determinadas condições objetivamente dadas, todas as coisas e toda a realidade, os complexos valorativos que tais homens erigem e constituem são igualmente frutos de suas aspirações e projeções.

Diante de tais questionamentos intentamos apresentar nosso trabalho de pesquisa. Trata-se de uma pesquisa de natureza filosófica e histórica sobre ética e política contemporânea. Apresentamos as conclusões de nossas reflexões e investigações, efetivas no presente trabalho acadêmico, em três capítulos.

No primeiro capítulo buscamos produzir uma análise de dados concretos da realidade do mundo atual, nas dimensões sociais, econômicas, educacionais e chegamos à conclusão que o modo de produção capitalista, pela sua lógica interna de exploração e por suas implicações e mazelas históricas tem provocado uma “modernidade desfigurada”, uma gritante “desumanização do homem e da sociedade”, como fome, guerras, legiões de refugiados, escravidão no trabalho, “produção destrutiva”, exclusão de grande parte dos seres humanos do processo de produção e apropriação das condições materiais fundamentais de existência. Uma análise crítico-dialética das ações e relações humanas busca auxílio nas ciências sociais e humanas como a História, a Economia, a Sociologia, a Educação, no sentido de materializar a investigação de maneira concreta, inteligível. Portanto, produzimos conceitos, mas não partimos deles de forma apriorística, especulativa, mas, partimos da “práxis como categoria central da filosofia que se concebe ela mesma não só como interpretação do mundo, mas também como guia de sua transformação” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1977, p. 5).

Além da crítica à ética cínica do modo de produção capitalista, o marxismo também analisa criticamente as teorias éticas de fundamentação idealista-religiosa. A base de todo este debate está na “ontologia da imanência” marxista, ou seja, o marxismo é um pensamento imanentista, contraposto ao transcendental. É o que podemos perceber nos textos marxianos,

como na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, em *O Comunismo de “O Observador Renano”*, na *Circular contra Kriege*. As questões centrais de nossa análise são: a interferência da religião no processo de construção e desenvolvimento histórico material e espiritual do ser humano; a consideração da religião como um dos esteios em que se apoia a ordem social e política dominante, isto é, sua relação com os poderes econômicos e políticos estabelecidos; as causas históricas que explicam as razões pelas quais as condições e relações sociais tornam a religião indispensável à existência humana; a influência social da religião e a sua relação com a classe trabalhadora; a prática moral de natureza religiosa como expressão do individualismo; a crítica à ineficácia do discurso cristão do amor, da fraternidade universal.

Juntamente com a crítica, apresentamos as perspectivas e propostas de construção de uma ética marxista, ou seja, juntamente com a investigação rigorosa da realidade sócio-histórica, há a possibilidade e necessidade histórica de construção de um novo modo de produção, de novas relações sociais. Isso não é idealismo, mas a possibilidade histórica de avançar para além das determinações e condicionamentos construídos historicamente. Por isso, é a partir do “estado atual de coisas”, de barbárie real, que podemos descobrir e assumir a construção dos destinos novos da história humana. Daí a missão histórica da classe trabalhadora e sua luta contra a violência capitalista, a práxis revolucionária, a perspectiva de intervenção na realidade e transformadora da mesma.

No segundo capítulo apresentamos nossa compreensão dos conceitos e elementos teóricos da crítica marxista, as partes e dispositivos de sua filosofia, ontologia, visão de homem, de natureza, de sociedade, de seu método político: a defesa do humanismo marxista nos textos de Marx, sua concepção de “natureza humana”, a questão da *praxis* humana e o problema da alienação humana e sua superação. Apresentamos, neste capítulo, os fundamentos teóricos da filosofia em Marx e do humanismo crítico marxista, a sua vitalidade, potencialidade sensibilizatória e revolucionária no processo de construção da emancipação humana. Defendemos a atualidade do pensamento marxista, como um imprescindível espaço de crítica radical a toda forma de exploração e sua proposta revolucionária de uma efetiva transformação social. O marxismo é uma filosofia viva e até o nosso tempo histórico insuperável por expressar, no tempo atual, a problemática própria da época que a suscitou e é insuperável enquanto o momento histórico do qual é expressão não tiver sido superado.

Por outro lado, fizemos a opção de caminhar naquilo que consideramos “humanismo

marxista” sem querer entrar em polêmica com as diversas interpretações do marxismo na sua rica tradição histórica. Concordamos também que se há diversas interpretações do marxismo é porque suas idéias e práticas não são fechadas, dogmáticas, isentas de uma autocrítica, mas porque sua capacidade de polemizar é que atesta a sua vitalidade nos diversos momentos e problemas históricos. Os textos marxianos mostram um constante desenvolvimento intelectual no seu pensamento, sempre dentro da dinâmica crítica e revolucionária.

No terceiro capítulo, apresentamos a relação entre ética e educação, a dimensão ética da educação marxista. Apresentamos, neste capítulo as possibilidades de construção da nova sociedade e do “homem novo”, omnilateral. Agora, este “homem novo” e esta nova sociedade não são anunciados de forma mágica e fantástica, mas são construídos historicamente pela “educação, união e organização” da classe trabalhadora, sobre a base sócio-econômico-cultural do movimento do desenvolvimento social. A dimensão ética da educação marxista supõe o conhecimento da situação efetiva e missão histórica da classe trabalhadora, de desmascaramento das contradições internas e das mazelas históricas do modo de produção capitalista, da superação da alienação, desumanização, coisificação, da superação da propriedade privada dos meios de produção e da exploração do trabalho. Tudo isso é possível pelo desenvolvimento *omnilateral* dos trabalhadores, pela construção de novas relações sociais, radicalmente humanizadas e de bases socialistas.

Todas estas considerações são fundamentais para a compreensão do significado de duas categorias fundamentais da ética, ou seja, a consciência e a liberdade. A “educação, organização e união” dos trabalhadores são constitutivos fundamentais no processo de aquisição da consciência e da liberdade. Ter consciência da situação efetiva de exploração é o fermento eficaz para assumir a missão histórica transformadora. Aqui entra a necessidade da educação omnilateral, o conhecimento e controle do processo produtivo, o domínio da natureza e das relações sociais de produção. Daí, a liberdade não ser um conceito abstrato, mas uma prática humana no sentido de ser livre não de uma espécie de escravidão, mas para uma forma de realização.

A dimensão ética da educação é um chamamento para a recuperação da vida humana, o homem como ser social. Isso é possível no processo histórico-educacional de superação da propriedade privada dos meios de produção e da divisão social do trabalho, que reduz o ser humano a uma individualidade pobre, mutilada, não permitindo o desenvolvimento das suas

capacidades criativas e muito menos o livre desenvolvimento de todos os indivíduos humanos. Uma educação omnilateral significa a atuação dos indivíduos sobre as condições histórico-sociais determinadas, no sentido de propiciar a possibilidade de uma totalidade de atividade e de uma totalidade de apropriação dos bens produzidos.

Como toda investigação, nosso trabalho tem seus limites e determinações. Vivemos um tempo de intensas e vertiginosas contradições. O que pudemos ver, julgar e registrar no campo filosófico e ético é que a história, como ação humana em movimento, e somente esta, com sua rigorosa exigência, definirá efetivamente o processo de superação do estado atual de coisas. Como obra datada, assumimos a arbitrariedade do coetâneo na dialética engendrada pela nossa sôfrega temporalidade.

CAPÍTULO I

A CRÍTICA MARXISTA DOS MODELOS ÉTICOS QUE SUSTENTAM A MODERNIDADE DESFIGURADA E A PERSPECTIVA DE ENFRENTAMENTOS CRÍTICOS RENOVADOS

“Eu sustento que a única finalidade da ciência está em aliviar a miséria da existência humana”. (Bertold Brech)

As questões centrais, os objetivos gerais deste capítulo, consistem em analisar criticamente, descobrir, expor as razões e causas que esclareçam como e porque as relações homem-natureza-sociedade estão tão desumanizadas, desfiguradas, ou seja, quais as bases sócio-econômicos-culturais que produzem e garantem uma situação de barbárie real, de uma modernidade desfigurada¹. Ao mesmo tempo, apresentamos o caminho que temos para desafiar, enfrentar, superar tal situação e criar novas relações sociais.

Mediante uma análise crítico-dialética da realidade social, detectamos e consideramos que o modo de produção capitalista, nas suas determinações internas e implicações históricas, é

¹ Adensamos o sentido de desfiguração por supor que o projeto iluminista, capitaneado pela burguesia emergente na produção social e histórica da Modernidade, considerado em suas grandes linhas ou tendências, a saber; a valorização da razão, o estado de Direito, as bandeiras da liberdade, igualdade, a democracia, os fins altruístas do devir histórico não poderia ser desenvolvido plenamente por essa classe social. O projeto moderno poderia somente ser anunciado, mas não realizado de maneira plena, a não ser em sua forma desfigurada, alienada, conforme atesta a história e os inúmeros dados e características de nossas sociedades atuais. Há um projeto moderno que permanece como horizonte, somente possível de ser realizado por um movimento revolucionário de natureza socialista e de base proletária.

fundamentado e garantido pela lógica da opressão e exploração. Ao mesmo tempo, constatamos que ele não é o melhor e muito menos o único sistema de organização da sociedade. Daí a necessidade de enfrentamentos e desmascaramento de qualquer pretensão de naturalizá-lo e considerá-lo como o “fim da história”².

A ética marxista se propõe a analisar as bases econômicas, políticas, culturais que sustentam a ordem vigente dominante do mundo, na produção da totalidade das ações humanas, e faz a crítica ao modo de produção capitalista, que faz da opressão e exploração humana a garantia de sua lógica, êxito e existência. Ao mesmo tempo, a ética marxista considera a insuficiência de qualquer proposta ética de natureza idealista, religiosa. Porém, é no movimento contraditório da história que surge a possibilidade e necessidade de assumir, nos condicionamentos históricos, mediante uma lucidez teórica e enfrentamentos concretos, a perspectiva marxista de construção da nova sociedade, de novos tempos, de uma sociedade universalmente emancipada.

1. Pressupostos epistemológicos e políticos para uma análise crítico-dialética da realidade sócio-econômico-cultural, na sua totalidade histórica.

Partimos do pressuposto de que a situação de exploração humana, de desigualdade social, de exclusão econômica, de marginalização cultural, de privação da maioria da população mundial da produção e apropriação das condições básicas de uma autêntica existência humana, é garantida historicamente por determinações sócio-econômico-culturais específicas, os mecanismos do modo de produção capitalista.

Para analisarmos efetivamente aquilo que chamamos de modernidade desfigurada e darmos uma resposta satisfatória, no sentido de intervir e possibilitar sua transformação, é necessário partirmos de uma concepção que demonstre, com clareza, os fundamentos de nossa visão de mundo e determine, com rigor, o caminho de análise a ser seguido, como condição

² A expressão “fim da história” teve sua manifestação mais emblemática a partir de um artigo escrito pelo norte-americano Francis Fukuyama, aparecido em 1989, com o título “O fim da história” e, posteriormente, em 1992, com o livro do mesmo autor intitulado “O fim da história e o último homem”. Sua tese central é que, no final do século XX, com o triunfo do capitalismo e da democracia burguesa sobre todos os sistemas e ideologias concorrentes, principalmente o socialismo, a humanidade chegou ao coroamento da história, o ponto final de sua evolução ideológica. Uma aprofundada análise da tese de Fukuyama foi feita por Perry Anderson, no seu texto “O Fim da História: de Hegel a Fukuyama”, editado pela Jorge Zahar, 1992.

necessária de possibilidade para propiciar a *práxis*³ no modo de pensar, agir, organizar, de maneira renovada, as relações homem-natureza-sociedade. Daí que nossa reflexão implica uma concepção clara de homem, de sociedade, de natureza, de filosofia, de ética, de política, de educação, no sentido de investigar, compreender, desafiar toda proposta que consideramos desumanizadora, principalmente aquela que fundamenta os interesses das classes dominantes do modo de produção capitalista. Para SÁNCHEZ GAMBOA (1998, p. 121), no processo de produção do conhecimento científico, que se refletem as condições materiais históricas e os interesses e valores sociais, prevalece a seguinte condição:

El hombre conoce para transformar. El conocimiento tiene sentido cuando revela las alienaciones, las opresiones y las misérias de la actual fase de desarrollo de la humanidad, cuestiona críticamente los determinantes económicos, sociales e históricos y da potencialidad a la acción transformadora. El conocimiento crítico del mundo y de la sociedad y la comprensión de su dinámica transformadora propician acciones (práxis) emancipadoras. La praxis elevada a categoría epistemológica fundamental se transforma en criterio de verdad y de validez científica. La praxis significa reflexión y acción sobre una realidad buscando su transformación. Transformación orientada para la consecución de mayores niveles de libertad del individuo y de la humanidad en su devenir histórico (interés crítico emancipador).

Dessa forma, para apreendermos a dinâmica do movimento histórico do real, assumimos, como método de análise, de interpretação, de compreensão da relação entre o homem-natureza-sociedade, a perspectiva materialista crítico-dialética. Tal procedimento teórico-metodológico nos permite, como sujeito histórico, uma visualização da concreticidade objetiva do problema pesquisado e, com o auxílio das ciências sociais e humanas, como a História, a Sociologia, a Economia, fazemos uma reflexão filosófica, “radical, rigorosa, de conjunto”, inteligível, capaz de produzir conceitos articulados, novos conhecimentos, que mostrem caminhos de intervenção e transformação da história. Para FRIGOTO (In: FAZENDA, 2001, p. 73), tal procedimento metodológico oferece três dimensões, intimamente imbricadas:

Enquanto uma atitude, ou concepção do mundo; enquanto um método que permite uma apreensão radical (que vai à raiz) da realidade e, enquanto uma

³ O conceito de *práxis* é fundamental nas nossas reflexões. Além das dimensões gnosiológica e epistemológica, todo o nosso estudo se fundamenta na sua dimensão ontológica e política, com relação à ação humana interventiva sobre as consciências e sobre as circunstâncias, no sentido de refletir, interpretar, intervir e transformar as relações homem-natureza-sociedade dadas historicamente. “A *praxis* na sua essência e universalidade é a revelação do segredo do homem como ser ontocriativo, como ser que *cria* a realidade (humano-social) e que, *portanto*, compreende a realidade (humana e não-humana, a realidade na sua totalidade). A *praxis* do homem não é a atividade prática contraposta à teoria; é determinação da existência humana como *elaboração* da realidade” (KOSIK, 1976, p. 202).

práxis, isto é, unidade de teoria e prática na busca da transformação de novas sínteses no plano do conhecimento e no plano da realidade histórica.

As três dimensões do materialismo crítico-dialético estão vinculadas a uma concepção de homem, de natureza, de sociedade, no seu conjunto. A questão da atitude, da visão de mundo, neste sentido, requer a *práxis*, e caminha ao lado do método. Neste sentido há uma relação fundamental entre o método dialético de investigação como mediação no processo de apreender, revelar e expor a organização, o desenvolvimento dos fenômenos sócio-históricos e a atitude polêmica, crítica, de desafio, de ruptura, como pressuposto de superação, transformação e produção “de novas sínteses no plano do conhecimento e no plano da realidade histórica”.

Uma análise crítico-dialética requer uma atitude radical, isto é, de buscar as raízes, as causas, “as leis fundamentais”, as bases da produção da chamada “realidade social”. Esse procedimento é fundamental no sentido de superar a idéia de que o que aparece, o fenômeno, é o real. Isso significa que a visão de mundo crítico-dialética não se constitui de especulações, mas, pelo contrário, visa ser concreta, exatamente por buscar seus fundamentos naquilo que transcende a experiência humana em sua existência concreta, isto é, teorizar sobre a natureza da realidade como um todo. Esta busca de compreensão, que constitui a relação entre conhecimento teórico e práticas sociais, pode ser definida como a busca do real, da verdade dos fatos, não somente como explicação e muito menos como aceitação deles, mas como instrumento teórico ou guia de sua transformação. Entendemos aqui o conceito de verdade na sua dialeticidade, como construção provisória e, ao mesmo tempo, absoluta, tal como define SCHAFF (1986, p. 98):

A “verdade” equivale certamente a um “juízo verdadeiro” ou a uma “proposição verdadeira”, mas significa também “conhecimento verdadeiro”. É neste sentido que a verdade é um devir: acumulando verdades parciais, o conhecimento acumula o saber, tendendo, num processo infinito, para a verdade total, exaustiva e, neste sentido, absoluta.

Para defendermos a tese de que há, em Marx e no marxismo, uma análise ética da totalidade das ações humanas, temos que entender o porquê, como se configura a lei fundamental, constituída historicamente, que produz e se garante pelas relações de opressão, de desumanização, de exploração humana. O materialismo crítico-dialética nos permite apreender tal lei no seu movimento histórico e em sua relação com outros fenômenos, numa visão de totalidade, em relação ao ser do homem, histórico, social, econômico, político, cultural, educacional, biológico. Além da compreensão dos processos efetivos que garantem a lógica e os

êxitos do modo de produção capitalista, o materialismo crítico-dialético nos mostra as potencialidades de intervenção e transformação de tal realidade. Por isso, o materialismo crítico-dialético é fundamental para se refletir o movimento da história, com diz MARX (2003a, p. 46):

A tarefa da história, desta forma, depois que o mundo da verdade se apagou, é construir a verdade deste mundo. A imediata tarefa da filosofia, que está ao serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política.

Por isso, a análise que faremos da realidade social, não parte de uma filosofia e ética especulativas, abstratas, mas da “Filosofia da práxis”, no dizer de Gramsci, ou da “Filosofia da transformação”, conforme Sánchez Vázquez. É somente nesta perspectiva filosófica, incorporada no seu pensamento social, que é possível encontrar a preocupação ética em Marx. Esta atitude epistemológica, política, filosófica, ética, está explícita nos escritos marxianos, como, por exemplo, no posfácio à 2ª edição de *O Capital*, onde aparece claramente o tríplice movimento da dialética: a atitude crítica, o claro método de investigação que propicia a construção de novos conhecimentos, e a *praxis*, como síntese no plano do conhecimento e da ação:

[...] só importa uma coisa: descobrir a lei do fenômeno de cuja investigação ele se ocupa. E para ele é importante não só a lei que os rege, à medida que eles têm forma definida e estão numa relação que pode ser observada em determinado período do tempo. Para ele o mais importante é a lei de sua modificação, de seu desenvolvimento, isto é, transição de uma forma para outra, de uma ordem de relações para outra. Uma vez descoberta essa lei, ele examina detalhadamente as conseqüências por meio das quais ela se manifesta na vida social [...] provar mediante escrupulosa pesquisa científica a necessidade de determinados ordenamentos de relações sociais e, tanto quanto possível, constatar de modo irreprensível os fatos que lhe servem de ponto de partida e de apoio (MARX, 1988, p. 25).

E é na e pela *praxis*, unidade indissolúvel da teoria e da ação, que se dá efetivamente a apreensão, intervenção e transformação da realidade. Nas teses sobre Feuerbach, MARX (2002, p. 100) situa a *praxis*, a ação refletida, como critério de verdade. Nas teses II e XI:

A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas prática. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento é uma questão puramente escolástica. [...] Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo.

Enfim, são estes os fundamentos teórico-metodológicos que sustentam a análise ética

marxista. Acreditamos que tal procedimento é capaz de apreender o real, na sua totalidade e contradição, não somente como crítica pela crítica ou conhecimento pelo conhecimento, mas a crítica e o conhecimento crítico como *praxis*, isto é, como processo de intervenção e transformação da realidade, tanto no plano do conhecimento como no plano histórico-social. Com estas motivações nos dispusemos a fazer um inventário histórico-crítico das condições concretas da existência humana, nas dimensões sócio-econômico-culturais, tendo como grande cenário o século XX e início do século XXI.

2. A modernidade desfigurada: o paradoxo entre o ideal do progresso técnico-científico e a produção da barbárie real.

Grande parte dos seres humanos no século XX e início do século XXI se encontraram e se encontram na paradoxal situação: o discurso e a promessa de prosperidade, de bem-estar social, de progresso tecnológico, e a desilusão de viver na situação onde tais ideais se confundem com a realidade de barbárie real, de desigualdade gritante, de degradação e privação das condições materiais básicas de existência. São tantos os acontecimentos que demonstram o quanto o homem é capaz, tanto em relação à criação quanto de destruição, de ações responsáveis quanto de irresponsabilidades. Esse paradoxo ajudou a produzir uma situação cética em relação ao processo dinâmico da história e certa desconfiança em relação às possibilidades e perspectivas de intervenção e construção de um mundo socialmente elevado. Daí, tal realidade ter levado grande parte dos seres humanos a se refugiar em uma vida individualista, subjetivista, indiferente às questões coletivas.

Em um texto sobre os educadores do século XXI, NUNES (2003, p. 36) nos aponta os paradoxos do mundo contemporâneo, que teve um espantoso desenvolvimento técnico-científico sem o correlato desenvolvimento emancipatório humano:

Nosso ofício nos convoca a ver o mundo em sua dinamicidade histórica. A Filosofia, enquanto ‘expressão máxima de consciência possível’ que uma época ou período histórico tem sobre si mesma, vê-se hoje inquirida a dar razões para a manutenção da esperança e da causa do homem, num mundo marcado pela desumanização acelerada das relações de produção e de dilaceramento dos padrões de convivência social. Paradoxos estruturais apontam para labirintos morais e éticos de nossa realidade. O domínio tecnológico, transformando a ciência moderna em força de acumulação para a produtividade capitalista, ostenta marcos inolvidáveis. A microfísica aplicada, a microeletrônica, a proliferação das redes informatizadas, as biotecnologias de reprodução, o

gigantesco poder de troca de gerenciamento de informações, entre outros pontos igualmente admiráveis, são troféus do final de um milênio tecnologicamente avançado e, por outro, lado eticamente empobrecido.

Nesta perspectiva, gostaríamos de apontar e analisar alguns dados que consideramos relevantes, que nos ajudam a entender e nos provocam a uma tomada de atitude concreta em relação às condições precárias de vida de grande parte dos seres humanos. Não consideramos tal situação, mesmo que extremamente grave, sem possibilidade de solução, pois, é diante desta situação que é preciso assumir atitudes e enfrentamentos críticos revolucionários, em todas as dimensões, que apontem um rumo novo à história humana.

A ética marxista, ao mesmo tempo em que faz a crítica a toda forma de exploração humana, aponta a necessidade de desafiar, resistir e superar as propostas opressoras, desumanas, resignadas, que desfiguram os ideais da emancipação humana, e propõe a possibilidade de novas maneiras de pensar, agir, viver, organizar, produzir as relações homem-natureza-sociedade. Nossa tentativa de compreensão e explicação da história parte do pressuposto que “o mundo é resultado das ações humanas, entre si e na relação com a natureza” e que a possibilidade de intervenção e transformação da história nos exige uma análise crítico-dialética e uma ação concreta na sua totalidade.

Na sua análise da situação do mundo no século XX, SADER (2001, p. 76) demonstra que nunca houve tanta riqueza no mundo e, no entanto, o número de indigentes e famintos, de pessoas que vivem em condições infra-humanas, aumenta:

Nunca a humanidade contou com tantos recursos tecnológicos para propiciar condições básicas de vida para o conjunto da população mundial. O ritmo de crescimento da população ao longo do século foi grande, mas tendeu a diminuir nas décadas finais. No entanto, ao aumento da capacidade de produzir não correspondeu um direcionamento dessa produção para os bens que a humanidade requer, dado que é o mercado – universo muito mais restrito, definido por quem tem recursos para comprar – que determina o que se produz. Os problemas se situam em outro plano - o da distribuição. Os dados nos mostram que há uma distribuição cada vez mais concentrada dos recursos nas mãos de alguns países e, dentro desses países, dos setores que já contam com um nível de vida incomparavelmente superior ao dos demais. Trata-se, portanto, de um problema social, de forma de organização econômico-social, que impede que os bens, produzidos em cada vez maior quantidade pelos homens, sejam apropriados pela maioria – de países e de setores sociais.

É uma constatação que o modo de produção capitalista se constitui um excelente ambiente para dinamizar a produção, ainda que seja uma “produção destrutiva”, mas não cria e não oferece

mecanismos eficientes de distribuição. O modo de produção capitalista está garantido pela lógica fundamental da acumulação, do antagonismo inconciliável entre capital e trabalho, na oposição entre a produção e controle, produção e consumo, produção e circulação, competição e monopólio, produção e negação do trabalho vivo, autoritarismo e consenso nas tomadas de decisões, emprego e desemprego, economia e desperdício de recursos humanos e materiais, crescimento da produção e destruição ambiental, regulação econômica e política de extração de mais mais-valia. Para MÉSZÁROS (2002, p. 17): “O sistema do capital é essencialmente destrutivo em sua lógica [...] na mais desumana negação das necessidades elementares de incontáveis milhões de seres humanos”.

Uma das situações mais candentes e concretas do mundo atual, que nos exige uma análise crítica é a questão da fome, pois esta está diretamente ligada à não satisfação de necessidades básicas para a manutenção da vida. A discrepância entre produção e distribuição, entre consumo para satisfazer necessidades básicas e consumo de bens supérfluos, leva a uma situação de extrema desigualdade entre os povos, entre os países ricos e pobres, privando grande parte dos seres humanos da apropriação dos bens básicos, e propiciando, por outro lado, um estado de ostentação e desperdício de uma pequena parte da humanidade.

Segundo um relatório da FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION (FAO),⁴ a agência da ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU) para a Agricultura e Alimentação, o problema da pobreza e da fome no mundo está aumentando. O total de subnutridos nos países em desenvolvimento tem aumentado a uma média de cinco milhões de pessoas por ano. Segundo os dados apresentados no mesmo documento, o Brasil conseguiu reduzir o número de famintos de 18,6 milhões no período 1990-1992 para 15,6 milhões em 1999-2001. Isso representa, em termos percentuais, uma queda de 12% para 9% do total dos brasileiros. Porém, a pesquisa “*Radar Social*” do INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA),⁵ publicada em março de 2005, constatou que 53,9 milhões de brasileiros (31,7% da população) vivem na pobreza, com renda mensal *per capita* de até meio salário mínimo por mês; e que, entre esses, 21,9 milhões são muito pobres ou indigentes, com renda *per capita* mensal igual ou inferior a ¼ do salário mínimo. Vários “Brasis” coexistem no mesmo país;

⁴ Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u26377.shtml>. Acesso em 25 nov. 2003; Disponível em: <http://www.estadao.com.br/internacional/noticias/2005/mai/24/101.htm>. Acesso em 24 maio 2004; Disponível em: <http://www.blogfome.blogger.com.br/>. Acesso em 20 de jan. 2004.

⁵ IPEA. Radar Social, maio de 2005 (dados de 2003).

os contrastes entre uns e outros aumentam; as desigualdades alcançam níveis escandalosos, desumanos, intoleráveis.

A FAO estima que dois terços da humanidade vivem na pobreza. Em 2004 havia no mundo 852 milhões de pessoas sofrendo fome crônica.⁶ Mesmo sendo considerado um fenômeno mundial, a maioria dessas pessoas está na Ásia, na África, na América Latina e Caribe. O relatório anual *THE STATE OF FOOD INSECURITY IN THE WORLD* (O Estado da Insegurança Alimentar no Mundo) revela o fracasso da campanha global para erradicar a fome, segundo os objetivos estabelecidos na Cúpula do Milênio de 2000. As Metas do Milênio surgiram na cúpula e foram formuladas como um programa para a redução da fome e a pobreza no mundo. Segundo o relatório da FAO, o progresso até o momento "foi decepcionante". O pior é que os autores do documento dizem que as chances de atingir a meta da ONU de reduzir pela metade o número de subnutridos até 2015 são "cada vez mais remotas", já que para se atingir a meta, "as reduções anuais (no número de pessoas com fome) precisam ser aceleradas para 26 milhões por ano, mais de 12 vezes o ritmo de 2,1 milhões por ano registrado em média nos anos 1990". Na avaliação do PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD), segundo o relatório, para que as "Metas do Milênio" sejam atingidas é preciso uma ampliação substancial da qualidade e quantidade de ajuda ao desenvolvimento, além de bases mais justas para o comércio internacional e a redução de conflitos violentos entre os povos.

O resultado do levantamento apresentado mostra a reversão de uma tendência de melhorias registrada na primeira metade dos anos 1990. Naquele período, a população mundial de famintos foi reduzida em 37 milhões. Na segunda metade da década, porém, o total aumentou em 18 milhões. A FAO reafirmou que os países deveriam examinar por que centenas de milhões de pessoas passam fome num mundo que produz comida em quantidade mais do que suficiente para alimentar todas as pessoas do mundo. Por tudo isso, "a 'guerra à pobreza' tantas vezes anunciada com zelo reformista, especialmente no século XX, é sempre uma guerra perdida, dada a estrutura causal do sistema do capital – os imperativos estruturais de exploração que produzem a pobreza" (MÉSZÁROS, 2002, p. 39).

Quando se trata da calamidade social da fome, não podemos nos esquecer de Josué de Castro, incansável batalhador, que dedicou sua vida ao combate ao terrível flagelo da fome. Em sua notável obra, denunciou a fome como "flagelo criado pelo homem contra outros homens", "a

⁶ FAO. El estado mundial de la agricultura y alimentación, 2003-2004.

fome como produto de estruturas econômicas defeituosas”, o que certamente lhe valeu a cassação de seus direitos políticos pela ditadura militar, em 1964, e sua morte no exílio, em 1973. No prefácio do clássico “*Geografia da Fome*”, escrito em 1946, disse CASTRO (1948, p. 13):

O assunto deste livro é bastante delicado e perigoso. A tal ponto delicado e perigoso que se constituiu num dos tabus de nossa civilização. Trata-se de um silêncio premeditado pela própria alma da cultura: foram os interesses e os preconceitos de ordem política e econômica de nossa chamada civilização ocidental que tornaram a fome um tema proibido.

O século XX produziu o maior desenvolvimento material que a humanidade já teve num único século, mas, por outro lado, produziu uma radical concentração e acumulação de riquezas e dos bens em geral no mundo nas mãos de poucos “privilegiados”. No mundo, 20% da população, ou seja, uma em cada cinco pessoas é excluída do crescimento e do consumo. Dos 4,4 bilhões de habitantes dos países da periferia do capitalismo, quase 2,7 bilhões (três quintos) não dispõem de saneamento básico; quase um terço não tem acesso à água limpa; 1,1 bilhão (um quarto) das pessoas vivem em casas de má qualidade; uma em cada cinco desses 4,4 bilhões de habitante não conta com serviços básicos de saúde; uma em cada cinco crianças não consegue cursar a escola até a quinta série; cerca de 20% não tem energia e proteínas suficientes em sua dieta.

Outros dados nos mostram que, dos seis bilhões de habitantes do mundo, dois bilhões de pessoas são anêmicas; três bilhões de pessoas vivem subalimentadas e destas, 10% sofrem graves deficiências alimentares. O consumo médio de proteínas por pessoa é de 115 gramas diárias na França, mas de apenas 32 gramas em Moçambique. Vê-se aí que as carências e a sua satisfação estão desigualmente distribuídas no mundo; daí a dificuldade das condições mínimas para se desenvolver como ser humano, como país e como sociedade. É a denúncia de Josué de Castro: “Nenhuma calamidade é capaz de desagregar a personalidade humana tão profundamente, e num sentido tão nocivo, como a fome quando atinge os limites da verdadeira inanição”.

Em relação à concentração de riqueza, os dados são igualmente gritantes. Os 20% dos habitantes dos países de maior renda são responsáveis por 86% do total dos gastos em consumo privado; os 20% mais pobres contam com a mínima cifra de 1,3%, isto é, 66 vezes mais para os de maior poder aquisitivo. A desigualdade aumentou conforme avançou o século, apesar das inovações tecnológicas e do aumento da produção. A cifra passou de 30 vezes em 1960; 32 vezes em 1970; 45 vezes em 1980; 59 vezes em 1989; para 82 vezes em 1995, num extraordinário processo de concentração de renda, que quase triplicou em um terço de século. Nas décadas de 80

e 90 intensificou-se de maneira desenfreada a concentração de riquezas. Segundo o relatório do PNDU,⁷ os 5% dos ricos do mundo recebem uma renda 114 vezes superior à dos 55% mais pobres. Do início da década de 1960 até 2002, a renda *per capita* dos 51 países mais pobres cresceu 26%, atingindo 267 dólares, enquanto a renda dos países mais ricos cresceu 183%, alcançando 32.339 dólares.

Outro índice que marca a profunda desigualdade social é o distanciamento na repartição da riqueza total do mundo no final do século XX, num montante de 23,1 trilhões de dólares. Destes, 82,7% se encontram nas mãos dos países do capitalismo central, situados no hemisfério norte, com uma população total de 20% dos habitantes do mundo. E, apenas 17,3% da riqueza mundial dispõem os países mais pobres, que são 80% da população do mundo. Destes 80%, 2% se apropria de 11,7%, enquanto que 60% (cerca de 3 bilhões de pessoas) fica apenas com 5,6% da riqueza existente no mundo. Apesar da pobreza ser uma realidade que campeia em todos os cantos do mundo, a metade dos pobres do mundo vive no sul da Ásia, outros 25% estão na África subsaariana, 6,6% na América Latina e no Caribe, 5,9% na Europa, no Oriente Médio e no Norte da África.

Em relação à renda *per capita*, os 45 países cujo nível de vida está abaixo da linha de pobreza, aproximadamente 3,2 bilhões de habitantes têm uma renda *per capita* média de somente 300 dólares, isto é, menos de um dólar por dia; nos 24 países mais ricos, de aproximadamente 800 milhões de habitantes, a renda *per capita* é de mais de 23 mil dólares, ou seja, 78 vezes maior. As conseqüências sociais dessas realidades econômicas são claras. Por exemplo, a expectativa de vida entre os mais ricos é superior aos 77 anos, enquanto dos mais pobres é de 59 anos. Outro exemplo é o nível de analfabetismo, que entre o mais ricos é inferior a 5%, enquanto que entre os mais pobres chega a 50%.

Em relação à questão educacional, o quadro mundial é também assustador. Segundo o Atlas da Exclusão Social, cerca de 20% dos jovens e adultos do mundo são analfabetos. Assim como nos diversos indicadores, também em relação à alfabetização há uma discrepância mundial: dos 60 países como melhores valores no índice de alfabetização, 50 estão acima do Trópico do Equador; dos 50 países com os piores indicadores de alfabetização, 36 estão na África, 9 na Ásia, 3 no continente americano e 2 na Oceania. Tais países, que representam cerca de 30,0% da

⁷ PNUD. Relatórios Anuais, 2003-2004.

população do mundo, têm 66,0% do total de analfabetos do mundo (cf. POCHMANN, 2004, p. 64.134). Em relação à Escolarização Superior, o quadro geral se repete.

Em relação ao Brasil, o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), no RDH (Relatório de Desenvolvimento Humano), divulgado em novembro de 2006,⁸ apresenta a educação como o "calcanhar-de-aquiles" do Brasil, pois aponta pouca ou nenhuma melhora do Brasil nos indicadores de educação como um dos fatores do "atraso" do país no ranking geral do IDH. A taxa de alfabetização de pessoas com 15 anos ou mais ficou estável em 88,6% entre 2003-2004, e a taxa de matrícula nos três níveis de ensino não oscilou dos 85,7%. Mais grave que os índices é a questão da qualidade do ensino.

Uma das causas da manutenção e agravamento das discrepantes desigualdades entre os povos é a "transferência de riqueza" dos países da periferia para os do centro do capitalismo para o pagamento dos serviços das dívidas externas, o que provoca cada vez mais o enfraquecimento dos países periféricos, cada vez mais dependentes dos países ricos, diminuindo o poder aquisitivo dos trabalhadores, aumentando cada vez mais o fosso entre ricos e pobres. Enfim, as dívidas dos países periféricos do capitalismo continuam a hipotecar suas possibilidades de desenvolvimento. Para os 27 países mais endividados, a dívida é superior ao PIB. Daí que a crescente dívida externa espolia os países pobres de muitos recursos indispensáveis para promover políticas econômicas e sociais em favor do bem de todos. O relatório da COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA (CEPAL) indica que a dívida externa da América Latina em 1980 era de 257 bilhões de dólares. Os países reembolsaram cerca de um trilhão de dólares, e o passivo subiu para 830 bilhões de 2003.⁹

As desigualdades no desenvolvimento se espalham pelo mundo todo. Segundo o relatório PNUD¹⁰ sobre o ÍNDICE DE DESENVOLVIMENTO HUMANO (IDH) feito em 2003, em 177 países, o Brasil é o oitavo país em desigualdade social, na frente apenas da latino-americana Guatemala, e dos africanos Suazilândia, República Centro-Africana, Serra Leoa, Botsuana, Lesoto e Namíbia, segundo o coeficiente de Gini, parâmetro internacionalmente usado para medir a concentração de renda. De acordo com o documento, no Brasil 46,9% da renda nacional concentram-se nas mãos dos 10% mais ricos. Já os 10% mais pobres ficam com apenas 0,7% da renda. Na Guatemala, por exemplo, os 10% mais ricos ficam com 48,3% da renda nacional,

⁸ Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u58481.shtml>. Acesso em 07 março 2007.

⁹ CEPAL. Relatório, 2004.

¹⁰ Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u112798.shtml> Acesso em 07 set. 2005.

enquanto na Namíbia, o país com o pior coeficiente de desigualdade, os 10% mais ricos ficam com 64,5% da renda. O historiador HOBBSBAWM (2003, p. 396) cita o Brasil como “candidato a campeão mundial de desigualdade econômica”.

O documento acima citado destaca ainda que a desigualdade social pode travar a expansão econômica e tornar mais difícil que os pobres sejam beneficiados pelo crescimento, pois, "*Altos níveis de desigualdade de renda são ruins para o crescimento e enfraquecem a taxa em que o crescimento se converte em redução de pobreza: eles reduzem o tamanho do bolo econômico e o tamanho da fatia abocanhada pelos pobres*". Já, para o relatório do RADAR SOCIAL, no Brasil, nas últimas décadas, o aumento de riqueza não foi acompanhado por uma melhor distribuição. Em 2003, 1% dos brasileiros mais ricos se apropriaram de 13% da renda total do país, enquanto os 50% mais pobres receberam apenas 13,3% da renda.¹¹

Uma simulação do PNUD revela que o Brasil cairia 52 posições no ranking do IDH caso o índice fosse calculado com base na renda dos 20% mais pobres e não no PRODUTO INTERNO BRUTO (PIB) *per capita*. O país passaria, então da 63ª colocação para o 115º lugar entre os 177 países avaliados. Esse resultado seria obtido mudando somente a variável renda, sem alterar os indicadores de educação e longevidade. O estudo revela ainda que a transferência de 5% da renda dos 20% mais ricos do país para os mais pobres seria capaz de retirar 26 milhões de pessoas da linha da pobreza e reduzir a taxa de pobreza de 22% para 7%. Uma minoria, cinco mil famílias bilionárias, manda no país. Se antes, a riqueza se situava, sobretudo nos latifúndios e nas indústrias, hoje se concentra nos setores imobiliário e financeiro. Os ricos controlam *redes de poder* – econômico, financeiro e ideológico – pelas quais se opõem quaisquer medidas que possa reduzir as desigualdades e privilégios.

A exclusão social é ampliada também pela transformação do mundo do trabalho. As novas tecnologias mudam os processos de produção, substituindo a mão-de-obra humana. O desemprego estrutural aumenta em quase todos os países, apenas em parte compensado pela criação de serviços sem qualificação, sem reconhecimento legal e mal pagos. Muitos trabalhadores caem na informalidade, sem direitos trabalhistas, sem proteção social, sem quaisquer garantias. A maioria deles não se beneficia dos aumentos da produtividade: seus salários continuam muito baixos. No Brasil, em março de 2005, 16,7% dos assalariados

¹¹ IPEA. Radar Social, maio de 2005 (dados de 2003).

ganhavam até um salário mínimo, e 34% ganhavam de um a dois salários.¹² A injusta redistribuição dos benefícios do trabalho e o desrespeito do seu valor levam a uma escandalosa escala salarial, em que pessoas, tanto no setor público como no privado, recebem salários equivalentes de 50 até 100 salários mínimos. O trabalho deixa de ser fonte de integração e coesão social e passa a ser privilégio de poucos qualificados. Conforme o INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE), o desemprego foi 12,3% em 2003, marcando um novo triste recorde.¹³ Sobre a capacidade de metamorfosear e criar métodos de dominação em relação ao mundo do trabalho, diz SÁNCHEZ VÁZQUEZ (1998, p. 36-37):

Métodos científicos e racionalizados, como os do trabalho em série, no qual uma operação de trabalho se divide em múltiplas fases que reduzem o trabalho de cada indivíduo, repetido monotonamente durante o dia, a um trabalho mecânico, impessoal e esgotante. A elevação das condições materiais da vida do operário tem, como contrapeso, um fortalecimento terrível de sua desumanização ou alienação pelo fato de privar o trabalho de qualquer aspecto consciente e criador. Mas, desta forma de exploração, passou-se ultimamente a outras, baseadas numa pretensa humanização ou moralização do trabalho. Aos incentivos materiais se acrescenta agora uma aparente solicitude para com o homem, inculcando no operário a idéia de que, como ser humano, faz parte da empresa e deve integrar-se nela. Impinge-se-lhe assim, como virtudes, o esquecimento da solidariedade com os seus companheiros de classe, o acoplamento de seus interesses pessoais com os interesses da empresa, a laboriosidade e a escrupulosidade a favor do interesse comum da mesma, etc. Mas, integrando-se desta maneira no mundo do poder, no qual a exploração, longe de desaparecer, não faz senão adotar formas mais astuciosas, o operário dá a sua contribuição pessoal para manter a sua alienação e a sua exploração. A moral que lhe é inculcada como uma moral comum, livre de qualquer conteúdo particular, ajuda a justificar e a reforçar os interesses do sistema regido pela lei da produção da mais-valia e é, por isso, uma moral alheia a seus verdadeiros interesses humanos e de classe.

Um outro dado que caracteriza uma modernidade desfigurada e destrutiva é a indústria da guerra e suas conseqüências desastrosas para a humanidade. Segundo a FAO¹⁴, os conflitos armados são a principal causa da fome no mundo. O relatório apresentado durante a reunião do COMITÊ DE SEGURANÇA ALIMENTAR MUNDIAL (CSA), em maio de 2005, denuncia "*o crescimento da quantidade e da magnitude das emergências alimentares provocadas por conflitos armados*". Daí que as crises alimentares são, em grande parte, causadas pela ação do homem e que o impacto dos conflitos armados não se limita só à área do conflito, mas também afeta toda a população da nação, os países vizinhos e a economia regional e global. Ainda mais

¹² IPEA. Radar Social, maio de 2005.

¹³ IBGE. Síntese dos Indicadores Sociais, 2002-2003.

¹⁴ Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u84043.shtml>. Acesso em 23 maio 2005.

que, na maioria dos continentes, os conflitos contribuem para a disseminação de doenças, através dos deslocamentos da população (refugiados), da diversidade de violações dos direitos humanos, como o aumento da prostituição. Já dizia CASTRO (1954, p. 32):

A fome e a guerra não obedecem a qualquer lei natural, são genuínas criações humanas [...] A guerra e a fome constituem as maiores ameaças que pairam sobre o mundo. A guerra, na aparência, é mais grave, porque pode exterminar a espécie humana, mas a fome é calamidade já em ação. Ela destrói e degrada dois terços da humanidade.

A paz como "*um bem público e uma condição essencial para alcançar as metas de reduzir pela metade o número de pessoas famintas no planeta em 2015*" foi o objetivo estabelecido pela CÚPULA MUNDIAL DA ALIMENTAÇÃO de 1996 e reiterado em 2000. Porém, além dos desastres e calamidades naturais, assim como as mudanças climáticas provocadas pelo aquecimento global, os conflitos bélicos foram e continuam sendo uma constante prática destrutiva no mundo atual. Houve quase uma centena na virada do século XX para o XXI. A morte de civis, que era de 5% no final do século XIX, passou para 90% na última década do século XX. Uma das respostas ao fenômeno de tantos conflitos está no comércio clandestino de armas, na nova ofensiva da indústria bélica para vender armamentos, conforme a concorrência internacional se torna mais acirrada. Os EUA, além de serem o maior fabricante de armas do mundo (62%) são o maior protagonista de guerras no século.

As crianças são as grandes vítimas dos conflitos bélicos na última década do século XX: dois milhões de crianças morreram em conflitos armados; de quatro a cinco milhões ficaram inválidas; 12 milhões ficaram sem casa; mais de um milhão ficaram órfãs ou separadas de seus pais; e cerca de 10 milhões ficaram traumatizadas psicologicamente.

Um outro fator de regressão dos índices sociais é a recessão econômica, principalmente dos países em desenvolvimento, especialmente nas três últimas décadas do século XX, chamada por HOBBSBAWM (2003, p. 393.396) de "A era do desmoronamento", em que "o mundo perdeu suas referências e resvalou para a instabilidade e a crise". A consequência da crise foi imensa: desemprego em massa, depressões cíclicas diversas, contraposição cada vez mais espetacular de mendigos sem teto e luxo abundante, levando a um aumento acentuado da pobreza e da miséria como "parte do impressionante aumento da desigualdade social e econômica na nova era".

Na década de 1990, pouco mais de 20 países alcançaram a taxa mínima mundial de crescimento da economia para se poder reduzir a pobreza que é de 3% ao ano. Dentre os 48

países mais pobres, somente seis tiveram uma taxa de crescimento de pelo menos 3% em meados dos anos 90. E, mesmo nos países onde houve certo crescimento da economia, com o aumento do PIB, também cresceu a pobreza em termos de renda. Significa que a concentração da riqueza aumentou ainda mais, gerada pelo processo de “crescimento econômico”. Por exemplo, nas últimas décadas do século XX houve um aumento acentuado na produção de alimentos e, no entanto, a África subsaariana apresentou, no mesmo período, um aumento das pessoas desnutridas, de 103 milhões em 1970 para 215 milhões em 1990.

Uma outra questão que precisa ser denunciada é a constante *perda de soberania e independência* de muito países em desenvolvimento diante da ingerência e imposição de uma “economia transnacional”, ancorada nas políticas protecionistas de organismos financeiros internacionais, como o FMI e o Banco Mundial, apoiadas pela oligarquia dos grandes países capitalistas. Além do controle econômico, que interfere diretamente no investimento do desenvolvimento social, tal ingerência se constitui também um poderoso instrumento de ameaças, pressão e dominação política.

Para HOBBSAWM (2003, p. 549), o “*Breve Século XX*” terminou com contradições e paradoxos sociais, como o grande aumento da produção de bens e serviços e a prevalência da desigualdade entre os povos ou o “alargamento do abismo entre os países ricos e pobres do mundo”; o fosso entre alfabetizados e analfabetos, especialmente funcionais; por um lado, o avanço da revolução tecnológica, especialmente nos transportes e nas comunicações e, por outro lado, inquietações, incertezas, desconfiança no futuro, gerados pelos barbarismos, hostilidades diversas, guerras sem razão que tiveram como grande vítima as populações civis, “catástrofes humanas que produziram, desde as maiores fomes na história até o genocídio sistemático”.

A verdade é que estamos diante de um mundo extremamente paradoxal, nos âmbitos econômicos, político, social, cultural, assolado por velhas e novas formas de pobreza, pauperizações absolutas de algumas populações, epidemias, catástrofes ecológicas, crise moral. Em síntese, estamos num mundo injusto (desigualdades, dependência, apartheid), violento (Golfo, Iugoslávia, Ruanda, Afeganistão, Haiti, Iraque) e instável (o triunfo anunciado do casamento entre o mercado livre e a democracia representativa fracassou). Daniel Bensaïd, ao fazer uma análise do conceito de história em Marx, conclui que para este a política passa doravante à frente da história:

O marxismo não permite predizer o futuro, como faria um oráculo ou almeja a

ciência positivista, mas denuncia catástrofes que nos aguardam se nada fizermos para mudar o futuro, como faz um profeta. Esse messianismo profano é fundamental para uma política que pretende romper com a repetição do mesmo e mudar o mundo. Ele introduz na política a estratégia, o trabalho de acumulação das condições para a instauração do novo (In: LÖWY; BENSAÏD, 2000, p. 15).

Enfim, o futuro é desconhecido e problemático, mas não necessariamente apocalíptico-catastrófico. A história não é progresso, mas trajetória de rupturas, encruzilhadas, escolhas e lutas, é um processo aberto. Não se pode prever senão a luta e não o seu desenvolvimento, como dissera Gramsci. Daí a necessidade da *práxis*. A história não é progresso irresistível, inevitável, “garantido” pelas leis ‘objetivas’ do desenvolvimento econômico ou da evolução social, dissera Rosa Luxemburgo. A história é processo aberto, uma série de bifurcações onde o fator ‘subjetivo’, consciência, organização, iniciativa dos oprimidos tornam-se decisivos. Não se trata de esperar que o futuro amadureça, segundo as ‘leis naturais’ da economia ou da história, mas de agir antes que seja tarde demais (cf. LÖWY; BENSAÏD, 2000, p. 48). HOBBSAWM (2003, p. 561-562) sintetiza suas ansiedades e expectativas em relação ao destino da humanidade:

A história é o registro dos crimes e loucuras da humanidade [...] Profetizar não ajuda nada... Contudo, esperanças e temores não são previsões [...] Sabemos que, por trás da opaca nuvem de nossa ignorância e da incerteza de resultados detalhados, as forças históricas que moldaram o século continuam a operar. Vivemos num mundo conquistado, desenraizado e transformado pelo titânico processo econômico e tecnocientífico do desenvolvimento do capitalismo, que dominou os dois ou três últimos séculos. Sabemos, ou pelo menos é razoável supor, que ele não pode prosseguir *ad infinitum*. O futuro não pode ser continuação do passado, e há sinais, tanto externamente quanto internamente, de que chegamos a um ponto de crise histórica. As forças geradas pela economia tecnocientífica são agora suficientemente grandes para destruir o meio ambiente, ou seja, as fundações materiais da vida humana. As próprias estruturas das sociedades humanas, incluindo mesmo algumas das fundações sociais da economia capitalista, estão na iminência de ser destruídas pela erosão do que herdamos do passado humano. Nosso mundo corre o risco de explosão e implosão. Tem de mudar. Não sabemos para onde estamos indo. Só sabemos que a história nos trouxe até este ponto e por quê. Contudo, uma coisa é clara. Se a humanidade quer ter um futuro reconhecível, não pode ser prolongamento do passado ou do presente. Se tentarmos construir o terceiro milênio nessa base, vamos fracassar. E o preço do fracasso, ou seja, a alternativa para uma mudança da sociedade, é a escuridão.

Daí que, num mundo paradoxal, há uma premente necessidade de se criar meios de intervenção efetivamente participativos nos destinos da história, para superar a excessiva confiança ou desconfiança dos seres humanos em relação à história. Como fazer isso onde a pregação de um mundo melhor se confunde com ações destrutivas, de hostilidade, de

agressividade, de barbarismos? Aí a necessidade de analisar, desafiar e romper com toda atitude unilateral, autoritária que pretende pensar, organizar e determinar o destino do mundo. Se a história humana sempre foi pautada pela contradição e superação, então precisamos intervir, superar o momento histórico pelo qual passamos, dominado pelo modo de produção capitalista e possibilitar uma nova história, uma nova sociedade, humanista, verdadeiramente emancipada.

3. As bases econômicas, políticas, culturais e éticas do modo de produção capitalista.

Entendemos o capitalismo como o modo de produção fundamentado na propriedade privada dos meios de produção, dentre esses o capital, nas mãos de uma classe, a classe dominante, e na exploração do trabalho. Além de sua fundamental dimensão econômica, o modo de produção capitalista interfere diretamente nas várias formas e práticas históricas de conceber e organizar a sociedade, como nas configurações políticas, culturais, educacionais, morais. Entre suas diversas fases, etapas, na chamada “periodização do capitalismo”, convém recordar o capitalismo “comercial”, “industrial”, “imperialista”, o “monopolista”, o “financeiro”, que, embora tenham introduzido nele variações importantes, de reorganização do capital, conservam os fundamentos de sua lógica, tem uma unidade de identificação. Para SÁNCHEZ VÁZQUEZ (1998, p. 35):

A boa ou má vontade individual, as considerações morais não podem alterar a necessidade objetiva, imposta pelo sistema, de que o capitalista alugue por um salário a força de trabalho do operário e o explore com o fim de obter uma mais-valia. A economia é regida, antes de tudo, pela lei do máximo lucro, e essa lei gera uma moral própria. Com efeito, o culto ao dinheiro e a tendência a acumular maiores lucros constituem o terreno propício para que nas relações entre os indivíduos floresçam o espírito de posse, o egoísmo, a hipocrisia, o cinismo e o individualismo exacerbado. Cada um confia em suas próprias forças, desconfia dos demais, e busca seu próprio bem-estar, ainda que tenha de passar por cima do bem-estar dos outros. A sociedade se converte assim num campo de batalha no qual se trava uma guerra de todos contra todos.

A ética marxista faz uma análise crítica dos princípios, fundamentos e implicações históricas do modo de produção capitalista e seu modo de regular as relações entre os indivíduos e entre estes e a sociedade. Ou seja, tais relações sócio-econômico-culturais criam também uma moral. Assim aconteceu no interior da sociedade feudal, com o nascimento e fortalecimento de uma nova classe social, a burguesia, possuidora de novos e fundamentais meios de produção,

manufaturas e fábricas, que iam substituindo as oficinas artesanais e, ao mesmo tempo, foi-se formando uma classe de trabalhadores livres que, por um salário, vendiam ou alugavam, por uma jornada, a sua “força de trabalho”. Eram os trabalhadores assalariados ou proletários que, desta maneira, vendiam uma mercadoria, a sua capacidade de trabalho ou força de trabalho, que possui a propriedade peculiar de produzir um valor superior ao que é pago para ser usada, a *mais-valia* ou valor não remunerado que o trabalhador produz ou cria. Para SÁNCHEZ VÁZQUEZ (1998, p. 35):

De acordo com esta lei fundamental, o sistema funciona eficazmente só no caso de garantir lucros, o que exige, por sua vez, que o operário seja considerado exclusivamente como um homem econômico, isto é, como meio ou instrumento de produção e não como homem concreto (com seus sofrimentos e desgraças). A situação em que o operário se encontra com respeito à propriedade dos meios fundamentais de produção (despossessão total) gera o fenômeno da alienação ou do trabalho alienado (Marx). Como sujeito desta atividade, produz objetos que satisfazem necessidades humanas, mas sendo, por sua vez, uma atividade essencial do homem, o operário não a reconhece como tal ou como atividade realmente sua, nem se reconhece nas suas obras; pelo contrário, seu trabalho e seus produtos se lhe apresentam como algo estranho e até hostil, dado que não lhe proporcionam senão miséria, sofrimento e insegurança.

O modo de produção capitalista sempre se constituiu uma força profundamente paradoxal. No interior da sociedade feudal, por exemplo, a nova classe social, a burguesia, descendente do desenvolvimento da produção e da expansão do comércio, exigia mão-de-obra livre e, por isso, a libertação dos servos, assim como o desaparecimento dos entraves feudais para criar um mercado nacional único e um Estado centralizado que acabassem com a fragmentação econômica e política. Este jogo de interesses, aparentemente progressista, tanto no sentido social quanto moral, foi seguido pelos mais cruéis crimes que o capital cometia contra os mesmos trabalhadores: uma vasta e intensa desapropriação, expropriação, espoliação, subordinação, exploração humana.

Este horroroso quadro da “*acumulação primitiva do capital*”, descrito por Marx, demonstrou que a expropriação a que eram submetidos diretamente os produtores, que representam, por si mesmo, a gênese da sociedade capitalista, se realizava “com o vandalismo mais implacável, sob o impulso das paixões mais infames, mais vis e mais mesquinamente odiosas” (MARX, [1861-1879], p. 880). Por isso, tal prática se constituía como “exploração impiedosa e o empobrecimento da massa popular [...] As barbaridades e as implacáveis atrocidades [...] Pilhagem, escravização e massacre” (MARX, [1861-1879], p. 834). Esta situação

já tinha sido constatada e denunciada anteriormente, por Marx e Engels, na sua análise da relação entre a exploração feudal e burguesa:

No lugar da exploração mascarada por ilusões políticas e religiosas, colocou a exploração aberta, despuorada, direta e brutal [...] A burguesia rasgou o véu de comovente sentimentalismo que envolvia as relações familiares e as reduziu a meras relações monetárias (MARX; ENGELS, 2001, p. 69).

Um dos traços fundamentais do modo de produção capitalista é a “economia de mercado”, atividade esta que tem como imperativos a competição, a acumulação, a maximização dos lucros e a crescente produtividade do trabalho, que regem não somente todas as transações econômicas, mas as relações sociais em geral, relações dominadas pelos detentores dos meios de produção. Esta constatação é feita também por VIDAL (1978, p. 314):

A mentalidade capitalista possui três traços ou notas típicas: espírito de lucro, isto é, o desejo de obter ganhos crescentes; espírito de competição, exacerbado por um forte individualismo. Isto provoca a rivalidade ou luta entre os indivíduos para conseguir os maiores ganhos possíveis e faz cair sempre no monopólio que representa o máximo de liberdade própria e o máximo de limitação alheia; espírito de racionalização, isto é, apreciar todas as coisas baseando-se em cálculos efetuados sob aspectos de rendimentos e custos.

E a forma, isto é, o conjunto de fatores sócio-jurídicos que enquadram e orientam institucionalmente a atividade capitalista:

A propriedade privada capitalista dos meios de produção; consideração do trabalho como uma mercadoria, oferecida e demandada, cujo preço é o salário; o papel central do sistema é desempenhado pelo empresário. A este corresponde mudar, através do mercado, os diversos fatores da produção. Também corresponde a ele efetuar a distribuição dos resultados de sua atividade: salário ao trabalho, juros ao capital, benefícios a si mesmo; o papel do Estado, mais ou menos intervencionista conforme as fórmulas do capitalismo, não elimina a liberdade dos indivíduos (VIDAL, 1978, p. 314).

Como dizíamos anteriormente, o modo de produção capitalista, ao longo de sua história, passou por várias fases. Porém, “a acumulação de capital”, mediante o “mercado” se manteve como a base de sua sustentação. Esta prática se mantém atualmente com uma inovada forma dinamizadora, a chamada *mundialização do capital* ou *globalização*, mediante a concentração de “megaconglomerados e corporações” ou “transnacionalização” que atuam e agem em nível global, ligada aos grandes estados capitalistas e que geralmente sobrepõem seus interesses corporativos aos interesses coletivos dos povos e nações. Na verdade, apesar de ser um traço distintivo da fase atual do modo de produção capitalista, a “mundialização do capital” é parte

constitutiva da sua lógica interna e, por isso faz parte do seu “impulso expansionista”. CASTANHO (In: LOMBARDI (Org.), 2001, p. 21-22), ao analisar esta questão, formula um quadro por ele denominado “*marés de globalização*”, constitutivo do movimento histórico do capitalismo. Dentre as inúmeras características da *maré da globalização contemporânea*, destaca:

O deslocamento do centro dinâmico do sistema da indústria para os serviços, especialmente os que têm relação com as tecnologias derivadas da microeletrônica e muito particularmente a informática; hegemonia, dentre os serviços, do setor financeiro, automatizado em relação às atividades primárias e secundárias da economia, acentuando a tendência à financeirização existente desde os primórdios da monopolização capitalista no último quartel do século XIX; formação de megaconglomerados empresariais, especialmente no setor financeiro ou a ele ligados; recolocação dos parques industriais dos países centrais para os periféricos [...]; controle unitário do sistema pulverizado mediante sofisticação gerencial da produção multinacionalizada; [...] desregulamentação, vale dizer, diminuição da governabilidade ou controle dos Estados nacionais sobre as respectivas economias, permitindo o avanço da maré globalizante regulada apenas ‘pelo mercado’: na verdade, pela máquina portentosa da conformação do mercado que é a mídia, também progressivamente cartelizada e, graças à tecnologia de transmissão de satélite, rigorosamente internacionalizada; hegemonia da ideologia neoliberal, tornada *vox una populi*, em parte pela manipulação dos instrumentos de conformação mercadológica da mídia, em parte pela diminuição da oposição decorrente da derrocada do socialismo real; formação de blocos regionais como pré-requisito para a integração planetária – e assim por diante.

O que nos parece evidente é que a “globalização contemporânea”, nova marca do modo de produção capitalista, não passa de ação unilateral, reducionista, calculista, pautada na competição, na concorrência, na acumulação de capital e não na produção e apropriação das riquezas universais. Esta negação da universalização, onde uma minoria se desenvolve às custas do sacrifício ou à revelia da grande maioria da população mundial é sintetizada nas palavras de Friederich Hayek, um dos maiores defensores do capitalismo contemporâneo:

Uma sociedade livre requer certos valores que, em última instância, se reduzem à manutenção de vidas: não à manutenção de todas as vidas, porque poderia ser necessário sacrificar vidas individuais para preservar um número maior de outras vidas. Portanto, as únicas regras morais são as que levem ao “cálculo de vidas”: a propriedade e o contrato (In: HINKELAMMERT, 1998, p. 88).

Neste sentido, podemos afirmar há uma correspondência lógica no movimento do modo de produção capitalista, ou seja, é desumanamente excludente, opressor, mesmo que sua ideologia tenta mascarar, disfarçar tais princípios, mostrando que o mercado não implica compulsão, coerção, pressão, mas liberdade (WOOD, 2001, p. 16). É nesta análise crítica que

podemos entender como e por que o modo de produção capitalista, na sua pretensão de afirmar a sua dominação mundial, criou instrumentos e mecanismos mediante os quais pudesse consolidar seu domínio no plano internacional e a validade empírica e consistente lógica de suas propostas centrais. Há uma concordância que tais mecanismos foram instituídos a partir da Conferência de Bretton Woods, em 1944, diante da iminência de uma segura vitória militar dos “aliados” na 2ª Guerra Mundial, para estabelecer as orientações do “liberalismo global” que haveria de prevalecer na emergente “ordem mundial” do pós-guerra. Daí nasceram as instituições encarregadas de assegurar a vigência da “nova ordem mundial”, o Banco Mundial em 1945, o FMI (Fundo Monetário Internacional) em 1946 e o GATT (General Agreement of Trade and Tariffs) em 1947. Tais instituições, especialmente o FMI e o Banco Mundial têm uma função eminentemente “disciplinadora”, de “vigilância e castigo”, dentro da economia mundial, especialmente nos “capitalismos periféricos”, como forma de controle das potências dominantes com o intuito de perpetuarem o intercâmbio desigual e a dependência. Depois de uma acurada análise, BORÓN (In: SADER, 2003, p. 95) sintetiza a função ideológica que cumprem as instituições surgidas de Bretton Woods:

Converter ao neoliberalismo no seu senso comum não já de uma época, mas de toda a humanidade, fora do qual só existe a loucura, o erro ou o mais obcecado dogmatismo, com o qual se coloca em mãos das classes dominantes uma poderosíssima ferramenta de controle social; converter ao capitalismo, na culminação da história humana, a ‘última’ e mais elevada forma de organização econômica e social jamais conhecida na história.

Entendemos que o modo de produção capitalista não é o último e nem a mais elevada forma de organização econômica e social da história. A história constata o aumento da desigualdade social, da pobreza, da exclusão social, pelo mundo afora. Isso porque a política de controle sobre a acumulação e concentração do lucro, que na ótica capitalista serviria para dar origem a uma autêntica torrente de investimentos, não surte efeito e, no lugar dos investimentos, há o movimento especulativo do capital. Entendemos que, mesmo se há coerência na sua lógica de modo de produção garantido pela opressão e exploração, há uma profunda hipocrisia nele, pois de um lado empregam políticas que geram pobreza e exclusão social e, ao mesmo tempo, procuram manifestar, em numerosas pesquisas encomendadas, sua consternação pelo agravamento de tais flagelos. Na realidade, para tal modo de produção esta situação não é preocupante, pois faz parte do processo de uma sociedade em constante movimento de

“reestruturação”, “modernização”, “de reformas”, se tornando mais competitiva, enfim, sinal de que a sociedade está caminhando no rumo certo.

O modo de produção capitalista, se por um lado, teve a pretensão de “globalizar” o mundo, por outro provocou fragmentações, marcadas por profundas desigualdades de todo tipo – classe, etnia, gênero – aprofundando ainda mais a histórica configuração dos “dois mundos”, dos mais ricos e dos mais pobres, criando um mundo marcadamente mais desigual. Até o conceito de “exploração”, como venda da força de trabalho do trabalhador, produzindo mais-valia, controlada pelo capitalista, tão concreto no modo de produção capitalista, foi modificado. Hoje, devido à lógica da “qualificação”, há uma grande massa de pessoas que, do ponto de vista capitalista, são tão inaptas que não reúnem as condições mínimas para se converter em uma força de trabalho explorável. Muito mais que marginalizados, isto é, podendo ainda ser “reintegrados”, estão descartados, excluídos, condenados a uma condição de existência infra-humana. Esta constituição social, sectária, dividida entre ricos e pobres, estranha, hostil, só pode produzir aquilo que, Platão já caracterizara, na República 552d: “onde vejas mendigos, andarão ocultos ladrões, gatunos, saqueadores de templos e delinquentes de todo tipo”.

É sobre esta realidade que a ética marxista faz sua análise crítica e propõe a necessidade de “globalizar a resistência”, como diz Michael Löwy, isto é, intensificar a ofensiva no sentido de uma reinterpretação do movimento histórico do modo de produção capitalista e apontar, revelar ao máximo seus fracassos e debilidades, suas mazelas e disparates, sua pretensa força salvadora que não há outra alternativa e capacidade restauradora nos momentos de crise, ancorada na força “camaleônica” e dinâmica do mercado.

É preciso “relativizar” seus avanços, superar o “senso comum” e a crença na sua sustentável, natural e eterna eficácia e, como defende BORÓN (In: SADER, 2003, p. 146), mostrar que:

O resultado mais duradouro do neoliberalismo tem sido e será o aprofundamento de uma ‘sociedade dual’, estruturada em duas velocidades que se coagulam num verdadeiro ‘apartheid social’. Ou seja, um modelo que existe em um pequeno setor de integrados e outro setor de pessoas que vão ficando inteiramente excluídas, provavelmente de forma irrecuperável de curto prazo.

Em relação aos países “sub-desenvolvidos”, “em desenvolvimento”, “periféricos”, “emergentes”, onde o modo de produção capitalista age de maneira mais selvagem, dura e implacável e onde se constata que as conseqüências de sua ação são ainda mais desastrosas e

perversas, há a necessidade de revitalizar a mobilização, a organização popular, no sentido de não somente responder aos seus persuasivos ataques, mas de propor e assumir ações concretas para sua superação. Não há dúvida que estas forças, exatamente pela sua não submissão e não subordinação ao modo de produção dominante, são alvo de todo tipo de ataque no sentido de minar e destruir as trincheiras da resistência, bases do processo histórico de reação e de luta, necessárias para as transformações na base da sociedade atual. Daí a necessidade de lutar contra todo poder conservador, reformista, que busca na “segurança” o seu ancoradouro, simplesmente para manter e legitimar o *status quo*.

Por isso, qualquer análise e balanço que se faça dos êxitos e mazelas do modo de produção capitalista implica oferecer alternativas mais elevadas no sentido de sua superação. Tais alternativas não são somente de defesa diante de sua força, mas de ataque às suas limitações. É o exercício da “capacidade de tolerância”, isto é, de não complacência, de indignação, de revolta, de repulsa das camadas exploradas diante da degradação e negação de suas condições essenciais de vida. É por não desconsiderar a capacidade de força, de atuação, de convencimento do modo de produção capitalista, que as camadas exploradas necessitam descobrir e exercitar sua potencialidade ofensiva, única maneira de dar uma resposta efetiva às barbáries impostas pela ofensiva capitalista. Como diz PAULO NETO (In: SADER, 2003, p. 32):

Mesmo sem sugerir que a ofensiva neoliberal esteja com seus dias contados, eu diria que ela se defronta com tamanhas tensões e contradições, choca-se tão frontalmente com certos valores culturais hoje incorporados por grandes massas de cidadãos, que me parece pouco provável que tenha uma larga vigência histórica.

A verdade é que não dá para alimentar o otimismo do fracasso da “ofensiva neoliberal”, devido às suas contradições, sem uma ação efetiva e organizada, em todas as dimensões, das forças sociais progressistas. O modo de produção capitalista é especialista na tentativa de desmobilizar, desagregar, despolitizar, manipular as forças opositoras, inclusive quando trata de questões tão graves como a desigualdade social, o desemprego, a pobreza, a violência, a guerra. Diante da banalização de tão graves questões e para sua modificação é necessária uma atitude de crítica propositiva, uma indignação criativa, nos campos da ética, da política, da ciência, da cultura, como nos diz SALAMA (In: SADER, 2003, p. 53):

Em primeiro lugar, uma questão ética: é inaceitável viver em uma sociedade que se fratura cada vez mais; é inaceitável viver nessas condições de desigualdade na distribuição de renda (desigualdade que se amplia cada vez mais); é

extremamente inaceitável viver em um país onde são tão profundas as diferenças sociais entre pobres e ricos e, sobretudo, também onde essas desigualdades são tão acentuadas entre os próprios pobres. Mesmo quanto todas estas são razões éticas e a ética é fundamental para fazer política (mesmo que nem sempre pareça), nossa alternativa não pode fundar-se só nesta razão.

Em segundo lugar, devemos pensar em outra saída baseando-nos em uma posição científica. Podemos ler esta crise de outra maneira radicalmente diferente de como o fazem os neoliberais. Existe outra maneira científica de entender o problema da inflação e da evasão fiscal, o problema da desigualdade etc. É necessário desenvolver uma nova leitura da crise. Devemos, por exemplo, prestar atenção e colocar no centro de nossas análises o conflito distributivo, a financeirização da economia etc. Só se dispusermos de outra leitura da crise poderemos começar a pensar em outra política econômica, em outro papel do Estado, em outra forma de abertura econômica, em outra política industrial, em outra distribuição de renda [...]. Precisamos rejeitar o dogmatismo neoliberal e começar a pensar em novas e criativas vias de saída da crise do capitalismo. Para isso precisamos de uma visão ética e de uma compreensão científica radicalmente diferente da própria crise que pretendemos superar.

Por isso, a necessidade de construir trincheiras e reagir à força unilateral do capital que tem provocado o agravamento das desigualdades sociais, a exclusão e segmentação social, o desvio crescente de recursos para a especulação, a incapacidade crescente da absorção da mão-de-obra e do trabalho criativo humano, a incapacidade de recuperar e sustentar ritmos elevados de crescimento. A sociedade, organizada sob o modo de produção capitalista, é tão perversa e apresenta contradições cada vez mais insolúveis que “a própria sobrevivência da humanidade está ameaçada” (MÉSZÁROS, 2006, p. 14). Daí a necessidade de tomar consciência e denunciar as promessas ilusórias e as mazelas históricas que produziram uma modernidade desfigurada. Tomar consciência requer, para sua concretização, a existência de propostas econômicas, ético-filosóficas que sejam socialmente compreendidas e assumidas como alternativa qualitativamente superior ao “estado atual das coisas”. Trata-se de buscar desenvolver novos complexos valorativos que sejam ao mesmo tempo as inspirações para a construção de novas bases sociais e culturais e se definam como crítica da atual forma de conceber o real.

A verdade é que há necessidade, nas vicissitudes históricas produzidas pelo modo de produção capitalista, conviver com “*o velho que não termina de morrer e o novo que não acaba de nascer*”, como diz Gramsci. Se há efetivamente sinais de ameaça nos tempos atuais, de uma “ordem destrutiva do capital”, como diz Mészáros, há também sinais de reação, de revitalização das lutas como possibilidade de construção de um mundo humanamente mais elevado. A teoria que dá conta dos problemas fundamentais da sociedade atual é aquela tirada da obra de Marx que,

mesmo tendo em vista as tantas mudanças históricas do modo de produção capitalista é capaz de explicar, de maneira crítica, radical, de conjunto a “teoria econômica moderna” e seus mecanismos fundamentais.

Defendemos, anteriormente, que o modo de produção capitalista produziu novas relações sociais às quais devia corresponder também uma nova moral, isto é, um novo modo de regular as relações entre os indivíduos e entre estes e a sociedade. Diante da visão capitalista de homem, de natureza, de sociedade, de sua intervenção e das conseqüências sócio-econômico-culturais que produziu historicamente, especialmente a partir do século XX, é preciso perguntar: existe uma ética capitalista? Como justificar eticamente seu modo de pensar e agir no mundo?

Para responder tais questões partimos de algumas categorias de compreensão e análise que julgamos fundamentais: primeiramente, defendemos uma concepção dialética da ética, por esta estar intimamente imbricada com as dimensões sócio-econômico-políticas, tanto no plano individual quanto social dos seres humanos; também, uma teoria ética não é uma pura descrição nem prescrição de determinadas ações humanas, mas uma investigação crítica do processo histórico-social de produção da totalidade das ações humanas; por fim, uma análise ética só se justifica na concepção de homem, como ser concreto, histórico. E para concretizar tais marcos categoriais, partimos dos seguintes critérios: que os bens econômicos, sociais, culturais sejam produzidos e apropriados universalmente por cada um e por todos os seres humanos; que toda a ação humana seja um movimento histórico desenvolvido em vista da emancipação humana.

Partindo destas categorias, critérios e da análise sócio-econômico-cultural que fizemos, tendo como cenário a realidade do mundo atual, e considerando que o modo de produção capitalista, para continuar existindo, se mantém coerente com sua lógica de opressão e exploração humana, de acumulação e concentração de riquezas materiais, culturais, produzindo e mantendo um mundo antagônico, de explorados e privilegiados, concluimos que a “ética capitalista” não se justifica como universal, emancipatória, ecopolítica; ao contrário, é cínica, pois justifica a subordinação de todos os valores humanos à produtividade, ao lucro, à competição. Sobre esta questão, diz BENOIT (2002, p. 99):

A crítica da economia política burguesa realizada por Marx desemboca assim na crítica da legalidade do mercado capitalista e de sua ética, transmutando a liberdade em desigualdade, a propriedade em expropriação, a troca de equivalentes em roubo, as relações idílicas dos indivíduos em violência da luta de classes, a democracia burguesa em ditadura da classe dominante. A partir dessa transmutação dos direitos universais da ética burguesa, Marx demonstra a

legalidade da violência revolucionária que rasga as leis e rompe o contrato social, sustenta a legitimidade da ‘negação da negação’, coloca como racional a ‘expropriação dos expropriadores’, afirma a universalidade ética da revolução dirigida pela classe trabalhadora”.

Um dos parâmetros que justifica nosso posicionamento crítico a ética capitalista está em que, no modo de produção capitalista há uma inadequação valorativa entre o incontestável e importante avanço tecnológico e a criação de relações sociais desumanizadas, ou seja, o ideal de progresso se confunde com uma realidade de profunda desumanização. Como justificar eticamente este paradoxo? O modo de produção capitalista produziu uma modernidade desfigurada porque o deslumbre com as inovações tecnológicas superou o compromisso político com a vida na sua totalidade, como o interesse pelas questões sociais, coletivas, a realização do bem comum. Ele não é capaz de assumir feições humanas e humanizadoras, pois os imperativos do mercado não permitem que o capital prospere sem deprimir as condições efetivas de imensas multidões de indivíduos humanos. Sua lógica e seus efeitos são destrutivos. Daí que o mundo não poderá sobreviver sem formas mais avançadas de relações sociais. Diz SADER (2001, p. 12):

A própria utopia capitalista se reduz à projeção tecnológica sobre um futuro cujas condições sociais e ecológicas são inequivocadamente negativas. Uma parte significativa da humanidade está – e ameaça seguir nesta situação – alheia aos grandes avanços tecnológicos de que o homem é capaz.

O que queremos dizer é que as tantas “promessas” do modo de produção capitalista estão muito aquém da produção de tantos sofrimentos, injustiças, desumanidades, onde uma pequena minoria se apropria de grande parte dos bens produzidos historicamente às custas e submetendo à crueldade grande parte dos seres humanos e da própria natureza. A livre concorrência tornou-se monopólio e coerção; a liberdade de mercado tornou-se compulsão, predomínio e pressão econômica; a abundância, que é um princípio ideal de todo ser humano, tornou-se acumulação, privilégio de alguns diante da escassez da grande maioria. É a “ética dos privilégios”, como diz DOWBOR (In: FREIRE, 2000, p. 12-13): “O capitalismo como gerador de escassez [...] O capitalismo não nos traz apenas o produto, traz-nos formas de organização social que destroem a nossa capacidade de utilizá-lo adequadamente”.

Uma análise ética, do ponto de vista marxista, do modo de produção capitalista nos leva a concluir que este sistema não eleva positivamente os valores básicos do ser humano, principalmente no seu obcecado princípio de manter o lucro como motor essencial do progresso histórico. Há uma profunda atitude de “coisificação do homem”, de “fetichização da mercadoria”,

de “destruição da natureza”, ou seja, é produtor e se sustenta pela exploração e opressão de uma classe dominante sobre uma classe dependente, marginalizada ou de “inclusão subordinada” (Cf. BOTTOMORE, 2001, p. 144-145). Outra crítica que fazemos à ética capitalista é a justificativa que a ética trata somente das questões individuais dos seres humanos. Também aqui há a busca da maximização dos interesses individuais em detrimento dos interesses sociais, do bem comum. Ao analisar estas questões, diz VIDAL (1978, p. 322):

De nossa parte julgamos radicalmente imoral o sistema capitalista. Compartilhando de outros raciocínios, inclinamo-nos para a valorização estruturalmente negativa do sistema econômico capitalista pelas três razões seguintes: introduz o ‘lucro’ como o motor decisivo da atividade econômica [...]; a propriedade privada capitalista dos meios de produção faz do homem um ‘instrumento’ e de seu trabalho uma ‘mercadoria’, contrariando desse modo a dignidade inalienável e ininstrumentalizável da pessoa; a divisão econômica engendra inevitavelmente o antagonismo e a luta na sociedade humana [...]

Na análise crítica que fizemos da realidade mundial, constatamos que o modo de produção capitalista se sustenta e provoca um comportamento perverso em tantas realidades: apesar das constantes inovações tecnológicas e do aumento da produção, é clamoroso o aumento constante do número de mortes, vítimas da fome, da desnutrição, devido à repartição desigual das riquezas e dos bens em geral. Outro dado cruel que constatamos são os conflitos bélicos, sustentados, causados, patrocinados, protagonizados, principalmente por nações imperialistas com interesse de dominação, de manutenção da força dominante, do aumento de poder. O século XX foi, segundo HOBBSAWM (2003, p. 22), “o mais assassino de que temos registro, tanto na escala, na frequência e na extensão da guerra [...] como também pelo volume único das catástrofes humanas que produziu, desde as maiores fomes da história até o genocídio sistemático”. E, segundo NUNES (2003, p. 36):

Conquistamos a capacidade de equacionar o problema da produção e da alimentação pelos meios de produção disponíveis, e nunca a fome, maior de todas as injustiças e sinal mais perverso de todas as desigualdades, foi tão grande e determinada. Populações mundiais permanecem à margem da modernização tecnológica. A globalização econômica e a mundialização da sociedade industrial, pautada na cultura urbana, consumista e massificada, ampliam os poderes da ideologia capitalista, reforçam o individualismo, reduzem o sentido da vida ao gesto de comprar e consumir, competir, vencer e controlar, em todas as dimensões da existência, pessoal e coletiva.

O modo de produção capitalista se apresenta como uma ideologia unificadora de todos os membros da sociedade, provocando uma generalizada sensação do bem-estar, de “oportunidade”,

um tipo de “democratização do consumo”, mesmo se tudo isso às custas de um consumismo não-solidário, não participativo, alheio à tomada de decisões para a produção da vida humana e dos destinos da sociedade. Na verdade, diante dos imperativos do mercado capitalista, “não existe nada que se possa de mercado realmente social ou democrático, e muito menos um ‘socialismo de mercado’” (WOOD, 2001, p. 127). Esta impossibilidade de uma democratização efetiva no modo de produção é atestada nos métodos de manipulação, de controle e de convencimento social, especialmente através dos grandes meios de comunicação social. Tais ações fazem proliferar, em relação ao bem comum, uma atitude de indiferentismo, de individualismo exacerbado, de disfarçada segurança. Neste sentido, diz SADER (2001, p. 129):

A solidariedade, o humanismo, a cooperação desinteressada, os valores morais são devorados pela sanha do consumo, pelo egoísmo narcisista, pela busca de soluções individuais de salvação e de proteção diante da insegurança geral.

É por todas estas análises que criticamos a ética capitalista por justificar princípios, ações, comportamentos que privam grande parte dos seres humanos de garantir a satisfação de suas necessidades fundamentais, que provoca tantos antagonismos entre os povos, que coloca a força do capital, do lucro, da acumulação como valores supremos. Defendemos, por outro lado, que uma teoria ética positiva é aquela que, ao analisar o comportamento efetivo dos seres humanos no tempo e espaço historicamente determinados, é capaz de fazer um juízo racional das condições sócio-econômico-culturais que criaram as bases das relações sociais historicamente vigentes.

A ética, como investigação racional, não cria a atitude moral prática, efetiva, mas oferece elementos teóricos de reflexão que possibilitam a manutenção ou mudança das ações humanas. Como não temos nenhuma esperança que o modo de produção capitalista possa colaborar na elevação humana universal, devido à sua lógica ser garantida pela opressão e exploração humana, sua incapacidade de ter um rosto humano e humanizador, para além dessa contundente crítica propomos sua superação e a construção da alternativa socialista marxista.

4. A crítica marxista da proposta ética de natureza idealista-religiosa.

Procuramos fazer, até aqui, uma análise crítica da lógica capitalista e suas implicações práticas causadas nas relações homem-sociedade-natureza ao longo do desenvolvimento da sociedade moderna, tornando as ações humanas cada vez mais desumanizadas a ponto de colocar

em perigo o sentido da própria existência e da sobrevivência humana. Uma análise crítico-dialética, do ponto de vista ético, se fundamenta na crítica do estado de coisas existentes, na sua exigência de manutenção e na sua impossibilidade teórica e prática de transformar tal situação, a não ser mediante movimentos reformistas. Também uma análise crítico-dialética questiona todas as formas historicamente estabelecidas de poder que procuram justificar as ações humanas concretas sob fundamentos e imperativos idealistas-transcendentais.

Por isso, juntamente com a crítica ao modo de produção capitalista, sentimos também a necessidade de uma análise crítica da ética de natureza idealista-religiosa, pois historicamente há uma implicação entre ética e religião e destas com a organização sócio-econômico-cultural das diversas sociedades historicamente constituídas. Daí que a nossa discussão não está centrada na questão da existência ou não de Deus, das questões de fé e doutrinas específicas dos credos religiosos. Consideramos a religião como um fator importante na organização da sociedade humana, mas como uma força socialmente produzida, isto é, jamais superior às determinações sócio-econômicas-políticas.

Para darmos conta desta questão, procuramos conduzir a discussão tendo como fulcros centrais: a interferência religiosa no processo de construção e desenvolvimento histórico material do ser humano; a consideração da religião como um dos esteios em que se apóia a ordem social e política dominante, isto é, a relação da religião com os poderes estabelecidos; a questão do porquê certas condições e relações humanas tornam a religião indispensável à sua existência; a relação da classe trabalhadora com a religião; a prática moral de natureza religiosa como expressão do individualismo; a discussão da necessidade de reorganização da sociedade como condição de superação da religião; a crítica aos “comunismos” religiosos.

Para tratarmos destas questões, do ponto de vista ético, nos fundamentamos na ontologia marxiana que tem como questão central a discussão entre “transcendência” e “imanência”, do ser humano, do mundo. De fato, a raiz de toda definição filosófica da religião encontra-se na afirmação de um “ser transcendente” criador do mundo, do qual o homem depende e ao qual se dirige. Nesta perspectiva, o conjunto das relações humanas é marcado pela dupla direção da imanência-transcendência, o que MÉSZÁROS (2006, p. 150) chama de “dualismo ético”. Nesta relação prevalecem as fontes e princípios provenientes da “revelação divina”, portanto, transcendentais e à margem da história. Neste sentido amplo, podemos entender por religião a fé ou a crença na existência de forças sobrenaturais ou num ser transcendente e sobre-humano, todo-

poderoso, com o qual o homem está em relação ou está religado. Diz SÁNCHEZ VÁZQUEZ (1998, p. 70):

Do ponto de vista das relações entre o homem e a divindade, a religião se caracteriza: pelo sentimento de dependência do homem com respeito a Deus; pela garantia de salvação dos males terrenos que a religião oferece ao homem no outro mundo. Esta caracterização aplicada, sobretudo, ao cristianismo significa: a afirmação de Deus como verdadeiro sujeito e a conseqüente negação da autonomia do homem; a transposição da verdadeira libertação do homem para um mundo transcendente, ultraterreno, que somente se pode alcançar depois da morte.

Neste sentido é preciso considerar que a religião inclui certa forma de regulamentação das relações entre os homens, ou seja, certa moral, onde os mandamentos divinos são, também, preceitos ou imperativos morais; e a religião se apresenta como uma garantia do fundamento absoluto divino dos valores morais, assim como da sua realização no mundo. Assim, pode-se dizer que, sem religião não há moral. Nas palavras comumente citadas do romancista russo Dostoievski, se expressa de forma sintética esta posição: “*Se Deus não existisse, tudo seria permitido*”. Não haveria, pois, uma moral autônoma que tivesse seu fundamento no homem: poder-se-ia afirmar somente a moral que tivesse o seu centro ou a sua fonte em Deus. Este tipo de moral é questionado por MÉSZÁROS (2006, p. 150-151):

Assim a dignidade humana é concebida como *negação* da natureza humana, inspirada pelo *dever* (associada a um sentimento de *gratidão* etc) em relação ao ser a quem o homem *deve* sua própria existência [...] e o que existe pela graça de outro ser (o que eu lhe *devo*) não é liberdade, mas *negação* dela.

Este posicionamento está apoiado na formulação ontológica marxiana da relação específica homem-natureza e, quer dizer do “ser-por-si mesmo” e, portanto, o homem não pode ser identificado com alguma coisa abstratamente espiritual, com diz MARX (2004, p. 113): “Um ser se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva a sua existência a si mesmo”. Neste sentido, mesmo não tendo elaborado um texto específico sobre a religião, Marx a tratou de forma crítica, como um reflexo ou corolário de outros problemas, principalmente em relação à questão da alienação política e econômica, pois “o estranhamento econômico é o da vida efetiva” (MARX, 2004, p. 106).

Mas, para compreendermos o posicionamento de Marx em relação à questão religiosa, é preciso também considerar o contexto social, intelectual, político no qual ele se encontrava desde

o início de suas atividades propriamente intelectuais e políticas. Quando chegou a Berlim no outubro de 1836, cinco anos após a morte de Hegel, entrou em contato com o ambiente intelectual da cidade num período rico de fervorosas investigações teóricas e ríspidas polêmicas. A “escola hegeliana” estava dividida em duas correntes: de um lado, os conservadores ou os “velhos hegelianos” defendiam a necessidade da reconciliação entre Filosofia e Teologia, e reafirmavam a tese de Hegel da “identidade do real e racional”, que implicava a aceitação da ordem político-institucional estabelecida; do outro, militavam os “jovens hegelianos” ou “hegelianos de esquerda”, que rejeitavam a aproximação entre Filosofia e Teologia, advogando para a primeira liberdade e autonomia de análise crítica em qualquer área do pensamento e da realidade social e política.

Marx ligou-se às posições deste segundo grupo e estreitou amizade com Bruno Bauer e Arnold Ruge, passando a freqüentar assiduamente o “*Doktorsklub*” dos livres-pensadores de Berlim, liderados por Bauer. Em 1841, na sua tese de doutoramento, intitulada “*Sobre as diferenças entre a Filosofia Natural de Demócrito e a de Epicuro*”, debate temas como a inconciliabilidade entre filosofia e religião, a exaltação do ateísmo e da racionalidade, a afirmação da materialidade e mortalidade total do homem, a demência da alienação religiosa, da rejeição de qualquer hipótese sobre a existência real de Deus, o qual “existe” apenas como “projeção fantástica” do homem. Já no prefácio de sua tese, rejeitando qualquer hipótese de deixar-se arrastar diante do “tribunal da religião”, além de exaltar o heroísmo de Prometeu, exaltou o ateísmo de Epicuro e assinalou que o mérito da ética formulada por este filósofo nega que o bem exista desvinculado do homem e, em lugar de situá-lo no mundo extraterreno, o situa na terra (Cf. MARX. In: MARX; ENGELS, 1976b, p. 11-14).

Marx sempre se envolveu na polêmica relação entre Estado-Igreja, relação vigente na Alemanha de sua época. Em outubro de 1843, já vivendo em Paris e cooperando com Ruge na publicação dos *Anais Franco-Alemães*, ele completou dois textos que foram publicados em fevereiro de 1844, “*A Questão Judaica*” e a “*Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução*”.

No primeiro texto, “*A Questão Judaica*”, debate com Bruno Bauer a questão da alienação humana. Para Bauer, a religião está na raiz dos desencontros dos homens e enquanto não for superada pela ciência será sempre um obstáculo à liberdade do homem e à constituição de uma autêntica sociedade de “cidadãos livres e iguais” (MARX, 2003b, p. 15). Marx concorda que há

uma alienação religiosa, mas discorda da idéia que ela seja a alienação fundamental do homem. Também concorda com a afirmação da incompatibilidade da religião com a ciência, pois a religião tem como origem a ignorância e fraqueza do homem frente à natureza, e alimenta-se do medo do mundo natural ainda desconhecido.

Na verdade, na *Questão Judaica* a questão central a ser discutida não é a religião, pois não é a religião em si que sustenta as concepções religiosas, mas o Estado enquanto tal. Daí sua crítica não somente dirigir-se ao “Estado-cristão”, vigente na Alemanha, mas ao “Estado em geral”. Na verdade, a questão religiosa apresenta-se com características diferentes de Estado para Estado, o que o leva a desconfiar da verdadeira relação efetiva entre ambos. Diz MARX (2003b, p. 18):

Na Alemanha, onde não existe nenhum Estado político, nenhum Estado como tal, a questão judaica é puramente teológica [...] Na França, como Estado constitucional, a questão judaica é um problema de constitucionalismo, da insuficiência da emancipação política [...] A relação dos judeus com o Estado detém igualmente a aparência de uma oposição religiosa, teológica [...] Somente nos Estados livres da América do Norte é que a questão judaica perde o significado teológico e se torna questão verdadeiramente secular.

Quer dizer que, mesmo no Estado laico, desenvolvido, “a religião não só continua a existir, mas é viçosa e cheia de vigor, é sinal que a existência da religião não se opõe de nenhum modo à perfeição do Estado” (MARX, 2003b, p. 19). Daí a conclusão de que não podemos continuar a buscar no Estado a fonte da religião, nem na religião, o fundamento do Estado, melhor dizendo, “não mudamos as questões seculares em questões teológicas”. Porém, normalmente a religião é utilizada como esteio em que se apóia a ordem social, política e econômica dominante. A desigualdade entre os homens, por exemplo, não se resolve nem com o Estado, nem com a religião. Assim como o Estado, também a religião é produto de determinadas relações sociais que se estabelecem dentro de uma determinada sociedade, relações conflituosas entre os vários grupos sociais que lutam por seus interesses particulares e, como tal, a sua superação ou supressão não está ligada à atividade teológica e sim à transformação radical da sociedade que a engendrou.

No segundo texto, “*Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução*”, Marx faz uma análise das concretas condições e das reais relações humanas que levam as religiões a se tornarem indispensáveis ao homem. Neste sentido sua análise é muito profunda e vai muito além daquilo que, em geral, se afirma e considera central naquele texto, o seu radical

ateísmo. Para ele, a religião é apenas uma expressão da imperfeita autoconsciência do homem, não do homem como indivíduo abstrato, mas como homem social, como produto social, fruto de “um mundo invertido”. Este ser humano real existe materialmente, produto de efetivas relações sociais, pois, de fato existem relações sociais alienadas. Quer dizer, a alienação humana, antes de ser uma forma religiosa, é fundamentalmente social. Por isso, são as contradições reais da vida que são questionadas: “A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política” (MARX, 2003a, p. 46).

Quando Marx fala que “a religião é o suspiro do ser oprimido, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. É o ópio das massas sofredoras” (MARX, 2003a, p. 45-46), quer dizer que, além do ser humano real existir efetivamente, como “homem-mercadoria”, alienado, existe também como “potencialidade automediadora” de superação de tal condição, característica do “rico ser humano”. Por isso, neste processo de emancipação total o homem não necessita da ajuda da religião: “O banimento da religião como felicidade ilusória dos homens é a exigência da sua felicidade real” (MARX, 2003a, p. 46). A auto-emancipação do homem real não é apenas desejável, mas é “dever”, no sentido que deve somente às suas forças realizar seu mais alto potencial, rejeitando tudo aquilo que o mantém dependente. Por isso, a exigência de não se apegar à religião é dupla, pois implica a superação do estado de miséria em que o homem se encontra e no abandono das “ilusões” que nascem deste estado. Para MARX (2003a, p. 46):

O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões. A crítica à religião é, pois, a crítica do vale de lágrimas de que a religião é o esplendor. A crítica colheu nas algemas as flores imaginárias, não para que o homem suporte as amarras sem cuidado ou conforto, mas para que lance fora as algemas e colha a flor viva. A crítica da religião liberta o homem da fantasia, para que possa pensar, atuar e configurar a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, pra que ele gire em torno de si mesmo e, assim, em volta do seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não circula em torno de si mesmo.

Na verdade, a crítica da religião não é tudo; pode ser apenas mais um ajuda no sentido de “desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada” (MARX, 2003a, p. 46). Por isso, a superação da religião não é apenas uma atividade da consciência, como para Feuerbach e Bauer, mas implica na superação de toda sociedade que se fundamenta e produz as relações homem-natureza-sociedade alienadas.

A crítica marxiana da religião como “perfume espiritual”, “suspiro”, “ópio”, “felicidade

ilusória”, “sol ilusório”, é no sentido de que ela se torna um instrumento canalizador dos protestos contra a ordem injusta da sociedade e, como porta-voz, faz a mediação destes protestos a um julgamento escatológico que, em suma, alivia a condição cindida do homem porque o consola com promessas transcendentais, conformando-o em sua condição de vítima impotente aqui neste mundo. A esperança do julgamento divino imobiliza, paralisa a sublevação contra a ordem estabelecida. É por isso que muitas formas de organização social utilizam a força sócio-política da religião para legitimar, justificar tantas barbáries.

Uma outra crítica contundente à religião e especificamente ao cristianismo, devido a sua influência social, é o seu caráter mistificador, de não crítica ou ocultação dos fundamentos dos modos de produção exploratórios historicamente constituídos. Ao invés da atitude de denúncia e proposta de superação deles, diante de sua lógica desumanizadora, a religião apela para o além transcendente para proclamar a resignificação e a conformidade do presente. Assim, a paciência, a aceitação, a humildade, diante do sofrimento presente transforma-se em virtude e na mediação necessária para a salvação futura. Por isso que, n’*O comunismo de “O Observador Renano*, Marx denuncia que “os princípios sociais do cristianismo pregam a necessidade de uma classe dominante e outra oprimida e para esta última só tem o desejo piedoso de que a primeira seja generosa” (In: MARX; ENGELS, 1976b, p. 95). A crítica consiste, então, em que tal atitude reafirma o antagonismo de classes e que a justificação de tais fundamentos é pautada em um “dualismo ético”, isto é, a transferência para um plano supostamente superior, idealizado arbitrariamente o que poderia ser justificado no plano histórico. Num contundente texto, diz LÊNIN (In: SHISKHIN, 1966, p. 158-159):

A religião é como um jugo espiritual que em todas as partes oprime as massas, abobadas pelo perpétuo trabalho para os demais, pela necessidade e o desamparo. A impotência das classes exploradas em sua luta contra os exploradores também engendra inevitavelmente a fé em uma vida melhor ultramundano, do mesmo modo que a impotência do selvagem em sua luta contra a natureza engendra a fé nos deuses, nos demônios, nos milagres, etc. Aquele que durante toda sua vida trabalha e padece de necessidade, a religião lhe ensina a humildade e a resignação na vida terrena com a esperança da recompensa celestial. E aqueles que vivem do trabalho alienado, a religião lhes ensina a caridade na terra, propondo-lhes uma muito barata justificação para toda sua vida de exploradores e vendendo-lhes a preços módicos bilhetes de entrada na bem-aventurança celestial. A religião é o ópio do povo. A religião é uma espécie de poção espiritual na qual os escravos do capital arrogam sua fisionomia humana, suas exigências de uma vida medianamente digna de ser humano.

Enfim, a crítica de toda ética de natureza religiosa está em que seu caráter idealista e seu conteúdo individualista, espiritualista, intimista, servem para encobrir, camuflar os interesses materiais que mantêm o *status quo* das classes economicamente privilegiadas e politicamente dominantes. A religião tem uma “função social”, é uma superestrutura funcional com uma base material, mas não de transformação social. Em outras palavras, poderíamos dizer que a religião é um projeto humano, porém, mistificado. A produção religiosa não só normalmente reflete e reproduz a estrutura socioeconômica dominante como a legítima, a consolida e a perpetua. Para MARX (2004, p. 106) “o estranhamento religioso enquanto tal se manifesta na região da consciência, do interior humano, mas o estranhamento econômico é a da vida efetiva. Sua superação abrange, por isso, ambos os lados”. A questão da alienação, que aprofundaremos mais adiante, não é propriamente uma categoria moral, mas uma categoria fundamentalmente econômica: as contradições subjetivas, interiores, do homem não estão separadas das contradições sociais. Se assim não fosse, a alienação seria apenas uma teoria da ilusão, mas ela é, em primeiro lugar, fundamentalmente, alienação da vida concreta, efetiva.

Mais tarde, Marx vai considerar a religião como uma projeção fantástica das forças que obscurecem a existência humana, pois as ilusões religiosas têm como finalidade lançar um véu sobre as irracionalidades do modo de produção dominante: “O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer quando as circunstâncias cotidianas, da vida prática, representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza” (MARX, 1988, p. 76). Neste texto podemos compreender o fundamento humanista e materialista marxiano e sua crítica a toda forma de pensar, organizar as relações homem-natureza-sociedade sob bases e princípios transcendentais. Esta concepção de “relações transparentes e racionais” entre os homens e com a natureza nos leva a um aprofundamento ainda maior da concepção materialista das raízes da religião. Só é transparente e racional para o ser humano aquilo que ele faz, constrói, produz. E isso se dá pelo trabalho em sua forma especificamente humana, o trabalho como o ato criador que produz o próprio homem e sua história, numa relação com a natureza. Esta relação com a natureza não se fundamenta numa sobrenatural força da criação humana, mas na sua necessidade natural de autoprodução.

Ao lado da sociedade dividida em classes, efeito da divisão social do trabalho, base da propriedade privada capitalista, são constituídos os princípios sociais, morais religiosos. Neste sentido, ao definir os princípios sociais do cristianismo, incluído os morais, Marx diz que eles

sistematicamente “justificaram a escravidão antiga, abençoaram a servidão medieval e aprontam-se igualmente também, se for preciso, para defender a opressão do proletariado, ainda que o façam com arzinhos angustiados” (MARX; ENGELS, 1976b, p. 95). Quer dizer que tais princípios são dualistas, justificando uma moral para os senhores, capitalistas, e uma moral para os fracos, os escravos, servos, trabalhadores; destacando para os primeiros a virtude do poder, da força e para os segundos a fidelidade servil:

Os princípios sociais do cristianismo pregam a covardia, o desprezo por si próprio, o aviltamento, a subserviência, a humildade, em suma todas as qualidades do canalha; o proletariado, que não quer deixar-se tratar como canalha, precisa da sua coragem, do sentimento da sua dignidade, do seu orgulho e do espírito de independência, muito mais ainda do que do seu pão. Os princípios sociais do cristianismo são os princípios dos derrotados, e o proletariado é revolucionário (MARX; ENGELS, 1976b, p. 95-96).

Esta constatação expressa bem o desenvolvimento das relações sociais na sociedade moderna. Há um sistema que está acoplado aos princípios que perseguem o objetivo dominante de encobrir as vilanias dos opressores sobre os oprimidos para preservar os seus interesses de classe dominante, mas há também a classe trabalhadora que, ao adquirir consciência de si e ao assumir sua missão histórica, poderá, além de contrapor aos princípios dominantes, criar novos princípios e formas de comportamento fundamentados na cooperação, na associação, movimento necessário na construção de sua auto-emancipação humana. Diz MARX (1988, p. 76):

A estrutura do processo vital da sociedade, isto é, o processo da produção material, só pode desprender-se do véu nebuloso e místico no dia em que for obra de homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado.

Ainda sobre a crítica ao idealismo ético de fundamentação religiosa, não poderíamos deixar de citar a crítica de Marx à ineficácia do ideal do “amor”, na chamada “*Circular contra Kriege*”, de 1846, um violento panfleto contra o alemão Hermann Kriege, que trabalhava incansavelmente para difundir o comunismo utópico nos Estados Unidos da América. A polêmica contra Kriege torna-se, também, uma violenta crítica à ética de natureza idealista-religiosa. Kriege fixa os objetivos da luta comunista nestes termos:

Fazer uma verdade da religião do amor e uma realidade da comunidade dos habitantes da bem-aventurada morada esperada há tanto tempo [...] Nós pedimos, em nome desta religião do amor, que se sacie quem tem fome, que se dê de beber a quem tem sede e que se vista quem está nu [...].
Marx, de maneira sarcástica, retruca: Pedido feito desde há 1800 anos até à náusea e sem o mínimo resultado (In: MARX; ENGELS, 1976b, p. 389-390).

Neste texto a crítica recai sobre a ineficiência e a insuficiência prática da religião, no caso o cristianismo, que se reverte em esvaziamento teórico, pois a mesma teoria do “amor universal”, potencialmente inovadora, destempera-se em frases sentimentais, alienadas e alienantes que acabam enfraquecendo a vontade de luta dos explorados. Por isso, a rejeição do ideal do amor cristão não é pelo amor que prega, mas por ter-se demonstrado efetivamente ao longo dos séculos um instrumento incapaz de mudar a sociedade e de torná-la verdadeiramente humana. O erro de Kriege e dos pregadores de “utopias comunista-religiosas” está em alimentar aspirações ao amor, à solidariedade e à fraternidade universal desligadas da situação sócio-econômica efetiva, concreta. Daí seu caráter idealista, puramente especulativo. Tornar autônoma a consciência religiosa significa desligá-la do homem concreto e do seu mundo real, do qual é reflexo: “Kriege só esquece que esses deboches de imaginação cristã não passam de expressão fantástica do mundo real e que, assim sendo, a sua ‘realidade’ existe já nas más condições deste mundo real” (MARX; ENGELS, 1976b, p. 389). Ainda sobre a crítica ao “socialismo religioso”, como reflexo invertido do mundo real, no qual os homens vivem em conflito por seus interesses, fustigam MARX e ENGELS (2001, p. 103):

Assim como o padre sempre caminhou de mãos dadas com o senhor feudal, o socialismo clerical caminha de mãos dadas com o socialismo feudal. Nada mais fácil do que dar um verniz socialista ao ascetismo cristão. O cristianismo também não se manifestou contra a propriedade privada capitalista, contra o matrimônio, contra o Estado? Em seu lugar não pregou a caridade e a pobreza (*den Bettel*), o celibato e a mortificação da carne, a vida monástica e a Igreja? O socialismo sacro (cristão) é apenas a água benta com que o padre consagra os despeitos dos aristocratas.

Enfim, toda a discussão que procuramos fazer até aqui sobre a questão dos fundamentos éticos de natureza religiosa, a partir dos pressupostos crítico-dialéticos, nos levam a conclusão de que, ao longo da história da humanidade, sempre houve uma íntima ligação entre ética e religião. A tese de que todo princípio religioso inclui certos princípios éticos e certas práticas morais é confirmada historicamente tanto pelos “mandamentos divinos”, “preceitos religiosos”, quanto pelos imperativos e comportamentos morais dos homens. Mas, a questão central que procuramos discutir foi: qual a relação entre a ética de natureza religiosa e o desenvolvimento sócio-econômico-cultural da sociedade, constituída historicamente? Qual a sua ação na história?

A conclusão a que chegamos é que tal ética se fundamenta em postulados idealistas, a-

históricos, mas tem sua ação concreta na história. É fundamentada, por um lado, na idéia da incapacidade prática de enfrentamento das bases que criam e mantêm o antagonismo de classes, as tantas formas de exploração, de opressão, de escravidão e, por outro lado, como forma de justificar a certeza de ser concedida no além mundo, sem exigir muita luta, resistência, a felicidade não conquistada aqui neste mundo. É esta idéia fundamental que determinou seu vigor e seu êxito na história da humanidade. Tal procedimento provocou uma atitude de passividade, de submissão, de certeza de uma “grande recompensa” individual, em detrimento da resistência coletiva, da luta comum, fundamentando, assim, a prática da indiferença social do tipo “não julgues para não ser julgado”, a resignação do tipo “carregas teu fardo como podes” ou “se bateres em tua face ofereces a outra”, o individualismo do tipo “não prestes atenção a nada do que ocorre ao teu redor, não te metas em aborrecimento”. Tais atitudes são reflexos de uma ética dualista, não universal e, portanto, de caráter não emancipatório. Por isso, a emancipação da religião não está à parte da emancipação humana.

5. Características da ética marxista: crítica e perspectiva

Defendemos a tese de que ética marxista faz a crítica da totalidade das ações e relações que sustentam “o estado atual de coisas” de opressão e exploração humana. Porém, junto à crítica e indignação, há a perspectiva e proposta de “superação do estado atual de coisas” (MARX; ENGELS, 2002, p. 32) e a construção da “emancipação humana universal” (MARX, 2004, p. 89). Portanto, a ética marxista é, ao mesmo tempo, crítica e propositiva. Algumas questões são fundamentais para se compreender a proposta ética do socialismo marxista: é na busca do real que o marxismo fundamenta sua ética; a ética marxista não se funda numa exigência subjetiva, mas na dialeticidade histórica, contraditória, não concluída, ou seja, todo comportamento humano é intrínseco à totalidade dos processos da vida social configurada historicamente; a identificação da classe trabalhadora não como um ser moral ou eticamente superior, mas aquela classe que, na sua condição desumanizada, tem a missão histórica da auto-emancipação e da emancipação humana universal.

O marxismo se recusa a assentar valores fora do real e procura, portanto, na busca do real os fundamentos éticos. Quer dizer que tais juízos não são puramente descritivos, nem normativo-prescritivos, no sentido de “deve” (*Sollen*), mas prospectivos, isto é, faz parte do mundo do

“possível” e do “necessário”,¹⁵ capaz de superar tanto o cinismo capitalista, a resignação religiosa, quanto qualquer forma de idealismo. Em Marx não há uma indiferença em relação à moral, bem que está clara a opção que fez em transformar as raízes sociais que reproduzem e tornam imperativa a adesão a certos valores. Por isso, o marxismo se opõe a qualquer análise moralista em relação ao modo de produção capitalista, mas quer demonstrar as contradições a ele imanentes, que apontam sua superação e produção de novas relações sociais. Afirma MARX (In: MARX; ENGELS, 1976a, p. 17):

Os comunistas não pregam nenhuma moral genérica [...]. Eles não propõem aos homens os imperativos morais: amai-vos uns aos outros, não sejais egoístas etc; ao contrário, eles sabem perfeitamente que em determinadas situações tanto o egoísmo quanto o altruísmo são formas necessárias para a afirmação dos indivíduos.

Por isso, a ética marxista não é uma abordagem moralizante dos efeitos desumanizadores do modo de produção capitalista, mas parte da análise crítica do estado atual das coisas, um mundo configurado sob as bases do modo de produção capitalista, que utiliza todas as suas forças para manter e reafirmar seu domínio. É sobre a paradoxal lógica do crescimento produtivo e a concentração das riquezas nas mãos de poucos, de avanço técnico-científico e a produção de grandes catástrofes humanas, de uma forma de organização sócio-econômico-cultural que impede que os bens materiais produzidos historicamente sejam apropriados por todos os seres humanos, que se dá a crítica marxista e o seu pressuposto ético: a emancipação humana, possibilitada no desenvolvimento histórico, com a intensificação de tantos movimentos de resistências, de enfrentamentos, de perspectivas novas no modo de pensar e organizar a sociedade.

Por isso, se pensamos o movimento histórico das sociedades humanas na sua dinamicidade, no motor que as move, nos seus horizontes e alternativas, nas suas contradições e limites, podemos afirmar que não há um destino predeterminado na história humana, que com o modo de produção capitalista não há o “fim da história”, pois a história não tem uma evolução linear, independente da vontade, intervenção e decisão dos homens. Diz SADER (2001, p. 11):

Se é certo que a história do século XX é a história do capitalismo, também é certo que ao longo de todo o século tal sistema foi questionado, afrontado com reações e rupturas que demonstram que a história é feita pelos homens não como desejam, mas como decidem fazê-la, a partir das condições materiais e culturais

¹⁵ A concepção de “possível” e “necessário” é fundamental para nossa reflexão. Concebemos a “possibilidade” como absoluta, ou seja, “é absolutamente possível”; “necessário” se constitui a alternativa, ou seja, indica uma necessidade cuja satisfação depende de um grande número de fatores, condições históricos (Cf. HELLER, 2000, p. 113).

que encontram; é um espaço aberto, cujos destinos continuam a ser decididos pela luta social, política e cultural entre os homens, individual e coletivamente.

Assim, os últimos tempos produziram também a possibilidade de processos de enfrentamento e ruptura com o modo de produção capitalista e de reivindicação de outras maneiras de pensar e organizar a sociedade. Para Marx, “o comunismo como negação da negação” (MARX, 2004, p. 114) é, antes de tudo, um movimento histórico-social de produção universal de um novo tipo de sociedade, o qual supõe um processo revolucionário muito mais amplo do que a tomada do poder num ou outro país; supõe a construção de uma nova forma de sociedade, a partir de novas relações econômicas, sociais, políticas, culturais, educacionais, construídas de forma consciente, livre e responsável pela classe trabalhadora. Estes são os pressupostos fundamentais de uma ética socialista marxista em contraposição à cínica ética capitalista, esta que, segundo SADER (2001, p. 129):

Fez proliferar o egoísmo, e não a fraternidade, como o sentimento mais generalizado ao longo de todo o mundo. Quando um continente como o africano se dessangra, a vida nos países capitalistas centrais segue seu curso normal, os mercados de ações não se alteram, não se instaura um alarme geral, a indignação não se apossa das pessoas, para gerar atitudes concretas de apoio. A solidariedade, o humanismo, a cooperação desinteressada, os valores morais são devorados pela sanha do consumo, pelo egoísmo narcisista, pela busca de soluções individuais de salvação e de proteção diante da insegurança geral.

O que defendemos aqui é que, junto à crítica do modo de produção capitalista, fundado na acumulação do capital, na exploração do trabalho, na propriedade privada dos meios de produção, em detrimento das questões efetivas da humanidade, incapaz de ser uma forma humanizada de organização sócio-econômico-cultural do mundo, propomos a alternativa e dinâmica força do socialismo marxista. Diz SADER (2001, p. 129)

A maioria esmagadora da humanidade – mais gente do que nunca – vive de seu próprio trabalho, e não da exploração do trabalho alheio. Portanto, não são objetivamente dependentes da exploração que o capital opera sobre a força de trabalho. Ao contrário, são vítimas desse sistema. O que faz da questão ideológica, cultural e política da luta por uma sociedade humanista, solidária, um tema central de elaboração de propostas e alternativas de formas de vida e de coesão dessa grande maioria de trabalhadores, o que só pode se dar com base em valores morais e em formas de produção superiores ao capitalismo.

Esta nova lógica, antagônica àquela presidida pelo poder unilateral do capital, produtor de acumulação mediante exploração, é a única alternativa que pode propiciar a construção de uma nova sociedade, de um novo homem, universalmente emancipados:

O século XX foi, contudo, o primeiro em que o capitalismo enfrentou um sistema contraditório, que pretende substituí-lo. O fato de que o tenha derrotado não supõe o ‘fim da história’, mas o ingresso desta em nova etapa. A continuidade das contradições internas ao capitalismo – e, portanto, da história, que tem nessas contradições seu motor – fica comprovada pelo clima de guerra e de confrontos, e não da convivência pacífica e harmônica, de turbulências econômicas, e não de estabilidade, de maior, e não menor polarização entre riqueza e miséria. A humanidade não é mais feliz que antes da consolidação da Nova Ordem, a violência não é menor, nem o consumo de drogas ou os desequilíbrios ambientais. A liberação das forças do capital para que ajam sem freios não realizou – ao contrário da utopia liberal da ‘mão invisível do mercado’ – a harmonia, a cooperação, a paz, mas seus contrários. Em seu próprio momento de triunfo, o capitalismo revela todos os desastres e as injustiças que estão em seu âmago. É da sobrevivência e da revitalização dessas contradições que o socialismo retira sua necessidade. Como negação e superação do capitalismo, sua atualidade renasce permanentemente, recolocada pelo próprio capitalismo. A luta por uma sociedade justa, de colaboração e de fraternidade, por uma sociedade humanista, acompanhará a humanidade durante o século XXI (SADER, 2001, p. 136-137).

Afirmamos ainda que, numa visão de totalidade, as formas de organização sócio-econômico-cultural são acompanhadas de comportamentos morais. Numa visão dialética da história percebemos uma sucessão de comportamentos que correspondem às diferentes sociedades que se sucedem historicamente. Daí que na construção histórica da forma socialista de organização social há também um desenvolvimento moral, isto é, um comportamento superior à do modo de produção capitalista. É o “progresso moral”, na concepção de SÁNCHEZ VÁZQUEZ (1998, p. 39-40):

É evidente que se comparamos uma sociedade com outra anterior podemos objetivamente estabelecer uma relação entre as suas morais respectivas e considerar que uma moral é mais avançada, mais elevada ou mais rica do que a de outra sociedade [...] Existe, pois, um progresso moral que não se verifica, como vemos, à margem das mudanças radicais de caráter social. Queremos dizer que o progresso moral não se pode separar da passagem de uma sociedade para outra, isto é, do movimento histórico pelo qual se ascende de uma formação econômico-social, que exauriu suas possibilidades de desenvolvimento, para outra superior.

O que defendemos ainda é que o comportamento moral dos homens não se dá independentemente do processo de desenvolvimento histórico-social, apesar de que o primeiro não se reduz ao segundo, nem este àquele. O que define o desenvolvimento histórico-social é a totalidade das atividades materiais, sociais e espirituais do homem, o nível de desenvolvimento das forças produtivas, no contexto de “mudança e à sucessão de formações econômico-sociais,

isto é, sociedades consideradas como totalidade nas quais se articulam unitariamente estruturas diversas: econômica, social e espiritual” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1998, p. 40-41). Daí firma-se a ênfase na totalidade das dimensões da prática produtiva material, da organização e relação da vida social e da produção e prática espiritual, todos produtos ou criações humanas. Na cultura espiritual como na cultura material e social, o homem afirma-se como ser produtor, criador. Diz SÁNCHEZ VÁZQUEZ (1998, p. 41-42):

Podemos falar, portanto, em progresso histórico no terreno da produção material, da organização social e da cultura. Não se trata de três linhas de progresso independentes, mas de três formas de progresso que se relacionam e se condicionam mutuamente, pois o sujeito do progresso nestas três direções é sempre o mesmo: o homem social.

Neste sentido, só podemos falar de “progresso histórico” se a este acompanhar um “progresso moral”. No modo de produção capitalista isto não ocorre, pois não há correspondência entre o desenvolvimento técnico-científico e sua apropriação material, pois numa mesma sociedade nem todos os indivíduos participam da produção e apropriação dos bens produzidos historicamente. Assim, o “progresso histórico” realiza-se mediante a exploração, a opressão, a destruição das verdadeiras relações sociais. Por isso, é impossível para o modo de produção capitalista criar as condições de adequação entre “progresso histórico-social” e “progresso moral”. Diz SÁNCHEZ VÁZQUEZ (1998, p. 42-43):

A formação do capitalismo e a conseqüente acumulação primitiva do capital — processo histórico progressista — realiza-se através dos sofrimentos e dos crimes mais espantosos. De modo análogo, a introdução da técnica mecanizada — fato histórico progressista — acarreta a degradação moral do operário.

Esta relação entre desenvolvimento social e moral já fora analisado por Engels, quando defendeu que em cada época histórica impera uma moral particular. Assim aconteceu na comunidade primitiva, na sociedade escravista, no feudalismo. A moral burguesa é a que predomina na sociedade capitalista. Na sociedade burguesa impera uma moral determinada, tal como na feudal regia a moral imposta pelo senhor feudal e na escravista a do respectivo amo. Porém, na sociedade capitalista moderna, além da predominância da moral burguesa, mantêm-se ainda muitos costumes da tradição feudal, herança do passado, como há a incorporação de uma moral da classe trabalhadora, a do futuro. A redução da ética à moral vigente é uma das mais destacadas expressões ideológicas e políticas da estrutura burguesa.

É o que comumente se chama “progresso moral”, que consiste na negação de velhos

valores, na conservação dialética de alguns ou na incorporação de novos valores, verificado tão somente sobre a base de um “progresso histórico-social” que condiciona esta negação, superação ou incorporação, fato que evidencia como a mudança e a sucessão de determinadas morais por outras, numa linha ascensional, tem suas raízes na mudança e sucessão de determinadas formações econômicas, sociais, políticas por outras. Diz ENGELS (1976, p. 78-79):

Assim, verificando que as três classes que constituem a sociedade moderna, que são a aristocracia feudal, a burguesia e o proletariado, possuem cada uma a sua moral particular, teremos, necessariamente, de concluir, que os homens, consciente ou inconscientemente, fazem derivar suas idéias morais, em última análise, das condições práticas em que se baseia a sua situação de classe, ou seja, das condições econômicas em que produzem e trocam os seus produtos.

Ao modificar essas relações mudam também as práticas morais dos homens, seus hábitos, seus princípios, suas normas de conduta. Historicamente, o princípio fundamental da classe dominante foi sempre o de defender as formas de propriedade imperantes na sociedade e, conseqüentemente, justificar atitudes de exploração do homem pelo homem. Por isso, a classe dominante trata de demonstrar a necessidade de sua existência e que a classe dependente necessita dela para a sua existência e sobrevivência. Na verdade, há um predomínio dos interesses materiais e espirituais por parte da classe dominante. Para MARX e ENGELS (2002, p. 48):

As idéias da classe dominante são as idéias dominantes de cada época; ou, dito em outros termos, a classe que exerce o poder material dominante na sociedade, é, ao mesmo tempo, seu poder espiritual dominante. A classe que tem em seu poder os meios para a produção material dispõe ao mesmo tempo dos meios para a produção espiritual; em razão disso, as idéias de quem carecem dos meios necessários para produzir espiritualmente, em geral estão subordinados à classe dominante [...].

Porém, em toda sociedade dividida em classes antagônicas, ao lado da classe dominante, com seus interesses comuns, que é de manter o seu poder material e espiritual, existe a classe dominada, caracterizada pela situação comum e também por interesses comuns, que luta pela sua emancipação. Na sociedade capitalista, a classe subordinada, a classe trabalhadora, luta não somente para se livrar de uma situação comum de classe, a situação de classe explorada, mas também por um interesse comum, que é o fim do antagonismo de classes e a emancipação humana. Por isso, a finalidade da “luta de classes” numa perspectiva socialista é a construção de uma sociedade sem classes. A dimensão revolucionária desta tese está na insubordinação da

classe trabalhadora à classe dominante, que reluta em consolidar, naturalizar, perpetuar a ordem sócio-econômico-cultural já estabelecida ao lado da imposição de seus princípios éticos e normas morais. Daí a atitude revolucionária de ENGELS (1976, p. 79):

Não estamos dispostos, pois, a deixar que nos imponham como lei eterna, definitiva e imutável, qualquer dogma de moral, sob o pretexto de que também o mundo moral tem os seus princípios permanentes, que se colocam acima da história e das diferenças existentes entre os povos. Pelo contrário, afirmamos que, até agora, todas as teorias morais foram, em última instância, produtos da situação econômica das sociedades em que foram formuladas. E, como até o dia de hoje a sociedade se desenvolveu sempre por antagonismos de classe, a moral foi também, sempre e forçosamente, uma moral de classe; nalguns casos, construída para justificar a hegemonia e os interesses da classe dominante, noutros, quando a classe oprimida se torna bastante poderosa para rebelar-se contra a classe opressora, a moral é constituída para defender e legitimar a rebelião e os interesses do futuro em geral, e da classe oprimida em particular [...] Uma evolução moral, em traços largos, da mesma forma no campo da moral, como nos demais ramos do conhecimento humano, sempre num estado de progresso, é o que nos parece indubitável.

É por isso que o socialismo marxista defende, como “moral do futuro, a moral da classe trabalhadora”, pois esta classe, pela sua consciência e ação, pode abolir a alienação humana, pois é a classe a vivê-la e a sofrê-la na sua forma mais perversa. Só a classe trabalhadora pode libertar a sociedade e o homem libertando-se a si próprio, criando novos valores. Isso se dá pela passagem de uma situação de submissão, de fraqueza para uma condição de sujeito, conhecedor de sua situação e de sua potencialidade de superação. Mas a classe trabalhadora não é identificada como um ser eticamente superior, mas aquela classe social que, elevada à desumanização mais extrema, tem uma missão histórica. Diz *A Sagrada Família*:

Não pode abolir as suas próprias condições de vida sem abolir *todas* as condições de vida inumanas da sociedade atual, o que resume a sua própria situação [...] Não se trata de saber que objetivo este ou aquele proletário, ou até o proletariado inteiro, tem momentaneamente. Trata-se de saber *o que é* o proletariado e o que ele será historicamente obrigado a fazer de acordo com este *ser* (MARX; ENGELS, 1976, p. 54-55).

É esta finalidade histórica do “possível” e do “necessário” que a classe trabalhadora se desperta para a luta constante, postulando assim a auto-emancipação e a emancipação da sociedade como um fim valioso. Portanto, não é pela moral que se poderá chegar à conquista da auto-emancipação, mas ela se constitui numa grande fonte de façanhas na sua construção. Como diz ENGELS (1976, p. 79):

Para se chegar à conquista de uma moral realmente humana, subtraída a todos os

antagonismos de classes ou mesmo à sua recordação, teremos, antes, de alcançar um tipo de sociedade na qual não somente se tenha abolido o antagonismo das classes, mas também tenha sido esse antagonismo, além de abolido, esquecido e afastado das práticas da vida.

E, se a história é um movimento de superação, então é preciso superar o egoísmo e o individualismo capitalista, onde reina a hostilidade, a indiferença dos homens entre si, onde há uma desavergonhada exploração humana por parte da classe dominante sobre os trabalhadores. A superação deste estado, como necessidade histórica, se dará no movimento revolucionário de fundamentação socialista, com a prática de novas relações sociais e produtivas. Diz ENGELS (1976, p. 265-266):

Então cessa a luta pela existência individual [...] As condições de vida que cercam ao homem e que até agora o dominavam passam, a partir desse instante, sob seu domínio e seu mando, e o homem, ao converter-se em dono e senhor de suas próprias relações sociais, se converte, pela primeira vez, em senhor consciente e efetivo da natureza.

O fundamento da ética marxista está intimamente imbricado com a visão sócio-econômico-cultural, na análise da relação homem-natureza-sociedade historicamente constituída. Daí a crítica e denúncia de toda forma de “alienação”, “reificação do homem” e “desumanização do homem e da sociedade”. Toda esta indignação, partindo da concreta situação de exploração da classe trabalhadora, mas conclamada à uma *práxis*, consciente e transformadora de uma realidade social inumana, constitui a crítica ética mais efetiva à sociedade capitalista.

Porém, indignação, revolta, denúncia, requer da classe trabalhadora, como agente de transformação social, enfrentamentos concretos, efetivos. Neste sentido, consideramos duas atitudes fundamentais, intimamente imbricadas. A primeira, a necessidade de adquirir uma consciência de classe e não se deixar iludir pelas concessões do capitalismo; a segunda, se utilizar de todos os meios necessários e possíveis, dentre eles a “violência revolucionária” como força criativa, como ação efetiva sobre a natureza e sobre a sociedade, para alcançar seu fim maior, a auto-emancipação e a emancipação humana.

Em relação à primeira atitude, é fundamental que o trabalhador tome consciência de sua condição concreta, efetiva e de que sua emancipação não se dará pela equiparação à classe capitalista. Isso porque a característica de sua classe não é como da classe antagonista, que subsiste, essencialmente, mediante a exploração do trabalho. O impulso revolucionário da classe trabalhadora parte do reconhecimento desta diferença e de sua missão histórica de produzir uma

sociedade livre da exploração do homem pelo homem. É o despertar dessa consciência transformadora e revolucionária que marca a diferença entre uma *classe-em-si* e uma *classe-para-si*.

Esta questão é fundamental do ponto de vista ético, porque toda a força da máquina de propaganda controlada pela classe dominante está dirigida no sentido de evitar o aparecimento dessa consciência. Esta tentativa da classe dominante de levar o trabalhador a ter uma “consciência falsa” faz parte da tática de camuflar, negar ou encobrir a efetiva condição e a real potencialidade da classe trabalhadora e de levá-la, mediante concessões, a pensar e agir de acordo com a classe dominante. Tal classe só faz concessões para desqualificar e desmobilizar o movimento ameaçador da classe dominada. Portanto, todas as táticas utilizadas pela classe dominante para dividir os trabalhadores não resolvem as contradições básicas do capitalismo:

O capitalismo só poderia sustentar-se indefinidamente concedendo à totalidade do proletariado a totalidade da soma da mais-valia dele arrancada e, nesse caso, naturalmente, tendo sido abandonado o motivo lucro, deixaria de existir o capitalismo. Como sistema, ela jamais poderá fugir, de forma definitiva, à contradição de depender, para sua existência ou para a defesa do que tem, daqueles que não são capitalistas (ASH, 1965, p. 167).

O que queremos afirmar é que há duas classes em situação e com interesses antagônicos; uma luta para se manter como classe dominante, exploradora, a outra, a classe trabalhadora, luta para sua auto-emancipação e emancipação humana. A classe capitalista só existe como exploração da classe trabalhadora. E neste antagonismo de classes que se dá a segunda atitude fundamental, ou seja, a atitude de luta, de “violência revolucionária”, no sentido de que a transição de uma sociedade dividida em classes para uma sociedade sem classes exige a modificação radical nas relações de produção, que supere as bases que sustentam a classe exploradora. Esta transformação não se dará por meio de convencimentos e alegações morais ou renúncia dos interesses da classe dominante, mas por meio da “luta de classes”, pois a classe dominante da sociedade capitalista é a classe que vive do lucro proporcionado pela extração da mais-valia da força de trabalho da classe trabalhadora. A existência mesma da classe capitalista impede, pela definição de sua essência, a possibilidade de convencê-la. O mesmo acontece com a classe trabalhadora, que continuaria sendo explorada, mesmo recebendo doações, concessões, como “inclusão subordinada” por parte da classe dominante. Não há como fugir da luta. Para ASH (1965, p. 168):

A caridade, na mais ampla escala, poderia mitigar algumas formas mais evidentes de miséria resultantes da exploração de classe, mas não modificaria fundamentalmente as relações entre as classes dominante e dependente. Ser capaz de abrir mãos dos bens é, em si, a expressão de uma posição especial na sociedade, e de um privilégio, por mais raramente que este seja exercido. Por outro lado, ser grato a esses presentes, que foram produzidos pelos próprios trabalhadores, só seria, do ponto de vista do proletariado, acrescentar a humilhação à injustiça.

É neste contexto que a questão da “violência revolucionária” se faz necessária. A luta para dar fim à exploração não é um mal necessário, mas um “meio necessário a serviço de um fim” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1977, p. 377). É lógico que a classe dominante vê a revolução a partir de um ponto de vista diferente. Há interesses opostos inconciliáveis no sentido de manter ou transformar o “estado atual das coisas”. Quando falamos de violência, a consideramos no sentido de transformação revolucionária, ou seja, a outra face da violência inerente à condição efetivamente existente. Para o marxismo, a violência revolucionária é um meio para se alcançar um fim, ou seja, uma sociedade sem classes, emancipada, livre da exploração do homem pelo homem. Afinal, como justificar os meios senão pelos fins? “Luta” e “violência revolucionária” da classe trabalhadora contra a exploração e a opressão capitalista são fundamentos da ética marxista. Marx, ao responder à sua filha Laura sobre o que é para ele a felicidade diz: “Lutar”. A luta consciente dos trabalhadores contra os exploradores significa “elevação” (*Erhebung*) humana. Diz LÊNIN (In. SHISKHIN, 1966, p. 219-220):

É claro que existe uma ética comunista [...]. Mas repudiamos toda a moral derivada de conceitos não-humanos e não-fundamentados em classes [...]. Dizemos que *nossa* moral é totalmente subordinada aos interesses da luta de classes do proletariado [...]. Nossa moral serve ao objetivo de ajudar a sociedade humana a ascender a um nível mais elevado e a livrar-se da exploração do trabalho.¹⁶

A violência não toma necessariamente a forma de prisão nem de punição corporal ou matança em massa, embora nenhum imperialismo jamais fosse capaz de evitar, por muito tempo, tais meios. Milhões de pessoas que vivem em um nível precário de subsistência, que passam fome, vivendo em estado de extrema pobreza, vítimas de conflitos bélicos, de extermínios étnicos, de terrorismo de estado, do desemprego estrutural, são também vítimas da violência. Mas este tipo de violência tende a ser esquecido pelas pregações pacifistas, que poupam sua

¹⁶ “É moral o que serve para destruir a antiga sociedade exploradora e para agrupar todos os trabalhadores, criadores da nova sociedade” (LÊNIN. In: SHISKHIN, 1966, p. 222).

indignação para os atos de brutalidade mais evidentes e para as represálias que eles provocam. O excesso de escrúpulos quanto à utilização da “violência revolucionária”, mais que uma desculpa para não agir, é uma atitude de conivência com a efetiva violência e injustiça existentes. As pregações pacifistas que não especificam a base da violência nas contradições do capitalismo, onde tantos indivíduos humanos vivem em condição de opressão econômica intolerável, estão, na verdade, servindo aos interesses de uma classe exploradora. Diz SANFELICE (In: LOMBARDI; GOERGEN, 2005, p. 134):

A ação da violência como meio e não como fim sempre esteve presente na história. Por meio dela os homens fizeram grandes transformações qualitativas nas suas relações, e o reconhecimento dessas práticas objetivas não significam fazer uma apologia da violência, mas sim reconhecer o seu lugar na história. Isso, entretanto, não se coaduna com as teses fundamentais de uma ética que, abstratamente, condena a violência e a ignora completamente, ou seja, a ignora no comportamento moral cotidiano.

A compreensão que a finalidade revolucionária exige meios revolucionários se constitui, para a classe trabalhadora, na motivação que a impele lutar na superação do modo de produção capitalista e na construção de novas relações sociais. O marxismo como um programa de ação para se lançar a base econômica de uma sociedade na qual os indivíduos humanos tenham a liberdade para desenvolver seu potencial cooperativo, entra, necessariamente, em conflito com o modo de produção capitalista, e seus fundamentos e práticas exploratórias. A história é feita pelos homens, na busca de seus fins almejados, com meios adequados para este intento. Mas, como os fins também condicionam os meios de alcançá-los, o marxismo jamais diria que todos os meios podem ser empregados.

Devemos, então, numa forma dialética de pensar, aceitar que é possível trabalharmos com a idéia de uma violência legítima, ou seja, a violência que venha a se instituir como necessária à superação da violência estrutural estabelecida. A violência que nega a violência. A violência que nega a si mesma. Não se trata, também aqui, de absolutizar a violência, ou de transformá-la numa opção exclusiva de superação da sociedade estruturalmente violenta, mas de reconhecer que ela é uma alternativa. Temos que violentar a educação, as condições de trabalho e a moral burguesa vigente, para que possamos construir outro estatuto de princípios éticos, visando a uma sociedade superior à atual. A violência, então revolucionária, poderá ser física, como na sua forma mais visível, ou não (SANFELICE. In: LOMBARDI; GOERGEN, 2005, p. 134).

Numa sociedade dividida em classes antagônicas, é pela luta que se estabelece sua manutenção ou transformação. O marxismo não é messiânico, ou seja, não fomenta esperanças de

que se os homens aguardarem pacientemente a sociedade algum dia se tornará livre. Também não retrata em cores vivas uma nova sociedade, que é possível, sem a luta e o esforço de construí-la sobre princípios sólidos. O que o marxismo mostra é o mecanismo real da transformação social, ou seja, é uma *praxis* social, ou no dizer de SÁNCHEZ VÁZQUEZ (1977, p. 377), “uma atividade prática revolucionária que implica na destruição de uma determinada ordem social, para instaurar ou criar uma nova estrutura social”.

Enfim, não pode haver qualquer discurso ético significativo com base na premissa de que "não há alternativa" para o que está aí constituído, pois a ética se refere também à avaliação e justificativa de objetivos que os indivíduos e grupos sociais postulam implementar para a sua vida e sociedade. Nisto entendemos em que consiste a concepção dialética e revolucionária da ética socialista. No dizer de SAVIANI (2002, p. 226):

O novo, o ainda não totalmente efetivado, surge do velho. A sociedade nova é forjada a partir desta que está aí. Acontece que, sendo contraditória, a sociedade existente traz em seu bojo as forças do novo e as forças do velho em choque. Enquanto uma tem interesse em perpetuar a dominação, a outra tem interesse em superar e se libertar do modelo dominante. E tal libertação aponta para a justificação e criação de um novo tipo de sociedade.

Assim, queremos mais uma vez realçar que a investigação acerca dos fundamentos da ética marxista não pode ser considerada um substituto, mas é uma crítica radical da estrutura sócio-econômico-cultural da alienante realidade social. A busca de alternativas viáveis, dentre elas a “violência revolucionária”, que supere o modo de produção capitalista, sem a qual o projeto socialista é sem sentido, além de uma questão teórica, é uma questão prática. O papel de uma prática moral humanizada e humanizadora e de uma análise ética radical são fundamentais para a efetivação desse projeto, pois, a moral é a relação objetiva do indivíduo com a sua espécie, com a sua circunstância social e com suas possibilidades concretas de realização humana.

Por isso, continuamos a defender a tese de que a ética marxista é uma crítica radical à lógica, à especificidade do modo de produção capitalista, garantido pela opressão e exploração e, por isso, a necessidade de ser enfrentado, desmascarado, superado nos seus fundamentos políticos, nos seus constituintes ideológicos, na sua ética cínica, nos seus disparates sociais. Daí que, a indignação, a crítica radical, o efetivo enfrentamento e superação das relações sociais desumanizantes do modo de produção capitalista, como possibilidade para cada indivíduo humano ter controle consciente da produção e reprodução material da vida. Por isso, a ética

marxista é uma *práxis* e, por isso, não pode existir sem uma possibilidade de realização prática; ela só pode ser tomada da unidade entre o ser e a consciência do movimento humano que se transforma a si mesmo e transforma a sociedade. É aqui que se dá também o processo de “superação do estado atual das coisas” e construção da nova sociedade, na afirmação marxiana da liberdade, interpretada como “desenvolvimento pleno e livre de cada indivíduo”.

Nosso desafio se funda na tese marxiana de que “a humanidade só se propõe as tarefas que pode resolver” e, por isso é necessário que “os homens tomem consciência desse desafio e o conduzam até o fim”. Neste sentido, nos sentimos desafiados a mergulhar no pensamento de Marx, para compreendermos sua atualidade, potencialidade e vitalidade, assim como a compreensão do movimento e desenvolvimento da sociedade atual, como condição de possibilidade e necessidade de uma efetiva intervenção transformadora. É o que procuraremos fazer no próximo capítulo.

CAPÍTULO II

A CRÍTICA MARXISTA À TRADIÇÃO FILOSÓFICA BURGUESA E O PROJETO POLÍTICO DE UM HUMANISMO REVOLUCIONÁRIO

“O que é o homem? É esta a primeira e principal pergunta da filosofia. [...] Se observarmos bem, veremos que – ao colocarmos a pergunta ‘o que é o homem’ – queremos dizer: o que o homem pode tornar, isto é, se o homem pode controlar seu próprio destino, se ele pode ‘se fazer’, se ele pode criar sua própria vida. Digamos, portanto, que o homem é um processo, precisamente o processo de seus atos. Observando ainda melhor, a própria pergunta ‘o que é o homem’, não é uma pergunta abstrata ou ‘objetiva’. Ela nasce do fato de termos refletido sobre nós mesmos e sobre os outros; e de querermos saber, de acordo como que vimos e refletimos, aquilo que somos, aquilo que podemos ser, se realmente – e dentro de que limites – somos ‘criadores de nós mesmos’, da nossa vida, do nosso destino. E nós queremos saber isso ‘hoje’, nas condições de hoje, e não de uma vida qualquer e de um homem qualquer”. (Antonio Gramsci)

Este capítulo se configura na investigação da filosofia humanista marxista e defesa de sua atualidade e vitalidade crítica frente à materialidade do capitalismo. O objetivo geral do capítulo é responder a uma pergunta fundamental: Qual a potencialidade sensibilizatória e revolucionária da filosofia marxista? Qual a sua visão de homem, de sociedade, de história? Assim, este capítulo fundamenta a análise sócio-econômico-cultural e ética que fizemos no primeiro capítulo, pois, do ponto de vista marxista, toda análise material e espiritual se fundamenta numa visão de homem, de sociedade, de história.

Por isso, defendemos a atualidade e a potencialidade da filosofia crítico-humanista de

Marx, como único espaço, hoje, capaz de fazer a crítica radical a toda forma de “desumanização do homem”, “desumanização da sociedade”, “produção destrutiva da natureza”, enfim, o seu confronto com grandes questões que intrigam e põe em perigo a própria existência do homem e do mundo. Para fundamentar tal vitalidade analisaremos e defendemos a preocupação de Marx e Engels que, nos seus escritos, demonstram o seu caráter intrinsecamente revolucionário de visão do homem, da sociedade, da história.

Consideramos a *praxis* e a *alienação*¹⁷ e sua superação (*Aufhebung*) os eixos fundamentais da análise marxiana do homem. A *praxis* como expressão da consciência e ação interventivas do homem histórico-social, dentro de um sistema sócio-econômico-cultural determinado, nos leva hoje a questionamentos e novas atitudes em relação à natureza, às formas e relações de produção, às relações humanas. Porém, não o homem abstrato, como na filosofia materialista contemplativa feuerbachiana e do idealismo hegeliano, mas o homem concreto. Neste sentido, a nossa análise defende como sujeito revolucionário o homem que pertence à classe trabalhadora, que efetivamente está em condição alienada, mas tem em si a potencialidade superadora da alienação.

Por isso, o procedimento que seguiremos neste capítulo não será somente de análise crítica ou desmascaramento de todas as formas de alienação humana, todas elas causadas pela alienação econômica. A filosofia crítica marxiana, integrada com sua visão sociologia científica, é pautada pela análise, constatação e superação de todo tipo de alienação, como condição necessária no processo de construção da sociedade socialista e comunista, como deixou claro o próprio Marx nos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844* como “a superação (*Aufhebung*) positiva da *propriedade privada capitalista* [...] de todo estranhamento (*Entfremdung*) [...] o retorno do homem à sua existência *humana*, isto é, *social*”.

¹⁷ A análise da questão da “alienação” faz parte essencial e, por isso, é uma constante na nossa pesquisa. Daí a necessidade de um esclarecimento terminológico-conceitual entre “alienação” (*Entäusserung*) e “alienação” como “estranhamento” (*Entfremdung*), pois são termos que, mesmo interligados, ocupam lugares distintos no sistema de Marx. *Entäusserung* significa *remeter para fora, passar de um estado a outro qualitativamente distinto*. Enfim, significa *exteriorização, manifestação*, movimento de *objetivação humana* no trabalho, por meio de um produto resultante de sua criação subjetiva. *Entfremdung*, ao contrário, é *objeção socioeconômica à realização humana*, é “estranhamento”, “perda de si”, “alheamento”, “apropriado por outro”, na medida em que veio, historicamente, determinar o conteúdo do conjunto das exteriorizações através da apropriação do trabalho, assim como da determinação dessa apropriação pelo advento da propriedade privada capitalista. Portanto, mesmo que as “exteriorizações” apareçam no interior do “estranhamento”, quando falamos de “alienação” no nosso texto, queremos falar explicitamente de “estranhamento” no sentido de *Entfremdung*. Cf. RANIERI, Jesus. *Apresentação*. In: MARX, 2004, pp. 15-16. Seguimos, ao longo do nosso texto a tradução dos **Manuscritos-Econômicos Filósoficos**, feita por Jesus Ranieri, editada pela Boitempo, 2004.

1. O homem efetivo e concreto como elemento fundamental da filosofia marxista.

A trajetória filosófica e o percurso político de Marx formam a dinamicidade fecunda de sua cosmovisão original, que influenciou decisivamente a história da humanidade. Ao fazer a síntese do pensamento filosófico alemão, da filosofia política francesa e da economia clássica inglesa, em profunda integração à sua militância prática junto à classe trabalhadora, numa construção filosófica, metodológica e política gigantesca, o que vem a constituir-se como uma das mais vigorosas tradições filosóficas e teorias revolucionárias da humanidade, Marx, no dizer de Florestan Fernandes é “o único pensador moderno que não envelheceu, por ser intrinsecamente radical e revolucionário”.

Sua filosofia resgata a original doutrina humanista da dinamicidade de Protágoras “do homem como a medida de todas as coisas”, conceito que determina sua compreensão materialista e histórica. Marx e os pensadores que seguiram sua interpretação e metodologia de análise crítico-filosófico-política construíram a “concepção dialética da história”, que se tornou talvez, na última grande constituição sistêmica filosófico-moderna de análise do mundo, percebendo-o na trama de suas correlações e contradições e não como uma descrição singular ou linear dos fenômenos sociais. A afirmação fundante sobre a base histórico-ontológica da dialética ainda permanece como horizonte:

A primeira condição de toda a história humana é, naturalmente, a existência de seres humanos vivos. A primeira situação a constatar é, portanto, a constituição corporal desses indivíduos e as relações que ela gera entre eles e o restante da natureza. [...] Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a *produzir* seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal (MARX; ENGELS, 2002, p. 10-11).

Esta premissa, de ordem conceitual e história, fundamenta a interpretação de que:

Indivíduos determinados com atividade produtiva segundo um modo determinado entram em relações sociais e políticas determinadas. Em cada caso isolado, a observação empírica deve mostrar nos fatos, e sem nenhuma especulação nem mistificação, a ligação entre a estrutura social e política e a produção. [...] A produção das idéias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens. [...] São os homens que produzem suas representações, suas idéias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por

um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente; e o ser dos homens é o seu processo de vida real (MARX; ENGELS, 2002, p. 18-19).

A filosofia marxista se fundamenta na contradição, no conflito, na negação da negação, na ontologia da imanência, na história, na mediação política, na análise crítica da relação homem-natureza-sociedade em contraposição a toda filosofia especulativa, transcendental, de análise e explicação linear, idealista. Ou seja, o materialismo dialético, na sua dinamicidade que privilegia as relações, o predomínio do material sobre as idéias, contrapõe à concepção metafísica, que se fundamenta na análise de individualidades e essências.

O que queremos aqui não é fazer uma apologia banal do pensamento marxista, mas considerar o seu modo rigoroso de analisar as questões que afetam as relações sociais e a sua dinâmica revolucionária no sentido de desfiar toda forma de desumanização e propor ações transformadoras. Isto faz com que o humanismo-crítico marxista seja sempre atual, não dogmático e nem reducionista. A tradição dialética mesma nos lembra que uma visão de mundo e uma concepção teórico-política só encontram superação pela sua realização e não pela sua frustração. A dialética, como o movimento da relação do todo com as partes e destas entre seus contrários, não permite um raciocínio linear, fragmentado, idealista, entre a visão do mundo, o conhecimento do real, e a intervenção e transformação da sociedade. GOLDMAN (1991, p. 6) sintetiza esta questão, dizendo:

O pensamento dialético afirma [...], que nunca há pontos de partida absolutamente certos, nem problemas definitivamente resolvidos; afirma que o pensamento nunca avança em linha reta, pois toda verdade parcial só assume sua verdadeira significação por seu lugar no conjunto, da mesma forma que o conjunto só pode ser conhecido pelo progresso no conhecimento das verdades parciais. A marcha do conhecimento aparece assim como a perpétua oscilação entre as partes e o todo, que se devem esclarecer mutuamente.

Neste sentido, concebemos o recurso à filosofia como algo essencial, visto que entendemos a filosofia como uma atitude histórica de análise das questões que totalizam as relações do indivíduo humano frente ao seu tempo e seu mundo. Não se trata de uma investigação sobre a objetividade do pensamento somente, mas sim a exigência de que toda filosofia seja uma resposta do homem aos grandes problemas de cada época, da condição humana e suas contradições, como ser, consciência e ação. O pensamento filosófico, deste modo, torna-se

também uma antropologia radical, visto que busca dar ao homem a consciência de si e de sua ação histórica. Neste sentido, GOLDMAN (1991, p. 20.52) nos orienta à dialeticidade entre a compreensão dos indivíduos sobre seu tempo e a visão de mundo de cada época:

Uma visão de mundo é precisamente esse conjunto de aspirações, de sentimento e de idéias que reúne membros de um grupo (mais freqüentemente, de uma classe social) e os opõe aos outros grupos.

A filosofia é uma tentativa de resposta conceitual aos problemas humanos fundamentais tal com estes se apresentam em certa época numa determinada sociedade.

Esta visão de totalidade, a partir da efetiva condição e situação de exploração dos trabalhadores, é que caracteriza a filosofia humanista marxista. Tal humanismo tornou-se uma das mais vigorosas filosofias ao trazer, para a vida prática e concreta, a necessidade da ação como forma de transformar o estado atual das coisas e fazer nele a constituição dos grandes anseios existenciais e sociais humanos. Por isso, o marxismo é o verdadeiro humanismo, um *humanismo radical*, pela sua fundamentação teórica e sua relação orgânica com a ação transformadora. Neste sentido, sua potencialidade teórico-prática não se constitui apenas uma atração consoladora para os oprimidos e explorados, mas a possibilidade efetiva de superação prática dos obstáculos no seu processo de emancipação. Diz GOLDMAN (1991, p. 33):

O humanismo materialista e dialético afirma assim como valor supremo a realização histórica de uma comunidade humana autêntica, que só pode existir entre homens inteiramente livres, comunidade que pressupõe a supressão de todos os entraves sociais, jurídicos e econômicos à liberdade individual, a supressão das classes sociais e da exploração.

O marxismo é uma filosofia humanista, fundamentada em uma concepção ampla de liberdade, elabora uma perspectiva de ação comum, racional e política, dos homens entre si e destes com a natureza, a fim de discutir, intervir no processo de transformação da realidade opressora e superar todas as formas de desumanização das relações sociais. Esta filosofia é humanista, porque ao mesmo tempo em que traduz num conjunto orgânico de concepções e significações, exige uma atitude prática diante da existência concreta dos indivíduos humanos. Daí ser o marxismo um *humanismo real*, não idealista ou espiritualista, pois tem como ponto de partida não o homem abstrato, mas o indivíduo humano concreto, síntese das múltiplas determinações sociais. Somente tal humanismo possibilita uma visão de mundo, uma concepção social coerente com uma visão de homem real. Diz SCHAFF (1967, p. 186-187):

Não somente como ponto de partida, mas também senhor do seu destino, criador do seu mundo e de si próprio. Só um humanismo que nega a ingerência de forças acima do homem pode ser considerado como completamente conseqüente. É o único possível humanismo *sensu proprio*.

Partindo de indivíduos reais que fazem parte de classes sociais realmente existentes, o marxismo chega à descoberta da classe trabalhadora e de sua condição de desumanização no modo de produção capitalista. Porém, juntamente com a análise crítica de tal situação, o humanismo marxista descobre a missão específica da classe trabalhadora, ou seja, sua luta para se livrar de toda forma de exploração, a superação da sociedade baseada no antagonismo de classes e a total emancipação humana. A superação das formas da exploração humana constitui o cerne do humanismo marxista.

Consideramos a potencialidade sensibilizatória do marxismo como “único possível humanismo *sensu proprio*”, por possibilitar uma discussão e uma ação intrinsecamente revolucionárias. A cepa do marxismo está viva. As propostas do socialismo, mais do que nunca, estão vivas. Há um apelo humanista no marxismo. No “Prefácio à edição brasileira” da obra de Mário Manacorda, referindo-se a Sartre, diz SAVIANI (1996, p. IX-X):

Costumo dizer que é preciso que consideremos mais seriamente a afirmação de Sartre – que não era marxista – segundo a qual o marxismo é a filosofia viva e insuperável de nossos tempos. Considera ele que ‘um argumento antimarxista não é mais que o rejuvenescimento aparente de uma idéia pré-marxista. Uma pretensa superação do marxismo será, no pior dos casos, mais que uma volta ao pré-marxismo e, no melhor, a redescoberta de um pensamento já contido na idéia que se acredita superar’ (Sartre, *Crítica da Razão Dialética*, Buenos Aires, Losada, 1963, p. 18). Esta idéia de Sartre se ancora na consideração de que uma filosofia é viva enquanto expressa a problemática própria da época que a suscitou e é insuperável enquanto o momento histórico de que é expressão não tiver sido superado. Ora, os problemas postos pelo marxismo são os problemas fundamentais da sociedade capitalista e enquanto estes problemas não forem resolvidos/superados não se pode falar que o marxismo terá sido superado.

Com esta afirmação queremos demonstrar que não comungamos com as teses derrotistas da superação ou anacronismo dos conceitos do marxismo e que, ao contrário, defendemos sua rigorosa revitalização, necessária para se compreender e encaminhar interpretações e ações humanizadoras nos tempos atuais. O marxismo é a construção de uma tradição de crítica e de polêmica que atesta a sua presença viva na história. É um instrumento de desvendamento das contradições burguesas e suas funções mistificadoras e, ao mesmo tempo, a inspiração de complexos simbólicos universalistas que estimulem a realização de ideais efetivamente humanos

e altruístas. Na continuidade da citação anterior, diz SAVIANI (1996, p. X):

Daí que a vitalidade do marxismo se expressa não apenas pela persistência dos problemas por ele formulados, mas também por sua capacidade de exercer a crítica tanto externamente, isto é, em relação à sociedade burguesa à qual se contrapõe, quanto internamente, quer dizer, em relação às diferentes apropriações de Marx e do marxismo efetuadas por aqueles que se definem como marxistas.

Uma questão que tem provocado uma longa discussão e que é fundamental para a qualificação da vitalidade do marxismo hoje é a questão se há ou não uma “antropologia filosófica” ou uma “filosofia do homem” em Marx. Ao lado desta questão há a discussão da continuidade ou ruptura na obra de Marx, um “Marx jovem”, mais filosófico e depois um “Marx maduro”, científico. Nesta discussão se posicionaram muitos pensadores, marxistas e não marxistas. Sem pretender esgotar a discussão, que continua ainda hoje, fundamentamos nossa posição na análise e compreensão dos próprios textos de Marx e Engels e também na análise de tantos pensadores e estudiosos do marxismo.

Karel Kosik ao analisar a questão do “antropologismo e do cientificismo”, que historicamente tem sido antagônica, defende que, em Marx não há tal antagonismo, pois mesmo que seja supérflua a denominação “filosofia do homem”, ele não se preocupa em analisar o homem abstrato, de maneira especulativa, mas analisa o homem concreto e sua posição no universo, como “sujeito de vida e de ação”. Parte-se de uma determinada concepção do homem, a visão do homem na sua totalidade, como ser de *práxis*. Diz KOSIK (1976, p. 229):

Um ser, com a sua existência – que é a *práxis* – [...] não se reproduz somente a realidade humano-social; reproduz-se espiritualmente também a realidade na sua totalidade. O homem existe na totalidade do mundo, mas a esta totalidade pertence também o homem com a sua faculdade de reproduzir espiritualmente a totalidade do mundo.¹⁸

Para Kosik, é com a *práxis* que se supera o antagonismo na interpretação do marxismo. Homem e natureza, sociedade e história encontram na *práxis* sua explicação sem ter que recorrer à unilateralidade do cientificismo ou do antropologismo, pois o dualismo do homem e natureza, de liberdade e necessidade, de antropologismo e cientificismo não pode ser superado sobre o

¹⁸ “A *praxis* na sua essência e universalidade é a revelação do segredo do homem como ser ontocriativo, como ser que *cria* a realidade (humano-social) e que, *portanto*, compreende a realidade (humana e não-humana, a realidade na sua totalidade). A *praxis* do homem não é a atividade prática contraposta à teoria; é determinação da existência humana como *elaboração* da realidade” (KOSIK, 1976 p. 202).

ponto de vista da consciência ou da matéria, mas somente sobre a base da *práxis*, como articuladora do homem na sua totalidade.

Para outro pensador, Adam Schaff, a questão do homem está tanto no centro da concepção filosófica de Marx quando no núcleo da sua análise sócio-econômico e política da sociedade capitalista. Ele polemiza contra o marxismo tradicional, como o de Kautsky e Rosa Luxemburgo, que consideravam Marx “qualquer outra coisa, menos um filósofo” e também a mentalidade stalinista, por ter aniquilado, por exemplo, a liberdade individual e tudo aquilo que Marx considerava como fundamental para a realização de um indivíduo total. Para SCHAFF (1967, p. 5) “os problemas do ser humano e da filosofia do homem só apareceram, de forma clara e sistemática, entre os corifeus da idéia marxista, somente em Gramsci...”. Segundo ele, é impossível separar a concepção marxista do homem da transformação social e política da realidade social. Assim se explica a estreita vinculação entre filosofia do homem e sociologia no pensamento de Marx:

Mencionamos, antes, duas conseqüências resultantes da filosofia antropológica do jovem Marx: a aceitação do comunismo e a concentração dos esforços criativos sobre a análise da anatomia da sociedade burguesa. Havia, ainda, no entanto uma terceira conseqüência - o fato de que Marx abandonou a problemática do indivíduo humano, concentrando sua atenção na análise dos movimentos sociais das massas. Pode parecer paradoxal, porém esta transição da antropologia filosófica para a sociologia, além de um resultado lógico dos interesses antropológicos de Marx, significa o seu aprofundamento (SCHAFF, 1967, p. 32).

Um outro ponto importante é a discussão sobre a unidade ou não do pensamento de Marx, a relação entre a filosofia e a economia. Apesar de ser um assunto polêmico, podemos encontrar em muitos pensadores argumentos que ratificam tal unidade. Um deles é Herbert Marcuse, que relaciona expressamente a teoria da alienação nos *Manuscritos* de 1844 com problemas semelhantes d’*O Capital*:

Os escritos mais antigos de Marx constituem a primeira constatação explícita do processo da reificação (*Verdinglichung*) pelo qual a sociedade capitalista faz com que as relações pessoais entre os homens tomem a forma de relações objetivas entre as coisas. Marx expõe este processo no *Capital* como o ‘Fetichismo das Mercadorias’ (MARCUSE, 1988, p. 257).

Esse posicionamento não quer dizer que a discussão d’*O Capital* se limita a repetir as idéias expostas nos *Manuscritos* de 1844, como também não se trata de contrapor o “Marx

jovem” ao “Marx maduro” por preferir o primeiro e rechaçar qualquer aspecto revolucionário do segundo. Pelo contrário, pretende demonstrar o caráter revolucionário em ambas as fases de seu pensamento, ainda que busca a chave para a interpretação das obras econômicas na filosofia marxista dos primeiros escritos. Por exemplo, a questão da *supra-sunção da propriedade privada capitalista* não constitui o objetivo último de Marx, mas, tão somente um meio para a superação da alienação e a emancipação humana:

A alienação tomou sua forma mais universal na instituição da propriedade privada capitalista; a reparação virá com a abolição da propriedade privada capitalista. É de maior importância assinalar que Marx concebia a abolição da propriedade privada capitalista inteiramente como um meio para a abolição do trabalho alienado, e não como um fim em si (MARCUSE, 1988, p. 260).

Como Kosik, Marcuse acentua a importância da *praxis* como característica definidora do homem. *Praxis* no sentido de atividade livre, universal, criativa e autocriativa, por meio do qual o homem produz, e transforma seu mundo humano e histórico e a si mesmo. Porém, para Marx a *praxis* não tem somente este caráter positivo, pois o trabalhador na sociedade capitalista exerce sua *praxis* de forma negativa devido à sua situação de produtor alienado e, por isso, seu ser humano se encontra radicalmente deformado. A crítica a toda forma de “desumanização do homem”, assim como todo processo de sua superação é feita por Marx nos seus escritos. Por isso, o estudo da *alienação* (estranhamento) desemboca na exigência de uma transformação revolucionária na sociedade presente. Nos escritos de Marx há uma clara imbricação entre a transformação social, econômica e o desenvolvimento pleno do indivíduo, quer dizer, os interesses comuns e particulares se fundem num único objetivo. Por isso que, no processo de construção do socialismo, não pode haver mutilação do desenvolvimento pleno e da liberdade dos indivíduos, assim como acontece com a alienação capitalista.

Marcuse, mesmo valorizando as “obras da juventude” de Marx, diz que “não se deve dar uma importância excessiva” a tais escritos, pois eles constituem apenas uma etapa do seu pensamento (cf. MARCUSE, 1988, p. 269). E que as tendências fundamentais dos *Manuscritos* de 1844 e da *A ideologia alemã* estão presentes nos seus escritos posteriores, onde também está claro o permanente humanismo de Marx, como, por exemplo, a *Crítica do Programa de Gotha*, de 1875:

A idéia de Marx de uma sociedade racional implica a existência de uma ordem em que o princípio da organização social não seja a universalidade do trabalho, mas a satisfação universal de todas as potencialidades individuais que

constituem o princípio da organização social. Ele contempla uma sociedade que dá a cada um, não segundo seu trabalho, mas segundo suas necessidades (MARCUSE, 1988, p. 269).

Esta descrição do , própria da *Crítica do Programa de Gotha*, esclarece alguns elementos nos *Manuscritos* de 1844. Daí que, se não se deve dar a esses primeiros escritos uma importância excessiva, porém eles são imprescindíveis para a compreensão posterior de Marx. São nas análises econômicas e históricas que Marx descobre os condicionamentos da alienação humana e projeta os meios para superá-la. Com seu estudo do capitalismo, ele não abandona o tema da alienação e do “homem novo”, mas os aprofunda. Conclusões parecidas encontramos também em Roger Garaudy, que defende o “ideal revolucionário” de Marx nos seus escritos, mesmo que tal identidade de conteúdo revolucionário seja acompanhada de uma “evolução paulatina”, não de ruptura, mas de aprofundamento nas expressões categoriais, nos conhecimentos sociológicos e econômicos e no ideário político. Diz GARAUDY (1968, p. 243-244):

A orientação fundamental humanista do pensamento de Marx não é menos poderosa em *O Capital* que nos *Manuscritos* de 1844. Desde estes últimos até *O Capital*, passando pela *Ideologia alemã* e os *Grundrisse*, Marx não abandona em nenhum momento a análise fundamental da alienação humana; porém, transforma uma descrição da alienação em termos freqüentemente, todavia especulativos em um estudo científico de seus fundamentos objetivos no sistema de produção capitalista, que fetichiza as realidades econômicas.

Um outro autor que se destaca nesta discussão é Erich Fromm, que encontra nos primeiros escritos de Marx elementos que fazem parte do seu pensamento. No Prefácio de *Conceito Marxista do homem*, apresenta a filosofia de Marx como “um protesto contra a alienação do homem, a perda de si mesmo e sua transformação em objeto” (FROMM, 1962, p. 7). Marx considera o homem, antes de tudo, como membro de uma sociedade e de uma classe, como um ser cuja realização ou não realização depende do tipo de sociedade na qual se encontra. A filosofia marxista postula a transformação radical de toda sociedade que impede que o homem realize suas “possibilidades” e “potencialidades”. Esta versão da filosofia marxista condiciona a interpretação de Fromm e ele considera que tais pensamentos se encontram expostos mais nitidamente nos primeiros escritos. Diz FROMM (1962, p. 7-8):

Para a filosofia marxista, que encontrou sua expressão mais eloqüente nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, o problema central é a da existência do homem individual real, que é aquilo que ele faz, de cuja ‘natureza’ desabrocha e se revela na História.

Para Fromm, assim como para Marcuse, os primeiros escritos de Marx, em especial, os *Manuscritos* de 1844, são a melhor síntese em favor do humanismo marxista. Para Fromm, o socialismo é a única possibilidade e alternativa autêntica do futuro do mundo. E para que tal humanismo tenha credibilidade política é necessário resgatar aquilo que é a sua verdadeira preocupação, o projeto de Marx:

Libertar o homem da pressão das necessidades econômicas, de modo a poder ser completamente humano; que Marx está fundamentalmente interessado na emancipação do homem como indivíduo, na superação da alienação, na restauração da capacidade dele para relacionar-se inteiramente com seus semelhantes e com a natureza (FROMM, 1962, p. 16).

Marx, nos *Manuscritos* de 1844, é explícito nas suas constatações e críticas em relação à condição concreta “desumana” do trabalhador “à condição de mercadoria e à da mais miserável mercadoria” (MARX, 2004, p. 79). O que queremos dizer com isso é que, certas questões, que discutimos hoje, foram discutidas tanto nos chamados “escritos da juventude” como nos “escritos da maturidade” de Marx. Por exemplo, a dicotomia entre “ser” e “ter” que marca a alienação essencial do homem contemporâneo já fora sistematizada por Marx. O próprio conceito de “alienação” tem ainda uma vitalidade ampla para avaliar as condições de “desumanização do mundo”, determinado pelo poder do capital. As condições materiais de trabalho, marcadas pela exploração que, longe de ter libertado o homem, ampliam seus tentáculos na direção de reificá-lo, transformá-lo em coisa,¹⁹ mercadoria, submetendo sua capacidade criadora aos ditames da escravidão do cotidiano exploratório e mecânico. Relações de rudeza e torpor são duramente denunciadas por Marx, continuam marcando a vida contemporânea. Os homens continuam vivendo alienados de si e de sua possibilidade de plenitude.

Esta diversidade de posições que argumentam e defendem uma visão de totalidade na análise de Marx, legitima aquilo que está implícito na preocupação deste pensador no sentido de investigar as relações entre o homem, a natureza, a sociedade. Esta visão de totalidade é que dá os contornos de sua filosofia humanista. É uma filosofia fecunda para uma investigação qualificada da condição do homem e de sua possibilidade histórica. Daí porque consideramos o

¹⁹ “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 mercadoria cria. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral” (MARX, 2004, p. 80).

marxismo, sua atitude, método, como uma filosofia do homem. Neste sentido, diz NUNES (1996, p. 52):

E a dialética nos possibilita, no tempo de hoje, fazer uma análise crítica, radical, de totalidade e dizer abertamente a condição de dilaceramento da condição humana na crise da modernidade burguesa. Daí, a ousadia teórica de inverter a ordem dos discursos e resignificar os valores. O homem é que humaniza o mundo natural, não é por ele determinado. Ao humanizar a natureza converte-se na própria natureza e assume a sua evolução, tomando consciência de si, porque não é apenas uma parte da natureza, de onde estranhou, mas é por excelência o ser que a instaura, significa e reconhece, desenvolvendo e transformando-a ao mesmo tempo em que se transforma e se desenvolve continuamente.

É aqui que entra o recurso da dialética marxista, que nos leva a entender a natureza humanista desta filosofia e sua implicação na análise e intervenção do homem na natureza e na sociedade. A dialética apreende o ser, o saber e o fazer do homem, em suma, ela define, em sua provisoriidade, a essência humana, dinâmica e mutável, ao mesmo tempo em que caracteriza o esforço do homem em saber; e torna-se exigência de seu fazer político. Já Marx deixava bem claro que não pretendia criar ou construir uma heurística messiânica, mas uma forma de apreensão dos dinamismos da realidade:

O método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é de *modo nenhum* o processo da gênese do próprio concreto (MARX, 2000, p. 40).

É fundamental que se compreenda a relação da teoria com a prática para não se proceder a uma negação da própria dialética. A realidade mesma do mundo e das coisas, constituídas como dados materiais e sensíveis do mundo, são maiores que o que delas se possa saber ou dizer. A dialética mantém a tensão entre o “saber” e o “ser” das coisas articuladas pelo “fazer” do homem. A acentuação da dialética como um referencial essencialmente teórico, que não tivesse raízes constitutivas na concretude da vida material, daria forma a um “positivismo dialético” ou uma concepção positivista da dialética, linear e caricata, que seria um contra-senso histórico e filosófico. Ao mesmo tempo, extrair da concepção dialética o papel reservado à teoria seria transformá-la num rigoroso pragmatismo, opaco, confuso, um saber amorfo ou um conjunto de princípios de ação desconexos que em nada alterariam o curso da dialética nem da natureza nem da própria sociedade. Marx apontava esta tensão entre a universalidade e subjetividade, entre as condições materiais objetivas, posta pela sociedade e pelos determinados modos de produção e a

perspectiva de uma essência humana construída em tais relações de poder:

O homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total. Cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade *humana*; seu comportamento para com o objeto é o acionamento da objetividade humana [...] *eficiência* humana e *sofrimento* humano, pois o sofrimento, humanamente apreendido, é a autofruição do ser humano (MARX, 2004, p. 108).

Esta potencialidade de unir a teoria e a prática em interdependências fundamenta o caráter crítico da filosofia marxista. Como filosofia, busca apresentar de maneira racional e conceitual os principais questionamentos sobre a vida humana, pessoal e social contemporânea, e como crítica insere-se na longa tradição teórica da filosofia de fundar o conhecimento e a experiência sob novas relações e novos valores. Não é uma exegese da linguagem nem uma heurística da razão, mas a busca de compreender as coisas na sua totalidade. Sua tarefa crítica consiste em desmascarar toda e qualquer alienação que pese sobre a realidade e a consciência do homem. A consciência não se torna, para esta filosofia crítica, algo distanciado e separado do mundo, ela dá-se no embate com o mundo prático, efetivo, engendra-se nele para nele existir e supera-se neste movimento. Diz GARAUDY (1968, p. 243):

A filosofia crítica marxista é uma crítica não somente intelectual, mas *material*: mostra que a solução dos problemas teóricos só é possível de maneira prática, pela transformação real da ordem social que engendra estas alienações. Diferentemente das outras formas de crítica, que transformam, não as coisas, mas a idéia que delas fazemos, e deixam tudo subsistir no mesmo estado, a inversão filosófica operada pela crítica marxista e a passagem ao materialismo *fundam* não somente o valor de verdade do pensamento, mas também toda ação revolucionária real.

A filosofia marxista não advoga a fuga de uma explícita relação com o mundo material. Rejeita, pelo contrário, um espectro significativo dado *a priori*, estabelecido, pronto, acabado, de maneira cabal e determinista. Nesta dinâmica há o encontro entre objetividade e subjetividade, ou seja, a presença do homem na marcha histórica. Neste encontro é que se dá o processo do conhecimento, que se caracterizam pelos diversos condicionamentos históricos e nos faz responsáveis e participantes de nosso próprio destino e tempo. Por isso que o ponto de partida da filosofia de Marx é a análise sócio-econômico-cultural, dimensões essenciais na constituição do

ser do homem.

Para Marx, a pretensão de falar do homem, de maneira abstrata, desligado de toda situação social determinada, é qualificada como absurda e condenada de antemão a um fracasso certo. Sua análise parte do “homem concreto”, em uma situação efetiva, o homem social e historicamente determinado, dentro da estrutura capitalista. Daí que o seu ponto de partida pretende ser tão concreto como o sistema capitalista que intenta desvelar, desmascarar e superar. Suas afirmações sobre o homem não se apóiam em especulações filosóficas à margem de toda a realidade histórica. Desde os primeiros escritos, sua concepção do homem se fundamenta em minuciosos estudos sociológicos e econômicos, que mostram a constituição e o funcionamento da sociedade capitalista.

Tudo o que Marx diz sobre esse homem concreto parte de suas conclusões socioeconômicas acerca de uma realidade patente: o capitalismo, como produto da evolução histórica e como fase da aparição do socialismo, do comunismo. Por esta razão, incluído na exposição de sua teoria sobre o homem, ele não esquece jamais dos dados aportados pela economia e pela história. Assim se compreende o sentido do seguinte parágrafo dos *Manuscritos* de 1844, onde aponta a fonte de seus pontos de vista sobre o homem concreto da sociedade capitalista:

Partimos de um *factum* nacional-econômico, do estranhamento do trabalhador e de sua produção. Expressamos o conceito deste *factum*, o trabalho *estranhado*, *exteriorizado*. Analisamos este conceito, analisamos, por conseguinte, apenas um *factum* nacional-econômico (MARX, 2004, p. 86).

É importante levar em conta as implicações dessa afirmação. Se a “economia política” descreve a sociedade presente e o estado em que se encontra o homem nessa sociedade, Marx está seguro de que tais fatos não constituem o real. Ele crê estar de posse não somente dos fatos econômicos essenciais do capitalismo, mas de sua autêntica interpretação. Por isso, as conclusões que faz sobre o homem no capitalismo responderão verdadeiramente a uma análise científica do homem mesmo (Cf. MÉSZÁROS, 2006, p. 208). Todo fato é mais do que um mero fato; ele é a negação e a restrição de possibilidades reais. O trabalho assalariado é um fato, mas, ao mesmo tempo é uma restrição ao trabalho livre que pode satisfazer às necessidades humanas. A propriedade privada capitalista também é um fato, mas é também a negação da apropriação coletiva da natureza pelo homem (Cf. MARCUSE, 1998, p. 259-260).

Qual é a conexão que encontra Marx entre os fatos econômicos e o estudo do homem? A economia política faz a descrição externa dos fatos, mas não se dispõe a aprofundá-los, ou seja, não vai a fundo para descobrir o que sustenta esses fatos. Diz Marx que “a economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada capitalista. Não nos explica o mesmo” (MARX, 2004, p. 79). E a explicação que a economia não dá, Marx acredita tê-la encontrado no homem trabalhador que põe em funcionamento essa economia. Por trás dos fatos econômicos se encontra o trabalhador, e somente analisando a condição desse homem que podemos encontrar a chave para os fatos econômicos:

Quando se fala em *propriedade privada capitalista*, acredita-se estar se tratando de uma coisa fora do homem. Quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem. Esta nova disposição da questão já é inclusive a sua solução (MARX, 2004, p. 89).

Na verdade, é pela interpretação dos fatos econômicos, como a propriedade privada, o trabalho, não desvinculados do homem, que Marx descobre a chave da natureza exploratória da sociedade capitalista. Daí o estudo da condição concreta do homem, analisando sua situação real, e com isso oferecendo uma explicação mais radical da sociedade capitalista do que aquela apresentada pelos economistas burgueses. A análise do homem corrige, assim, o maior defeito da economia política: sua separação do homem, o de tratá-la “como uma coisa fora do homem”. Porém, para que a análise seja mais concreta e radical que o econômico, para que chegue ao homem mesmo, necessita ir até o fim sobre os fatos que a economia política estuda; do contrário, não analisaria o homem efetivo e concreto, mas um homem abstrato, este sim, a-histórico e à margem da sociedade efetivamente constituída.

Parte dos *Manuscritos* de 1844 está consagrada à exposição dos resultados de que havia chegado a economia política em seu estudo sobre o capitalismo. Em relação ao “Salário”, por exemplo, Marx está seguro de ter chegado à explicação convincente, quando afirma: “O salário pertence, pois, aos custos obrigatórios do capital e do capitalista e não deve ultrapassar a necessidade desta obrigação” (MARX, 2004, p. 92). Partindo desse fato econômico e de sua interpretação, Marx busca a explicação desse fato no homem mesmo, em sua alienação:

A produção produz o homem não somente como *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem na determinação da *mercadoria*; ela o produz, nesta determinação respectiva, precisamente como um ser *desumanizado* (*Entmenshtes Wessen*) tanto *espíritual* quanto *corporalmente* – imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas (MARX, 2004, p. 92-93).

Desde os *Manuscritos* de 1844, Marx fala do homem crendo estar de posse de uma explicação autêntica a respeito da estrutura da sociedade capitalista. Mesmo considerando que nos escritos posteriores Marx desenvolve ainda mais a análise da situação do trabalhador, tal análise não se esgota na preocupação do homem alienado, deformado, privado de suas qualidades humanas, mas pressupõe qual seria sua realização, seu verdadeiro transformar-se em homem. Se considerar a alienação no processo de trabalho como aquela alienação que condiciona todas as demais, é porque pressupõe o papel decisivo que o trabalho desempenha na formação do homem e a dependência que as outras manifestações humanas mantêm em relação à atividade produtiva.

Enfim, o tema do homem concreto em uma sociedade determinada remete incansavelmente a certos pressupostos acerca do homem, do seu ser na história. Estes pressupostos estão presentes nos escritos marxianos. Mesmo que consideramos imprescindível um estudo aprofundado de todos os seus textos para uma melhor compreensão da “natureza” do homem, da *práxis* e da alienação e sua superação, por motivos metodológicos fundamentamos nossa análise especialmente nos *Manuscritos* de 1844, nas *Teses sobre Feuerbach* e n’*A Ideologia Alemã*.

2. A concepção de natureza humana em Marx: a superação do idealismo hegeliano e do materialismo mecanicista feuerbachiano.

A questão da natureza humana, mesmo não sendo desenvolvida de maneira sistemática, é uma discussão presente não só nos primeiros escritos, mas também nos chamados “escritos da maturidade” de Marx. Esta maneira de tratar a questão explica porque a natureza humana se constitui num conceito dinâmico, histórico. Analisaremos aqui, principalmente a partir dos *Manuscritos* de 1844, das *Teses sobre Feuerbach* e *A ideologia alemã*, o conceito de natureza humana e sua importância para se compreender a totalidade das ações humanas.

Os textos acima citados abrem um diálogo e um confronto com as filosofias de Hegel e Feuerbach. Em relação à controvérsia com o pensamento antropológico de Hegel, duas questões são fundamentais. A primeira, positiva, por considerar que Hegel proporcionou a chave para uma verdadeira visão do homem como ser autoprodutivo:

A grandeza da “*Fenomenologia*” hegeliana e de seu resultado final – a dialética,

a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetivação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*) e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio* trabalho (MARX, 2004, p. 123).

É a superação da concepção materialista anterior que considerava o homem um ser passivo tanto em relação ao mundo como em relação a si mesmo, isto é, de essência inalterada. O homem é, para tal concepção, uma parte da natureza como os demais animais. Tal materialismo não compreendia que a peculiaridade do ser do homem consiste em agir sobre a natureza transformando-a e ajustando-a às suas necessidades. Este aspecto essencial do homem ativo foi desenvolvido pelo idealismo, em oposição ao materialismo estático, conforme diz Marx na 1ª *Tese sobre Feuerbach*. E o que põe em marcha esse processo de autoprodução e, ao mesmo tempo, determina as diversas etapas históricas é o trabalho. O trabalho define o homem enquanto homem, e igualmente cria o ser humano. O homem como produto de seu próprio trabalho é um pressuposto fundamental da leitura de toda a história: “*Toda a denominada história mundial nada mais é que o engendramento do homem mediante o trabalho humano*” (MARX, 2004, p. 114).

Uma segunda questão, considerada negativa, do pensamento de Hegel acerca do homem, é que ele não conhece o homem real, “mas só abstratamente, pois o idealismo naturalmente não conhece a atividade real, sensível, como tal” (1ª *Tese sobre Feuerbach*). A crítica radical que Marx faz aqui atinge o fundamento do pensamento idealista em todos os seus aspectos, pois no pensamento de Hegel:

Apenas o *espírito* é a verdadeira essência do homem, e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico, especulativo. [...] A *essência humana, o homem*, refere-se para Hegel = *consciência-de-si* (MARX, 2004, p. 122.125).

Segundo Marx, Hegel deforma e mutila o homem, reduzindo-o arbitrariamente a uma de suas faculdades. Sua antropologia carece, assim, de toda base real. Em lugar de tomar como ponto de partida o homem tal e como verdadeiramente existe, absolutiza uma forma secundária da atividade humana apresentando-a como a totalidade do ser humano. Ademais, os objetos produzidos pelo homem são, para Hegel, “momentos espirituais, essências pensadas”. Seu idealismo transforma o homem em um conjunto fantasmagórico de conceitos, sem outra

consistência que uma vida efêmera no pensamento humano. Tudo isso é consequência de uma falsificação da verdadeira *praxis*, já que “o trabalho que unicamente Hegel conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*” (MARX, 2004, p. 124).

Também em relação à questão da alienação, Hegel absolutiza um dos aspectos, secundário, e o apresenta como a essência de toda alienação: “Todo estranhamento da essência humana *nada* mais é do que o *estranhamento* da *consciência-de-si*” (MARX, 2004, p. 125). Hegel oferece, além de uma imagem parcial e mutilada do ser humano, de sua atividade e do mundo com o qual se relaciona, também sua concepção da alienação peca da mesma unilateralidade e limites. Por último, sua versão da superação da alienação é alheia à realização do verdadeiro homem. No sistema hegeliano não se estabelece a autêntica relação entre o homem e o mundo material mediante a *praxis*:

Em Hegel, a negação da negação não é a confirmação da verdadeira essência, precisamente mediante a negação da essência aparente, mas a confirmação da essência aparente ou da essência estranhada de si em sua negação ou a negação dessa essência aparente enquanto uma essência objetiva, habitando fora do homem e independentemente dele, e sua transformação no sujeito (MARX, 2004, p. 130).

Assim sendo, cada um dos pontos que elogiava Marx no pensamento de Hegel, como a autoprodução do homem, o trabalho, a análise da alienação e de sua superação, se transforma, então, em uma nova crítica contra sua filosofia, considerada uma completa caricatura da verdadeira concepção do homem. Porém, Marx ao mesmo tempo em que faz uma crítica demolidora da antropologia hegeliana e se distancia dela, expõe sua própria concepção de homem, da relação entre o homem e a natureza, do trabalho, da alienação e da superação da alienação.

Para Marx o homem não pode identificar-se com o espírito, com a “autoconsciência” ou “consciência-de-si”; ele é, antes de tudo, um ser objetivo, que implica necessariamente outro ser que é o objeto desse ser objetivo. Quer dizer que o homem é afetado pelos objetos, que de maneira específica está sujeito a ele e só como tal pode agir objetivamente, pois “ele cria, estabelece apenas objetos, porque ele é estabelecido mediante esses objetos, porque é, desde a origem, *natureza*” (MARX, 2004, p. 127). Existe, portanto, um nexos efetivo entre o homem e a natureza. O homem é parte da natureza e necessita constantemente dela para se realizar como ser humano: “O *homem* é imediatamente *ser natural*” (MARX, 2004, p. 127).

Daí que não se pode supor quaisquer características humanas como dadas *a priori*, exceto o fato de que ele é parte da natureza, e somente sobre essa base pode-se indagar a especificidade humana. Porém, a natureza não como uma criação do pensamento do homem. O homem como ser natural necessita dos demais seres, necessita da exteriorização das suas forças vitais e necessita de satisfazer suas necessidades. Assim como os outros seres, ele tem a natureza fora de si, pois “um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo” (MARX, 2004, p. 127). Porém, o que faz com que o homem além de seu ser natural se torne um ser natural humano, o que o especifica como ser humano é a sua atividade consciente, ou seja, a sua capacidade prática de construir um mundo objetivo no espaço e no tempo historicamente determinados. Diz MARX (2004, p. 128):

Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser *natural humano*, isto é, ser existente para si mesmo, por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atual e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Conseqüentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetivamente *humana*. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. E como tudo o que é natural tem de *começar*, assim também o *homem* tem como seu ato de gênese a *história*, que é, porém, para ele, uma história sabida e, por isso, enquanto ato de gênese com consciência, é ato de gênese que se supra-sume. A história é a verdadeira história natural do homem.

Tudo aquilo que o homem necessita para sua existência ele encontra na natureza. Sem a natureza é inconcebível a *praxis* e, portanto é inconcebível o ser humano. Portanto, natureza, trabalho, história estão intimamente imbricados na concepção de homem em Marx. A natureza e a história se apresentam inseparavelmente ligadas, pois ambas são produtos da *praxis* humana. A natureza proporciona ao homem os meios de trabalho e os objetos de trabalho, quer dizer, os elementos da *praxis* humana. Somente neste sentido pode interessá-la ao homem, e somente neste sentido se relaciona com o homem. É esta *praxis* que transforma a natureza, que se converte em produto da atividade humana. Por outra parte, a relação determinada do homem com a natureza condiciona as relações que se iniciam entre os homens e que formam a base de toda sociedade e do desenvolvimento histórico. O mundo, a natureza, a realidade, são produtos da atividade humana, mediante sua *praxis* social.

A interpretação de Marx da relação homem-natureza se distancia radicalmente de Hegel,

de sua antropologia e de sua concepção de ser objetivo. Pelo fato de ser objetivo, natural, o homem é um ser de necessidades, pois “um ser não-objetivo é um *não-ser*”, pois quem não tem objetivo fora de si e não objetivo para outro, não existe como relação real; seria um ser irreal, simplesmente imaginado, uma abstração. Por isso, para realizar-se, o homem tem que sair de si, pois em si é necessidade e carência. Assim Marx considera o homem como ser de necessidades (*Bedürfnis*):

Enquanto ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas esses objetos são *objetos* de seu carecimento, *objetos* essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais* (MARX, 2004, p. 127).

É a necessidade que desencadeia as forças ativas do homem, torna-o “um ser apaixonado” na busca daquilo que é necessário para realizar-se como homem. E, para realizar-se, ele há de buscar e achar fora de si tudo aquilo que ele não possui. Por isso, a necessidade no homem não é algo a lamentar ou dissimular, mas o seu verdadeiro modo de ser. A necessidade o impulsiona sem descanso para fora, para encontrar na natureza sua própria realização humana. Este é o momento inicial no processo da autoprodução humana:

O homem enquanto ser objetivo sensível e, por conseguinte, *padecedor*, e, porque é um ser que sente o seu tormento, um ser *apaixonado*. A paixão (*Leidenschaft, Passion*) é a força humana essencial que caminha energeticamente em direção ao seu objeto (MARX, 2004, p. 128).

A necessidade estimula a relação do homem com a natureza, mostra-lhe que é uma parte dela e o leva a transformá-la. O homem não é um ser contemplativo, mas ativo. E sua ação está motivada tanto pelas denominadas necessidades “superiores” como pelas carências mais elementares como o alimento, a habitação, a vestimenta. É na busca da satisfação das carências e necessidades, na sua totalidade material e espiritual, e na criação de sempre novas necessidades que o homem, além de ser um ser natural, torna-se um ser natural humano. Por isso, a concepção marxista não aceita colocar o ideal de homem na renúncia ou na limitação ascética das necessidades, pois a criação de necessidades e sua satisfação fazem parte essencial da riqueza humana. Para Marx, “o homem *rico* é simultaneamente o homem *carente* de uma totalidade de manifestação humana de vida” (MARX, 2004, p. 112). Quanto mais necessidades têm, e se sente como tal, tanto mais possibilidade de realizações terá o homem.

Um traço peculiar do homem, que o distingue dos outros animais, é a sua *atividade vital omnilateral*. Se, por um lado é verdade que o animal também mantém um constante intercâmbio com a natureza e pela sua atividade vital se apropria também da natureza, também é verdade que o animal está imerso na sua atividade, é inseparável dela, “não se distingue dela; é ela”, de forma unilateral, parcial, monótona, restrita ao mundo ao seu redor, sem qualquer outra possibilidade de atividade ou produção, com suas características peculiares:

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 pra si ou sua cria; produz unilateralmente [...]; produz apenas sob o domínio da carência física imediata [...]; só produz a si mesmo [...]; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico [...]; forma apenas segundo a medida e a carência da espécie à qual pertence... (MARX, 2004, p. 85).

Quase todas as expressões da citação acima realçam como peculiar da atividade animal a constante repetição mecânica de uma série de atos, unilaterais, a limitação de sua ação a um setor muito restrito da natureza. Por isso que, ao falar da divisão do trabalho no modo de produção capitalista e da parcialidade, monotonia e unilateralidade da atividade do trabalhador, Marx identificará essa atividade “desumana”, fragmentada, limitada e mutilada como a atividade dos animais. Será a manifestação mais clara da completa alienação humana.

Agora, na atividade propriamente humana acentua-se sua amplitude, sua extensão, sua variedade, a mudança incessante das formas que adota. A atividade humana não abarca um setor restrito da natureza, mas sua totalidade. É uma atividade universal e precisamente, por isso, livre. Tudo mais se segue dessa característica distintiva do ser humano:

O homem produz universalmente [...]; produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na sua liberdade com relação a ela [...]; reproduz a natureza imediata [...]; o homem se defronta livremente com o seu produto [...]; o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécie, e sabe considerar, por toda parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza (MARX, 2004, p. 85).

É com o trabalho que o homem desenvolve a sua consciência e as capacidades materiais e espirituais, pois produz a sua própria existência e cria a consciência do seu ser social, chegando à condição de ser universal e livre. Quando Marx descreve a atividade do trabalhador também tem presente as características acima citadas, porém não de modo positivo, mas para assinalar sua ausência, devido às condições do trabalho alienado, alheio, estranho ao trabalhador. Nestas

condições de trabalho não é possível se cumprir nenhuma das qualidades da atividade humana. O trabalhador não produz livre de sua necessidade natural, não é livre diante do seu produto, mas é alheio a ele. Sua produção não tem nada a ver com uma atividade criadora; não é uma atividade humana, é uma atividade alienada. Na verdade, as descrições de Marx da “atividade plenamente humana” não são constatadas historicamente em sociedades fundamentadas na exploração do trabalho, mas são características que potencialmente pode alcançar o trabalhador numa sociedade superior àquelas fundamentadas na exploração do trabalho, na propriedade privada dos meios de produção.

Podemos dizer, então, que o homem, para Marx, “não é apenas um ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo, por isso, *ser genérico*, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber” (MARX, 2004, p. 128). “Ser genérico”, nos *Manuscritos* de 1844 não significa outra coisa que “ser para si”, livre, social, em qualquer momento histórico. A peculiaridade do ser humano radica em seu modo peculiar de ser genérico; por isso, Marx pode afirmar que “o homem é um ser genérico (*Gattungswesen*) [...] quando se relaciona consigo mesmo como o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como um *ser universal*, e por isso livre” (MARX, 2004, p. 83-84). A “atividade vital consciente” é que caracteriza o homem com ser genérico. Daí, a conclusão de MARX (2004, p. 84-85):

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 animal. Justamente, e só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis porque sua atividade é uma atividade livre. O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para sua *existência*.

Nos *Manuscritos* de 1844, Marx pretende descobrir a base fundamental do caráter especificamente humano da atividade produtiva. Os *Manuscritos* associam a peculiaridade humana à *omnilateralidade* da atividade vital humana. Com sua produção universal, o homem transforma toda a natureza e se apropria dos objetos pertencentes a qualquer âmbito dela. O homem não se identifica com nenhuma direção determinada de sua atividade, não se faz um com ela, se contrapõe a ela, se distancia dela. É dizer, “o homem faz da sua atividade vital mesma um

objeto da sua vontade e da sua consciência”. “Vontade”, “liberdade” e “consciência” são determinantes na atividade humana. Portanto, não é a “racionalidade” a nota distintiva do homem, mas a sua “atividade vital consciente”. Por isso, o homem não é primeiramente um ser pensante ou um ser livre, mas um ser que se manifesta e se cria a si mesmo, é autocriativo, em um modo determinado de atividade, o trabalho; o homem é um ser de *práxis*.

Mas, antes de discutirmos mais profundamente a questão da *práxis* humana, fundamental na teoria marxista, temos que compreender a relação de Marx com a filosofia de Feuerbach. Ao mesmo tempo em que exalta Feuerbach como o “verdadeiro vencedor da velha filosofia”, usando inclusive seu vocabulário, para criticar o pensamento antropológico de Hegel, Marx rechaça radicalmente suas idéias: “Esclarecemos tanto a forma abstrata quanto a diferença que este movimento tem em Hegel, em oposição à moderna crítica, ao mesmo processo em *A essência do cristianismo*, de Feuerbach” (MARX, 2004, p. 119). N’A *Ideologia Alemã*, depois de uma crítica demolidora da filosofia de Feuerbach, Marx e Engels concluem:

Na medida em que é materialista, Feuerbach nunca faz intervir a história, e, na medida em que considera a história, ele deixa de ser materialista. Para ele, história e materialismo são duas coisas completamente separadas (MARX; ENGELS, 2002, p. 46).

A crítica de Marx a Feuerbach está em que, para Marx o homem juntamente com sua relação com a natureza, como já dissemos, se relaciona com a sociedade, ou seja, é parte da totalidade das condições sociais. E, nesta relação social, o homem é produto e produtor da sociedade. Daí, a discussão sobre a questão do *comunismo*, isto é, a questão da intervenção do homem no processo de transformação da sociedade. Marx, nos *Manuscritos* de 1844 reconhece a contribuição humanista de Feuerbach, porém, tal sua contribuição não passa de uma “revolução teórica”. Para além de Feuerbach, é preciso uma revolução efetiva, comunista, da estrutura social. Mesmo assim, Marx elogia a inspiração de Feuerbach e sua crítica às teses fundamentais dos economistas clássicos:

A crítica da economia nacional deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de *Feuerbach*. De Feuerbach data, em primeiro lugar, a crítica *positiva* humanista e naturalista. Quanto menos ruidosa, tanto mais segura, profunda, extensa e duradoura é a eficácia dos escritos *feuerbachianos*, os únicos nos quais – desde a *Fenomenologia* e a *Lógica*, de Hegel – se encerra uma efetiva (*wirkliche*) revolução teórica (MARX, 2004, p. 20).

Nos *Manuscritos*, Marx descreve o comunismo com as mesmas palavras que utiliza tantas vezes para caracterizar o pensamento de Feuerbach e o seu próprio: um humanismo e um naturalismo. “Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado – naturalismo” (MARX, 2004, p. 105). Se, nos *Manuscritos*, Marx havia acercado consideravelmente o homem feuerbachiano ao “homem novo” do comunismo, pouco depois, n’A *Ideologia Alemã*, há a negação de toda conexão de Feuerbach com a filosofia da classe trabalhadora e exclui todo vínculo entre a antropologia feuerbachiana e o novo homem e a nova sociedade:

Vê-se também, por essas discussões, o quanto Feuerbach engana quando, qualificando-se de ‘homem comunitário’, ele se proclama comunista; [...] Ele quer que a consciência se apossesse desse fato, ele quer assim, a exemplo dos outros teóricos, suscitar uma justa consciência de um fato *existente*, ao passo que, para o verdadeiro comunista, o que importa é derrubar essa ordem existente (MARX; ENGELS, 2002, p. 41-42).

Na verdade, nos *Manuscritos* não há um comentário ou ampliação da antropologia feuerbachiana, mas uma refutação da mesma. Porém, o que era uma atitude de reserva tornou-se uma crítica radical, nas *Teses sobre Feuerbach* e n’A *Ideologia Alemã*. Marx nunca aceitou incondicionalmente a concepção feuerbachiana de homem, pois esta não considera a práxis revolucionária como condição para “derrubar essa ordem existente”. O que Marx via de positivo em Feuerbach era apenas “intuições isoladas”, “germes capazes de se desenvolverem” (MARX; ENGELS, 2002, p. 43). Nunca duvidou que somente teria sentido falar do homem senão como um ser efetivo, concreto, histórico, ser de *práxis*, objetivamente interventiva e transformadora da “ordem existente”. Na 1ª *Tese sobre Feuerbach*, diz:

Feuerbach quer objetos sensíveis, realmente distintos dos objetos do pensamento; mas ele não considera a própria atividade humana como atividade *objetiva*. É por isso que n’A *Essência do Cristianismo* ele considera como autenticamente humano apenas a atividade teórica, ao passo que a práxis só é por ele apreendida e firmada em sua manifestação judaica sórdida. É por isso que ele não compreende a importância da atividade ‘revolucionária’, da atividade ‘prático-crítica’ (MARX; ENGELS, 2002, p. 99).

Na verdade, a filosofia de Feuerbach ao baixar o homem das nuvens idealistas à sua base materialista, põe o homem sobre uma base materialista mecanicista; ao rechaçar o idealismo, repudia igualmente a dialética; e ao negar a antropologia espiritualista e toda atividade criadora espiritual, ignora o elemento essencial para compreender o homem: a *praxis*. Daí a crítica de

Marx, na VIII *Tese sobre Feuerbach*: “Toda vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que conduzem ao misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis” (MARX; ENGELS, 2002, p. 102). Veremos adiante, além da crítica ao idealismo e ao materialismo mecanicista, a compreensão de Marx sobre a *praxis*, como ação livre, universal, autocriativa, por meio da qual ele cria e transforma seu mundo humano e histórico e a si mesmo.

3. A *práxis* como essência do homem no processo da atividade produtiva.

N’A *ideologia alemã*, Marx e Engels expõem, antes de tudo, os pressupostos de toda a história para opor esse fundamento concreto do homem às especulações idealistas. Como esclarecimento, voltam à questão da distinção entre o homem e os outros animais, tratada nos *Manuscritos*, já que “a atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal” e que o homem se caracteriza por ter “forças essenciais humanas nascidas para a ação” (MARX, 2004, p. 84). É notável a semelhança e ao mesmo tempo a diferença com aqueles parágrafos de 1844:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a *produzir* seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material (MARX; ENGELS, 2002, p. 10-11).

Em ambos os escritos a ação produtiva, a ação transformadora, são destacadas como atividades próprias do homem. Se os *Manuscritos* não esclarecem suficientemente essa atividade, *A Ideologia Alemã* une inequivocamente a *praxis* humana ao processo histórico da produção material. Daí a crítica a Feuerbach por considerar o papel tão secundário que desempenha tal atitude em sua antropologia. O que os *Manuscritos* apresentavam como explicação de Feuerbach se torna, então, em argumentos para refutá-lo. Assim nos apresenta Marx a interpretação feuerbachiana da atividade:

Feuerbach [...] desenvolve a idéia de que o ser de um objeto ou de um homem é igualmente sua essência, que as condições de existência, o modo de vida e a atividade determinada de uma criatura animal ou humana são aqueles em que a sua ‘essência’ se sente satisfeita (MARX; ENGELS, 2002, p. 42).

Feuerbach não nega a atividade no animal e no indivíduo humano, mas a reduz de fato a um modo acidental de manifestar a sua essência. O que o homem é, está dado de uma vez para sempre desde o seu nascimento. As circunstâncias sócio-econômicas da existência, da atividade produtiva dos indivíduos, em nada afetam essa essência imutável que caracteriza o ser humano. Por essa razão, na concepção feuerbachiana do homem, teria pouco sentido a situação efetiva da classe trabalhadora. O homem alienado de Feuerbach não é nem trabalhador nem capitalista, não tem história efetiva, nem está ligado a nenhuma sociedade determinada. Sua relação com a natureza é atemporal e abstrata. É simplesmente o homem geral:

Ele (Feuerbach) não critica as atuais condições de vida. Nunca chega, portanto, a considerar o mundo sensível com a soma da *atividade* viva e física dos indivíduos que o compõem; e quando vê, por exemplo, em vez de homens saudáveis, um bando de famintos escrofulosos, esgotados e tuberculosos é obrigado a apelar para a ‘concepção superior das coisas’, e para a ‘igualização ideal do gênero’; recai, por conseguinte no idealismo, precisamente onde o materialismo comunista vê a necessidade ao mesmo tempo de uma transformação radical tanto da indústria como da estrutura social (MARX; ENGELS, 2002, p. 46).

Fazer a “crítica às atuais condições de vida” e “a transformação radical tanto da indústria (modo de produção) com da estrutura social”, assim como “produzir seus meios de existência” se constituem o verdadeiro sentido da *praxis* humana. A natureza, assim como a sociedade são, antes de tudo, produtos do trabalho humano. Em cada fase histórica este trabalho possui características especiais, condicionadas pelo desenvolvimento dos processos produtivos. Por isso, a natureza e a sociedade estão em constante transformação pela atividade produtiva humana.

Feuerbach resumia a relação do homem para com a natureza com a expressão “sensibilidade”. Marx, na 5ª *Tese sobre Feuerbach*, assinala a vanguarda desse termo e especifica, para evitar toda interpretação contemplativa, a maneira correta de interpretar a sensibilidade: “Feuerbach, que não satisfaz com o *pensamento abstrato*, recorre à *intuição sensível*; mas não considera a sensibilidade como atividade *prática* humana e sensível” (MARX; ENGELS, 2002, p. 101). Marx se refere à “sensibilidade” (*Sinnlichkeit*) como constitutivo do homem, que define, ao mesmo tempo, sua relação fundamental com a natureza e declara que a sensibilidade é uma conexão ativa, transformadora, do homem em relação à natureza. Com isto, Marx critica a atitude passiva, contemplativa, do homem feuerbachiano:

Feuerbach [...] não vê que o mundo sensível que o cerca não é um objeto dado diretamente, eterno e sempre igual a si mesmo, mas sim o produto da indústria e

do estado da sociedade, no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, sendo que cada uma delas se alçava sobre os ombros da precedente, aperfeiçoava sua indústria e seu comércio e modificava seu regime social em função da modificação das necessidades (MARX; ENGELS, 2002, p. 43).

A *práxis* como relação ativa do homem com a natureza e a sociedade é a característica primordial do ser humano. Nem sequer a natureza que nos rodeia é algo dado desde sempre; é um produto mutante da atividade humana igualmente mutante. A *ideologia alemã* define claramente a concepção marxista de natureza e a relação entre ela e os produtores e mostra, com um exemplo concreto, a clara diferença entre uma concepção contemplativa da natureza e uma autêntica concepção da natureza que vê nela o produto do trabalho humano:

Sabe-se que a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para a nossa latitude pelo *comércio*, há apenas poucos séculos, e que, portanto foi somente *graças* a essa ação de uma determinada sociedade em uma determinada época que ela foi dada à ‘certeza sensível’ de Feuerbach (MARX; ENGELS, 2002, p. 44).

A natureza que se apresenta aos sentidos humanos não é inalterável, do contrário os sentidos se encontrariam em relação a ela de maneira estritamente passiva, contemplativa. O homem imprime sua presença no mundo que o rodeia, de tal modo que a natureza atual é um produto dessa ação humana. Por isso, a relação entre o homem e a natureza, a *práxis* humana, não é uma relação abstrata, a-histórica, igual para todos os tempos e todos os indivíduos; está sempre ligada a uma época historicamente determinada, isto é, depende constantemente de um modo concreto de produção. A importância que tem uma autêntica interpretação da relação ente o homem e a natureza para a compreensão do homem mesmo é, assim, resumida por Marx:

Esta concepção mostra [...] que a cada estágio são dados um resultado material, uma soma de forças produtivas, uma relação com a natureza e entre os indivíduos, criados historicamente e transmitidos a cada geração por aquela que a precede, uma massa de forças produtivas, de capitais e de circunstâncias, que, por um lado, são bastante modificados pela nova geração, mas que, por outro lado, ditam a ela suas próprias condições de existência e lhe imprime um determinado desenvolvimento, um caráter específico; por conseguinte as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias (MARX; ENGELS, 2002, p. 36).

Toda consideração sobre o homem deve estar efetivamente ligada à análise das circunstâncias sócio-econômico-culturais que determinam sua vida. Não se pode prefixar de

antemão a relação do homem com a natureza; é necessário levar em conta uma árdua análise da produção material, dos objetos, dos instrumentos e os indivíduos que realizam esta produção, levando em conta as determinações históricas. O grau de desenvolvimento que tem alcançado o modo de produção de uma época nos indica igualmente o grau de conhecimento e domínio da natureza que possui estes indivíduos e a maneira específica em que a adaptam às suas necessidades humanas. Por isso, a concepção do homem, da sociedade e da natureza ser, necessariamente, histórica.

Que conseqüência podemos tirar desta concepção estritamente histórica da *praxis* humana no desenvolvimento do indivíduo humano? Não é somente a natureza que se transforma em cada época histórica; também os indivíduos humanos se transformam, e radicalmente, ao se encontrarem na diversidade de circunstâncias que os determinam um modo de produção e reprodução da vida. Os indivíduos não permanecem como uma constante, uma essência inalterável ao longo da história. Cada época histórica tem o seu modo próprio de produção, que determina a relação própria com a natureza, as relações sociais, e isto interfere na determinação do ser do homem. Marx acentua incansavelmente esta conexão n' *A ideologia alemã*:

A maneira como os homens produzem seus meios de existência depende, antes de tudo, da natureza dos meios de existência já encontrados e que eles precisam reproduzir. Não se deve considerar esse modo de produção sob esse único ponto de vista, ou seja, enquanto reprodução da existência física dos indivíduos. Ao contrário, ele representa, já, um modo determinado de manifestar (exteriorizar) sua vida, um *modo de vida* determinado (MARX; ENGELS, 2002, p. 11).

Esta citação revela o sentido que tem a *praxis* humana, sua estreita vinculação com a atividade produtiva. As formas dessa *praxis* dependem dos modos históricos pelos quais passa a produção material. O modo de produção de uma época expressa a maneira como os indivíduos manifestam sua vida, como vivem e agem, quer dizer, a maneira como eles mesmos vão se construindo enquanto homens. Essa manifestação que, em Hegel permanece dentro do mundo intelectual e que em Feuerbach não ultrapassa uma relação passiva, contemplativa, Marx a identificou e traduziu em termos de *praxis* humana. Os indivíduos manifestam sua vida, realizam-se como homens, somente nas circunstâncias sócio-econômicas de uma época, quer dizer, de acordo com o modo e relação de produção vigente:

A maneira como os indivíduos manifestam sua vida reflete exatamente o que eles são. O que eles são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com o *que* eles produzem quanto como a maneira *como* produzem. O que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção (MARX;

ENGELS, 2002, p. 11).

Para compreender o que os indivíduos são, há que se analisar a sociedade na qual vivem e o modo de produção que caracteriza essa sociedade. Não se parte de conceitos abstratos sobre o homem, sobre a natureza, sobre a sociedade e sobre a relação entre eles. De outra parte, o pensamento de Marx não se restringe a uma descrição empírica dos indivíduos históricos, detendo-se aí e renunciando explicitamente a uma concepção abrangente do homem. A história da produção material é, ao mesmo tempo, a história da ação do ser humano, tanto no sentido de sua manutenção quanto de sua transformação.

Na sociedade organizada sob o modo de produção capitalista o que caracteriza o homem concreto é a sua não realização humana. Ou melhor, tal modo de produção é garantido pela *práxis* humana alienada, opressora e exploratória nas relações homem-natureza-sociedade. Mas, é no condicionamento histórico do modo de produção capitalista, que é possível o movimento de sua superação e como isso a aparição da nova sociedade, pois, “de nossa parte, é necessário a crítica do velho mundo e desenvolver positivamente o mundo novo” (*Carta de Marx a Ruge*, Maio de 1943. In: MARX; ENGELS, 1987, p. 450).

Agora, uma questão fundamental da filosofia marxista é de saber como se dá a constituição do ser do homem no processo histórico. Para isso, é preciso compreender a distinção entre “homem” e “indivíduo”. Os *Manuscritos* falam que o modo de produção capitalista trata o trabalhador “não *enquanto homem*, mas *enquanto trabalhador*” e os trabalhadores com sua atividade alienada perpetuam “não a humanidade, mas a classe escrava dos trabalhadores” (MARX, 2004, p. 91). Assim, “homem” indica precisamente o que o trabalhador como um indivíduo concreto, histórico e socialmente determinado, não pode chegar a ser. Por isso, o trabalhador terá de suprimir as relações de produção que o obriga a vender sua atividade produtiva e, com ela, sua humanidade ao capitalista. Somente assim poderá se transformar em homem. Tal consideração será repetida n’*A ideologia alemã*, ao fazer a crítica da antropologia feuerbachiana e também à idealista, que “nunca chega aos homens que existem e agem realmente; fica numa abstração, ‘o homem’, e só chega a reconhecer o homem ‘real, individual, em carne e osso’, no sentimento” (MARX; ENGELS, 2002, p. 46).

Para Marx, a construção do verdadeiro ser humano, no seu processo de transformação da natureza, da sociedade e de si mesmo, é a meta da história. Em todo sentido, o homem é um

produto de si mesmo, produto de sua própria *práxis* histórica, ou seja, não pode “abstrair-se do processo da história”. O homem é um ser de *praxis* histórica porque com sua atividade transforma não somente os instrumentos de trabalho e com eles todas as forças produtivas, mas, porque, ao transformar estas, transforma suas relações de produção e assim se faz a si mesmo. O homem como ser histórico significa o homem como ser da *praxis*. Não há outro caminho para compreender e para realizar o ser do homem. Na 3ª *Tese sobre Feuerbach*, diz Marx: “A coincidência da mudança das circunstâncias e da atividade humana ou automudança só pode ser considerada e compreendida racionalmente como *praxis revolucionária*” (MARX; ENGELS, 2002, p. 100).

E o homem é um ser de *praxis* social porque, ao modificar-se a si mesmo, ao mudar as relações de produção existentes, transforma a sociedade; e, do mesmo modo, mudando a sociedade, se transforma a si mesmo. Por isso, a *praxis* como caráter distintivo do homem é confirmada na 8ª *Tese sobre Feuerbach*: “Toda vida social é essencialmente *prática*” (MARX; ENGELS, 2002, p. 102). Todas as determinações do homem confluem na *praxis*. Esta é a autêntica concepção marxista do ser humano. Por isso, a filosofia como *praxis* não pode se deter em considerações abstratas ou em disputas que deixem inalterada a realidade sócio-histórica; a filosofia deve cooperar na tarefa principal do homem: a transformação da sociedade e a transformação de si mesmo. Isto explica a conclusão das *Teses sobre Feuerbach* com a declaração da primazia absoluta da *praxis*, inclusive nos terrenos que até então alguns haviam considerado estritamente especulativos: “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata e de *transformá-lo*” (MARX; ENGELS, 2002, p. 103).

Quando Marx se refere a *praxis* como a atividade humana que transforma a sociedade, a qualifica freqüentemente de *praxis revolucionária*, que põe em marcha a história: “A revolução, e não a crítica, é a verdadeira força motriz da história, da religião, da filosofia e de qualquer outra teoria” (MARX; ENGELS, 2002, p. 36). Isso não significa que há uma contraposição da *praxis* à crítica, da revolução à filosofia; rechaça somente a crítica filosófica especulativa, idealista, que prescinde da situação efetiva dos homens. Daí a contundente crítica do caráter puramente especulativo da filosofia de Feuerbach, explicitada por Marx na 1ª *Tese sobre Feuerbach*: “É por isso que ele não compreende a importância da atividade ‘revolucionária’, da atividade ‘prático-crítica’” (MARX; ENGELS, 2002, p. 99).

É por tudo isso que a *práxis* é uma dos conceitos que fundamentam a análise ética do

ponto de vista marxista. Porém, tal análise não se reduz a uma pura descrição da realidade, mas é uma análise crítica, propositiva, no sentido de compreensão e transformação efetiva, objetiva, do mundo social dos homens. Tal idéia já aparece na *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução*, quando Marx esclarece como a *praxis* é determinante para a autoprodução do verdadeiro homem: “Derrubar todas as condições em que o homem surge como um ser diminuído, aprisionado, desamparado, abominável” (MARX, 2003a, p. 53).

Já os *Manuscritos* explicitam mais claramente a *praxis* ligada à história econômica da sociedade: “Que no movimento da *propriedade privada*, precisamente da Economia, o movimento revolucionário inteiro encontra tanto a sua base empírica quanto teórica, disso é fácil reconhecer a necessidade” (MARX, 2004, p. 106). O fundamental nesta discussão é que não basta ter consciência de um fato, de uma situação existente, mas uma ação efetiva, interventiva e transformadora. Isso não se dá com uma atitude exclusivamente intelectual frente aos problemas efetivamente existentes: “Para superar o *pensamento* da propriedade privada basta, de todo, o comunismo *pensado*. Para superar a propriedade privada efetiva é preciso uma ação comunista *efetiva*” (MARX, 2004, p. 145).

O significado da *práxis* nos primeiros escritos de Marx jamais considera o homem como um ser contemplativo em relação à natureza, à sociedade e que pretende resolver os seus problemas mediante malabarismos intelectuais. Todavia, ainda faltava a Marx, nestes primeiros escritos, anteriores *A ideologia alemã*, uma análise mais aprofundada da história, sem a qual dificilmente poderia compreender a situação efetiva do homem, especialmente o trabalhador, na sociedade capitalista.

É n’*A ideologia alemã* que Marx e Engels fundamentam alguns aspectos históricos dessa *praxis*. Por outra parte, se convencem de que a relação conflituosa entre a teoria e a prática é uma questão defendida abertamente em toda antropologia burguesa anterior, pois, ao não compreender o verdadeiro significado da *praxis*, os filósofos idealizavam a situação presente, efetivamente alienada, do homem. Com isso, retiram da filosofia todo movimento revolucionário ou, inclusive, se opõem diretamente a ele. É por isso que Marx critica toda antropologia idealista, tanto no plano intelectual quanto no plano político-social. Ambos os aspectos remetem a uma única acusação: ignoram que o homem é um ser de *praxis* e que, mediante ela, se cria a si mesmo, se autoproduz, e transforma as relações sociais.

Se, para Marx, a filosofia burguesa nega e se opõe ao movimento de uma *praxis*

revolucionária, tanto no plano filosófico quanto político-social, quem pode assumir e levar adiante tal missão? Já na *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução*, Marx acena para a necessidade de uma “classe que tenha esferas radicais”, como “possibilidade positiva de emancipação” (MARX, 2003a, p. 58). Tal classe social é a classe trabalhadora, “o coração da emancipação”, está unida, à concepção marxista do homem. A classe não forma uma categoria abstrata, oposta ao indivíduo, mas é o conjunto de indivíduos que estão unidos por uma mesma situação socioeconômica. Objetivamente, a classe trabalhadora se constitui na “negação da propriedade privada capitalista”, na negação da exploração do trabalho, como única possibilidade de sair de sua situação de desumanização e chegar a ser verdadeiramente humana. A mesma consideração fazem os *Manuscritos* que, ao falar da classe trabalhadora, levam em conta sua efetiva situação socioeconômica, seu estado alienado e as possibilidades para superar essa degradação humana e converter-se em homens efetivamente novos. E, ao fazer a análise sócio-filosófica do trabalhador e de sua classe, Marx associa sua situação socioeconômica à ausência do ser humano:

Corpóreo e espiritualmente reduzido à máquina – e de um homem é reduzido a uma atividade abstrata e uma barriga -, e assim também se torna cada vez mais dependente de todas as flutuações do preço do mercado, do emprego dos capitais e do capricho do rico” (MARX, 2004, p. 26).

Por isso, tanto a consideração filosófica quanto a sociológica estão presentes nos *Manuscritos*. O mesmo ocorre n’*A Sagrada Família*, onde a questão da classe trabalhadora é analisada em relação à condição do “ser”, do “que é” o trabalhador, assim como a superação da alienação está em relação à condição deste “ser” do trabalhador. Daí, não há contraposição do indivíduo à própria classe. Se houvesse, Marx teria considerado todo estudo filosófico do homem superado e absorvido pelo estudo sociológico. Na verdade, as análises sociológicas fazem parte da compreensão da totalidade da existência humana e da sociedade e de sua transformação. Esta passagem é importante para determinar a compreensão marxista do homem, como indivíduo social, na sua totalidade:

Não se trata de saber que objetivo este ou aquele proletário, ou até o proletariado inteiro, tem momentaneamente como meta. Trata-se de saber *o que é* o proletário e o que está historicamente obrigado a fazer de acordo com este *ser*. O seu fim e a sua ação histórica são-lhe traçados de modo tangível e irrevogável pela sua própria situação e por toda a organização da sociedade burguesa atual (MARX; ENGELS, 1976, p. 55).

Na citação em questão não há contraposição do indivíduo à classe, mas se limita a distinguir a consciência desse indivíduo que faz parte de uma classe, isto é, do seu “ser” e da efetiva “situação” de sua existência. Ou seja, o indivíduo é resultado de múltiplas determinações sócio-históricas, mas é um resultante ativo, pois tem a missão de agir sobre as condições determinadas. Há uma relação entre a vida, a existência, a situação efetiva do trabalhador e o reflexo dessa vida na consciência e a organização da sociedade. A consciência em si da classe trabalhadora, de sua situação objetiva, é um pressuposto fundamental para uma consciência para si, de sua missão histórica, ou seja, de superar o modo de produção capitalista como “carência de toda realização humana”.

A relação que oferece *A ideologia alemã* entre indivíduo e classe social nos parece muito clara quando fala da “subsunção dos indivíduos por determinadas classes” (MARX; ENGELS, 2002, p. 94). O texto não fala da “subsunção dos indivíduos” à classe como uma situação futura, de uma sociedade efetivamente comunista. Eles estão discutindo uma situação de fato, presente na sociedade dominada pelo modo de produção capitalista, quer dizer, onde uma classe detém a propriedade dos meios de produção, é sustentada pela exploração do trabalho, anulando e mutilando os trabalhadores nas relações de produção. Neste sentido, um dos fundamentos da ética marxista é a existência da classe trabalhadora. Será mediante tal classe que o trabalhador poderá resgatar a sua autêntica individualidade:

Esta subsunção dos indivíduos por determinadas classes não pode ser abolida enquanto não se tiver formado uma classe que não tenha mais que fazer prevalecer um interesse de classe particular contra a classe dominante. Os indivíduos sempre partiram de si mesmos, naturalmente não do indivíduo ‘puro’, no sentido dos ideólogos, mas sim deles mesmos, dentro de suas condições e de suas relações históricas. Mas fica evidente no curso do desenvolvimento histórico, e precisamente em virtude da independência adquirida pelas relações sociais, fruto inevitável da divisão do trabalho, que há uma diferença entre a vida de cada indivíduo, na medida em que ela é pessoal, e a sua vida na medida em que é subsumida por um ramo qualquer do trabalho e às condições inerentes a esse ramo (MARX; ENGELS, 2002, p. 94-95).

A relação entre indivíduo e classe requer a valorização das possibilidades individuais, que não são totalmente absorvidas pelas determinações sociais, como pela objetividade de que “A essência do homem não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado. Na sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais”:

Evidencia-se de todo o desenvolvimento histórico até os nossos dias que as relações comunitárias em que entram os indivíduos de uma classe, e que eram

sempre condicionadas por seus interesses comuns em face de terceiros, consistiam sempre em uma comunidade que englobava esses indivíduos unicamente enquanto indivíduos médios, na medida em que eles viviam nas condições de existência da sua classe; eram, portanto, em suma, relações nas quais eles participavam não enquanto indivíduos, mas sim enquanto membros de uma classe (MARX; ENGELS, 2002, p. 93).

Na verdade, o modo de produção capitalista mutila a individualidade dos homens. Longe de negar a individualidade humana, o marxismo propõe como tarefa da *praxis* revolucionária, que se eliminem as determinações econômicas e sociais que possibilitam a supressão da individualidade. A discussão sobre os “indivíduos médios” é muito enfática no humanismo marxista, por este não aceitar nenhuma forma que leve à descaracterização da verdadeira individualidade humana. Tanto é que, na concepção de Marx, a realização da verdadeira individualidade implica, necessariamente, não apenas a abolição da divisão do trabalho, mas, simultaneamente, também a abolição do Estado, que só consegue lidar com indivíduos médios, e que, os confina à condição de individualidade abstrata (Cf. MARX; ENGELS, 2002, p. 92-93).

Por que Marx se refere à questão da individualidade humana precisamente na parte do seu texto consagrado à exposição do comunismo? Porque é no processo de restauração da verdadeira individualidade, do indivíduo realizado e que mantém relações livres e humanas com os demais que se dá o movimento de construção do comunismo. No comunismo “os indivíduos nela participam enquanto indivíduos” (MARX; ENGELS, 2002, p. 93). Não cabe maior defesa da individualidade humana.

A subsunção da individualidade se manifesta com toda sua força é no modo de produção capitalista, pois, segundo Marx, “no estamento (e mais ainda na tribo), esse fato ainda permanece encoberto” (MARX; ENGELS, 2002, p. 95). No capitalismo, a individualidade é subsumida, negada na efetiva condição do “trabalhador como mercadoria”, na “coisificação das relações sociais” sob o jugo e domínio do capital, que se apresenta “como uma relação natural externa aos indivíduos, independentemente deles”; quer dizer, ao invés do indivíduo humano dominar suas relações sociais, essas relações é que dominam o indivíduo, tornando-se estranhas e impondo-se a ele, anulando sua individualidade. As classes e os indivíduos dessas classes se convertem em personificações dessas relações sociais alienadas, como diz Marx, “o dinheiro como relação social” (SILVEIRA. In: SILVEIRA; DORAY, 1989, p. 54).

De qualquer maneira, há que se constatar que, em Marx não há uma aproximação do

individualismo moralizante que defende a tese que não se mudará a sociedade se antes não mudarem os indivíduos humanos. Na verdade, em Marx não há um dualismo entre indivíduo e sociedade, como também entre subjetivo e objetivo, pois tanto as condições objetivas quanto as subjetivas, não são mais que duas formas diferentes das mesmas condições. A novidade de Marx não está somente em considerar a subjetividade humana, mas em descobrir e defender que os indivíduos humanos são produtos de condições sócio-econômico-culturais historicamente objetivas. Por isso, o marxismo não supõe nenhuma depreciação da individualidade, não faz nenhuma separação entre sociedade e indivíduo, pois, para Marx, no dizer de SÈVE (In: SILVEIRA; DORAY, 1989, p. 149):

O modo de ser do indivíduo humano não é uma invariante natural, mas uma variável histórica: não se é um indivíduo da mesma forma numa comunidade primitiva, numa sociedade, de ordens ou de classes, numa civilização sem classes. Em cada um de seus momentos, as relações evolutivas dos homens com a natureza e dos próprios homens entre si se desenvolvem, ao mesmo tempo, numa formação social específica e numa formação individual que se unifica com ela. Cada forma social traz em si a sua “lei da individualidade”, que é, em compensação, uma dimensão essencial dessa forma social. A oposição fundamental entre o “indivíduo” e a “sociedade”, desprovida de sentido, por exemplo, numa sociedade clânica, não faz mais que refletir, sem compreender, uma separação entre os homens e as suas condições sociais de existência, separação que se desenvolveu com a produção mercantil para culminar na alienação capitalista, na qual se evidencia a ideologia do indivíduo abstrato.

É por considerarmos que no modo de produção e nas relações de produção capitalistas há uma negação da personalidade, da individualidade humana, que se converte em mero “conjunto de relações sociais”, que assumimos o desafio de investigar essas relações sociais. Sem dúvida, esse estudo das relações sociais não é um fim em si mesmo, mas uma mediação necessária para se compreender e colaborar na transformação radical de uma situação deformada que faz com que essas relações continuem sua dominação e destruição dos indivíduos humanos concretos.

O modo de produção capitalista tem produzido a desfiguração, a desumanização não somente do indivíduo, também das relações sociais, mediante um acentuado processo de “alienação” e “reificação”, de “produção destrutiva” colocando em perigo o próprio sentido da existência humana. É por isso que nos sentimos provocados, mediante uma análise crítico-dialética, do ponto de vista marxiano e de sua concepção de homem, de sociedade, de natureza, a tratar grandes questões que consideramos essenciais e necessárias tanto no sentido de crítica de toda forma de alienação na sociedade atual como também apresentar os pressupostos

fundamentais para a construção de uma nova sociedade, com novas relações sócio-econômico-culturais e novos sujeitos verdadeiramente emancipados. É este movimento, dinâmico, histórico, que pode propiciar a construção da individualidade *omnilateral* e as relações verdadeiramente humanas entre os indivíduos humanos, a sociedade e a natureza; somente, então, se poderá falar de “homem novo”.

4. A alienação como estranhamento da essência do trabalhador e do trabalho.

A questão da alienação é de grande importância para a compreensão do desenvolvimento histórico da sociedade dividida em classes, assim como no movimento de sua superação histórica. Por isso, tratar da questão da alienação significa tratar a sua superação (*Aufhebung*). Para se compreender a alienação humana e as formas que tem adotado até agora, é imprescindível conhecer a interpretação adequada da história e, ao mesmo tempo, os elementos essenciais da “economia política” clássica. Marx une, nos seus textos, o estudo da alienação com o estudo das categorias que utiliza a economia política de então. Desde os seus primeiros textos aparece simultaneamente a questão da desumanização do homem e a análise econômica da sociedade capitalista. Nos *Manuscritos* de 1844, na mesma página em que analisa o desenvolvimento das formas de alienação no modo de produção capitalista, nos adverte onde há que se buscar a raiz desse fato:

Agora temos, portanto, de conceber a interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a divisão do trabalho, capital e propriedade da terra, a troca e concorrência, de valor e desvalorização do homem, de monopólio e concorrência etc., de todo este estranhamento (*Entfremdung*) com o sistema do dinheiro (MARX, 2004, p. 80).

Para a compreensão da questão alienação se requer uma reta compreensão dos “fatos econômicos”, já que é neles, precisamente, de onde se produz e se manifesta o tipo de alienação que origina todas as demais. Daí que o ponto de partida de Marx não é o estudo da alienação em si mesma, como um conceito abstrato, mas a análise dos dados que apresentava a economia política. Somente quando esses dados são analisados e conhecidos objetivamente, se descobre a sua interconexão à estrutura econômica da sociedade determinada é que se está em condições de penetrar profundamente na realidade da questão da alienação (cf. MÉSZÁROS, 2006, p. 136). Explica-se, assim, a convicção de Marx no capítulo dos *Manuscritos* consagrado ao tema: “Nós

partimos de um fato nacional-econômico, *presente*” (MARX, 2004, p. 80).

Antes de tratar propriamente do tema da alienação, nos *Manuscritos*, Marx apresenta uma análise detalhada, acumulando citações dos economistas²⁰ e observações pessoais, das categorias econômicas fundamentais de salário, de trabalho, de divisão do trabalho, de propriedade privada capitalista, de intercâmbio, de ganho do capital, de dominação do capital sobre o trabalho, de acumulação de capitais, de renda da terra. E é somente depois de uma leitura acurada dos economistas clássicos (cf. MÉSZÁROS, 2006, p. 76ss), que se atreve a tirar suas conclusões sobre a alienação do trabalhador no modo de produção capitalista.

Não pretendemos aqui entrar diretamente na questão da “alienação política”, nem da “alienação religiosa”, pois, para Marx, estas e outras formas de alienação são consequência de uma alienação fundamental, a econômica, relacionada, por sua vez, estritamente com a existência da propriedade privada dos meios de produção e da exploração do trabalho. Neste sentido, a existência da classe explorada, seja dos escravos, dos servos, dos trabalhadores, revela uma sociedade fundada essencialmente na exploração do homem pelo homem. Este fato nos possibilita fazer um juízo de valor, pois a moralidade de uma ação é medida pela justificativa que se faz em relação à concretude de tal fato, neste caso, a situação efetivamente desumana daqueles indivíduos humanos. Se aceita sua existência como natural, se colabora em sua manutenção, tal atitude é radicalmente imoral. Não se trata de “suavizar” a sorte do escravo ou de pregar um tratamento “mais humano” aos servos e trabalhadores. A situação do escravo, do servo e do trabalhador é equiparada à “ausência” de toda realização humana; é um contra-senso querer tratar humanamente quem é rebaixado a uma situação inumana. A ética marxista justifica a repulsa contundente e clara da escravidão, da servidão e do trabalho alienado e, sobretudo, a luta incondicional contra todo tipo de sociedade que mantenha tal situação.

O ponto central da investigação de Marx sobre a alienação, nos *Manuscritos* de 1844, e que faz parte do núcleo do seu pensamento é a questão da alienação do trabalhador. Esta discussão é organizada em três grandes momentos. Primeiramente, uma longa discussão em relação à interpretação hegeliana da alienação (Terceiro Manuscrito); em segundo lugar, um capítulo completo do Primeiro Manuscrito, onde de um modo bem organizado, apresenta os diversos aspectos da alienação do trabalhador. Em terceiro lugar, pequenos estudos de Marx

²⁰ Eugène Buret, James Mill, David Ricardo, Jean-Baptiste Say, Jean-Charles Sismondi, Adam Smith.

sobre problemas muito concretos da alienação e propriedade privada capitalista, alienação e divisão do trabalho, alienação e dinheiro.

Partimos da concepção que para a análise da alienação é necessário levar em conta a totalidade do ser e da existência do homem numa sociedade determinada historicamente. Daí que a objetividade da análise implica uma visão clara do homem, da sociedade, da história, da natureza, conforme temos tratado. É partindo destas disposições que Marx critica a concepção hegeliana da alienação, pois, partindo de uma visão idealista do homem não se pode esperar uma teoria da alienação que delinea verdadeiramente a realidade desumanizadora dos homens concretamente existentes. Daí que, a teoria hegeliana não expõe, nem resolve contradições efetivas, mas somente contradições conceituais (cf. MÉSZÁROS, 2006, p. 85).

Para Hegel, como já dissemos anteriormente, o homem não é um ser encerrado em si mesmo, isolado do mundo. Tem forças vitais humanas que, ao exteriorizar-se, manifestar-se, inicia o processo no qual se produz a si mesmo. Portanto, ao exteriorizar essas forças, que são parte de seu próprio ser, o homem as objetiva, ficam à sua frente como objetos contrapostos, como algo alheio a si mesmo, como objetos estranhos. O homem aliena, necessariamente, seu próprio ser precisamente no processo mediante o qual se cria como homem. A alienação é uma questão essencial nessa relação entre o homem e o mundo; portanto, não é uma questão de condicionamento sócio-histórico. Assim, a alienação, segundo Hegel, constitui um momento ontológico na autoprodução humana.

A crítica de Marx a esta concepção está em que o homem, do qual se refere Hegel, não é o homem concreto, social e histórico, mas somente “abstração do homem, consciência-de-si”. Por isso, a alienação da qual fala Hegel é reduzida à alienação da “consciência-de-si” ou autoconsciência, de uma “atividade pura”. Em Hegel, não é o homem que se aliena, mas a autoconsciência. Ao exteriorizar-se, manifestar-se, a autoconsciência sai de sua atividade pura e põe de frente a si um objeto, que é um produto de sua atividade intelectual. Este objeto fica fora da autoconsciência, como algo alheio a ela, alienado dela. Assim, a autoconsciência outorga aos objetos uma vida independente e uma autonomia frente ao espírito.

Segundo Marx, esta forma de alienação descrita por Hegel existe evidentemente. Trata-se da alienação da consciência, como no caso da religião. Porém, na verdade, é somente uma manifestação de outra alienação, a fundamental, do ser mesmo do homem. Hegel substitui desta maneira, a alienação real por uma manifestação dessa alienação, do mesmo modo que substitui o

homem real por uma de suas manifestações e uma de suas capacidades, a autoconsciência. Reduz o homem ao pensamento, a natureza a um produto do pensamento, a alienação a um momento no processo do pensamento. Em nenhum desses casos se defronta com o homem real e com a alienação real:

A essência humana, o homem, refere-se para Hegel = consciência-de-si. Todo estranhamento da essência humana nada mais é do que o estranhamento da consciência-de-si. O estranhamento da consciência-de-si não vale como expressão – expressão que se reflete no saber e no pensar – do estranhamento efetivo da essência humana (MARX, 2004, p. 125).

Tal inversão de Hegel se desprende de sua concepção do trabalho, pois ele, conhece e reconhece como único trabalho o “abstratamente espiritual”. Marx, quando faz a descrição do homem alienado, tem como centro o trabalhador, um indivíduo concreto, efetivo, dentro de uma sociedade determinada, capitalista. Daí considera a alienação como um processo histórico, pois busca seus fundamentos na estrutura da sociedade e não em uma determinada dimensão do ser do homem. A alienação não é uma questão ontológica, mas histórica. Este posicionamento está claro nos *Manuscritos*:

Quando o *homem* efetivo, corpóreo, como os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas *forças essenciais* objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (*Entäusserung*), este ato de *assentar* não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação, por isso, tem também que ser *objetiva*. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial (MARX, 2004, p. 126).

Marx recolhe nos *Manuscritos*, como já afirmamos, uma série de análises sobre a sociedade capitalista, efetuadas pelos economistas clássicos. Os *Manuscritos* nos fornecem informações acerca da competência entre os capitalistas, os monopolistas, as fases de crises econômicas, a fusão do capitalista com o latifundiário e as diversas teorias econômicas. Assim como os *Manuscritos* não se constituem um manual de economia política ou uma breve história das teorias econômicas, também não se constituem num tratado de antropologia (cf. MÉSZÁROS, 2006, p. 208). Marx deseja mostrar precisamente o que os economistas, ideólogos do capitalismo encobrem sob esses aparentes dados objetivos: “a economia política oculta o estranhamento na essência do trabalho porque não considera a relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) e a produção” (MARX, 2004, p. 82).

Os economistas vêem no trabalhador somente uma parte a mais dos custos da produção. O trabalhador é levado em conta da mesma maneira que é levado em conta o óleo para engraxar uma máquina ou o número de animais que se requer para lavrar um campo. O trabalho só aparece na economia como uma atividade lucrativa, sendo a ganância a única medida universalmente aceita. Em ambos os casos a economia política se esquece deliberadamente que essa produção material supõe o processo mediante o qual o homem se faz homem. Não lhe interessa se o trabalhador se realiza como homem ou se, pelo contrário, cai ali degradado, mutilado, desumanizado, rebaixado ao nível de “animal de trabalho, como uma besta reduzida às mais estritas necessidades corporais” (MARX, 2004, p. 31). A economia política confirma essa degradação humana quando constata cingidamente que o trabalhador, “como todo cavalo qualquer, tem de receber para poder trabalhar” (MARX, 2004, p. 30).

Antes de analisar detalhadamente a alienação do trabalhador, Marx nos oferece no caderno intitulado “Salário”, as circunstâncias degradantes de vida e da atividade dos trabalhadores. Mais que uma descrição, é uma denúncia da condição de miséria do trabalhador, sua angústia diante da insegurança de conseguir trabalho, o peso e monotonia de sua atividade, o embrutecimento já desde pequeno no agonizante ambiente de trabalho tanto fabril quanto rural, a insuficiência alimentar e a precariedade de habitação equiparáveis ao desperdício e ao cuidado dos animais (cf. MARX, 2004, p. 23-38). Não somente carece o trabalhador de uma vida humana, mas que, em muitos aspectos, não alcança nem um estágio meramente animal. Segundo Marx, que para isso se apóia em pesquisas oficiais, um animal muitas vezes tem uma melhor comida, habitação, ao menos não tão hediondos, mais tempo de descanso que a maior parte dos trabalhadores. Enfim, eis a situação do trabalhador:

Mesmo na situação de sociedade que é mais favorável ao trabalhador, a consequência necessária para ele é, portanto, sobretrabalho e morte prematura, descer à condição de máquina, de servo do capital que se acumula perigosamente diante dele, nova concorrência, morte por fome ou mendicância de uma parte dos trabalhadores (MARX, 2004, p. 27).

Esta é a situação do trabalhador na sociedade capitalista. Porém, Marx não se contenta com a constatação destes dados, a efetiva situação de alienação do trabalhador, fornecidos pela economia política. O seu interesse pelos dados da economia política está diretamente relacionado com a questão da superação da alienação, pois “no movimento da propriedade privada capitalista, precisamente na economia, o movimento revolucionário inteiro encontra tanto a sua base

empírica quanto teórica, disso é fácil reconhecer a necessidade” (MARX, 2004, p. 106). A crítica que Marx faz a seus contemporâneos políticos, economistas, filósofos refere-se à relação destes com a superação da alienação. Para ir além do “fato econômico real”, é preciso investigar como o modo de produção capitalista obstaculiza a realização humana do trabalhador, de que modo se dá a alienação do trabalho. Trataremos destas questões, na medida em analisaremos os quatro aspectos principais do conceito marxista de alienação, que segundo MÉSZÁROS (2006, p. 20) são:

- a) o homem está alienado da *natureza* (do produto do trabalho);
- b) está alienado de *si mesmo* (de sua própria *atividade*);
- c) de seu “*ser genérico*” (de seu ser como membro da espécie humana);
- d) o homem está alienado do *homem* (da relação com os outros homens).

A primeira dessas quatro características do “trabalho alienado” expressa a relação do trabalhador com o *produto* de seu trabalho, que é ao mesmo tempo, segundo Marx, sua relação com o *mundo sensível exterior*, com os objetos da natureza. Como vimos anteriormente, o homem é um ser natural, um ser que não somente exterioriza suas forças e capacidades em um mundo objetivo, mas que necessita se apropriar desses objetos para realizar-se como homem. Esses objetos, indispensáveis para a autoprodução humana, são denominados “*objetos* de seu *carecimento* (*Bedürfnis*), *objetos* essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais*” (MARX, 2004, p. 127).

A que tipo de objeto, de produto se refere Marx em particular? Em primeiro lugar, o trabalhador carece (*Bedürfnis*) dos produtos básicos no sentido estrito, como o alimento, a bebida, o vestuário, a moradia, fundamentais para a sua subsistência; depois, necessita (*Notwendigkeit*) de objetos para a realização humana, objetos de formação, de cultura, de expressão artística, com os quais pode desenvolver sua individualidade em todos os sentidos; também requer o domínio dos meios de produção, como possibilidade de levar a cabo sua atividade, como atividade produtiva humana.

A alienação do trabalhador em relação aos objetos significa que ele não se apropria desses objetos, portanto, são estranhos a ele, não são do seu controle, apesar de constituírem o fruto de seu próprio trabalho e representar uma parte de si mesmo. Esses objetos se transformam em algo alheio, estranho, independente do trabalhador; aparentemente tem adquirido uma vida própria e por isso escapam do domínio de quem os criou. A privação dos objetos para a realização humana do trabalhador torna-os luxo que se reserva aos capitalistas:

O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador (MARX, 2004, p. 82).

O trabalhador descobre em si carências e necessidades sempre crescentes, à medida que aumenta o número e a perfeição dos objetos criados pelo seu trabalho. Porém, essas carências e necessidades não encontram nele satisfação, pois os objetos não estão destinados à sua apropriação e desfrute. A satisfação das carências e necessidades humanas é a expressão e a manifestação do homem mesmo. O produtor se manifesta nela como o artista se expressa em sua obra de arte, pois “o trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto” (MARX, 2004, p. 81).

Com a perda dos objetos, “objetificação”,²¹ o trabalhador fica privado da totalidade de sua existência, como carência e necessidade, pois os objetos criados são manifestações de si mesmo, seu ser está objetivado neles. Este é o processo da alienação do trabalhador, isto é, sua vida e sua atividade se encontram separadas de seus produtos. O trabalhador já não descobre na natureza algo criado por ele e que lhe pertence, um produto seu: “O mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* do seu trabalho” (MARX, 2004, p. 81).

O processo de alienação se intensifica ainda mais quanto os objetos produzidos pelo trabalhador, além de converterem-se em objetos estranhos, lhes dominam. Marx compara tal alienação, recorrendo repetidas vezes à alienação religiosa, pois “quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo” (MARX, 2004, p. 81). O homem, como criador de Deus se reduz num servo temeroso e obediente do próprio produto; com o trabalho alienado ocorre algo semelhante. A diferença é que a alienação religiosa parte da imaginação humana; a alienação em relação aos objetos do trabalho parte de uma relação efetiva, concreta. O produto dos trabalhadores, alienado, passa a engrossar a força do capital e o capital se constitui como senhor e dominador de todos os meios de produção, também do trabalhador:

A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode usufruir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital (MARX, 2004, p. 81).

²¹ Cf. MARCUSE, 1988, p. 255: “Objetificação” significa perda do objeto, privação dos objetos mais necessários à vida, escravização pelo objeto e a apropriação como alienação e expropriação.

A impossibilidade de satisfazer as necessidades e a realização humana e não de mera subsistência e a submissão crescente a seus produtos, na forma de capital, não esgotam todas as formas que implica a alienação do trabalhador em relação aos objetos. Antes de negar ao trabalhador a satisfação de suas necessidades, o modo de produção capitalista cria necessidades falsas, inumanas, que o deforma, fomentando nele falsos interesses: “Cada homem especula sobre como criar no outro uma *nova* carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em nova sujeição e induzi-lo a um novo modo de *fruição* e, por isso, de ruína econômica” (MARX, 2004, p. 139).

O capitalismo não vê na necessidade do trabalhador e sua satisfação a realização humana, mas a satisfação do capital. Quem dispõe dos meios de produção, vive da exploração da necessidade dos demais, lhes cria falsas compensações e as utiliza como instrumentos para submetê-las, na mais profunda degradação, ao seu ganancioso interesse:

Cada produto é uma isca com a qual se quer atrair para junto de si a essência do outro, o seu dinheiro; cada carência efetiva ou possível é uma fraqueza que apresentará a armadilha à mosca [...] O produtor se sujeita às suas idéias mais vis, joga de alcoviteiro entre ele e sua carência, causa nele apetites patológicos, espreita nele cada fraqueza, para então exigir o adiantamento (propina) em dinheiro desta obra de caridade (bons ofícios) (MARX, 2004, p. 139-140).

É a partir desta situação objetiva, que Marx apresenta como possibilidade de sua superação a “organização, união e educação” da classe trabalhadora, no sentido de fortalecimento do interesse comum, como condição necessária de enfrentamento de toda manipulação das necessidades de classe, sobre a qual está organizado o modo de produção capitalista, com todo seu cortejo de publicidade e depreciação, qualificado por Marx de “exploração universal da essência humana comunitária” (MARX, 2004, p. 140).

O modo de produção capitalista suplanta as autênticas carências humanas por uma série interminável de “desejos não humanos, requintados, não naturais, *pretensiosos* (imaginários)” (MARX, 2004, p. 139). E, apesar desta tentativa de completa alienação do trabalhador, ainda não chegamos ao fundo da alienação em relação aos objetos tal como aparece no capitalismo. Não se compreende a alienação econômica sem antes desmascarar a força unilateral e reducionista do capital. Este pretende superar todo o ser autêntico do homem. O homem não vale segundo o que é, isto é, segundo suas necessidades humanas e sua satisfação, mas, segundo o que tem, segundo

a quantidade de dinheiro que possui:

O que é para mim pelo *dinheiro*, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso *sou eu*, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são minhas – de seu possuidor – qualidades e forças essenciais. O que eu *sou* e *consigo* não é determinado de modo algum, portanto, pela minha individualidade (MARX, 2004, p. 159).

A situação do trabalhador na sociedade capitalista pode ser resumida, antes de tudo, na privação de todo objeto que responda a sua realização humana, pois, tal modo de produção considera que esse desenvolvimento integral do trabalhador como homem “seja como fruição ou externalização de atividade – aparece a ele como luxo” (MARX, 2004, p. 141). Quer dizer que o trabalhador fica reduzido à satisfação de necessidades estritamente inferiores ao seu ser humano. Inclusive, nem sempre pode alcançar esse estado degradante, pois o desemprego forçado não lhe permite nem fazer parte desta efetiva problemática. A consequência disso tudo é a deformação do trabalhador de muitas maneiras, como a prostituição, a violência, o alcoolismo (cf. MARX, 2004, p. 144).

Enfim, a alienação do trabalhador em relação ao produto do seu trabalho significa que, em lugar de ampliar o domínio sobre a natureza e sobre as relações de produção, o trabalhador se escraviza a si mesmo sob esse produto alienado, que se converte em capital e com isso em seu senhor. Com isso, o trabalhador aliena juntamente com os objetos que produz seu próprio ser homem, a possibilidade de realizar-se e de desenvolver suas qualidades humanas. E este fato é expresso pelos ideólogos do modo de produção capitalista na consideração ao trabalhador: “Não os conhecem como seres humanos, mas apenas como instrumentos de produção, os quais têm de render tanto quanto possível e fazer tão poucas despesas quanto possível” (MARX, 2004, p. 38).

Depois de termos tratado da alienação como “estranhamento da coisa”, passaremos agora ao segundo aspecto, que Marx chama “auto-estranhamento”, “perda de si mesmo”, “estranhamento-de-si” (*Selbstentfremdung*) de sua própria atividade essencial, o trabalho humano. Sobre esta característica da alienação, diz MÉSZÁROS (2006, p. 20):

É a expressão da relação do trabalho com o ato da produção no interior do processo de trabalho, isto é, a relação do trabalhador com sua própria atividade como uma atividade alheia que não lhe oferece satisfação em si e por si mesma, mas apenas pelo ato de vendê-la a outra pessoa. (Isso significa que não é a atividade em si que lhe proporciona satisfação, mas uma propriedade abstrata dela: a possibilidade de vendê-la em certas condições).

O homem se realiza como homem ao incorporar os produtos de seu trabalho e ao satisfazer suas necessidades no sentido mais estrito. Igualmente se realiza como homem em sua atividade produtiva. Essa atividade é a afirmação e autoprodução de si mesmo como homem. Mediante ela o produtor expressa e manifesta suas qualidades individuais, as objetiva e assim participa do processo de produção humana.

Qual é, portanto, na sociedade capitalista, a relação do trabalhador com o seu trabalho? Marx diz que essa relação simplesmente não é sua, pertence então ao outro. O trabalho que deveria ser uma propriedade interna, ativa, do homem, se torna exterior ao trabalhador devido à alienação capitalista: “O trabalho é *externo (äusserlich)* ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser” (MARX, 2004, p. 82). O trabalhador tem que vender, alienar, necessariamente sua atividade, que passa às mãos dos outros. É uma atividade que já não considera como sua e que, na verdade, tem se convertido em algo tão alheio a ele como o produto do próprio trabalho.

É clássico o argumento que defende que o constitutivo essencial do homem é sua liberdade, vontade e capacidade de conhecimento racional. Se os que assim pensam encontram uma sociedade onde a maioria da população, para poder subsistir, tem que vender para o mercado sua liberdade, sua vontade e capacidade de pensar, certamente qualificarão os homens nessa sociedade como seres radicalmente alienados. Seriam indivíduos privados daquilo que os constitui como homens. Pois bem, é a conclusão de Marx declarando, por uma parte, a *praxis* como a essência do homem e, por outra parte, constatando a venda da atividade produtiva trabalhadora. Ao vender para o mercado de trabalho sua capacidade produtiva, os trabalhadores alienam aquela atividade que lhes define como homens. Entregam a um ser estranho o que deveria ser mais inalienável para si mesmo. Ao entregar sua atividade, o trabalhador se desprende da possibilidade para realizar-se, se desprende de seu ser homem. Marx volta à comparação religiosa para ilustrar esta alienação do trabalhador:

Assim como na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina e diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua auto-atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo (MARX, 2004, p. 83).

Porém, esta alienação religiosa, alienação da consciência humana, é tão somente reflexo de sua alienação real, a econômica. O trabalhador perde o domínio sobre seu produto, porém esta

perda é somente o resultado de uma alienação anterior, a de sua própria atividade. Não pode apropriar-se de seu produto porque com a venda de sua capacidade de trabalho perdeu todo o direito sobre ele. Marx afirma insistentemente as conseqüências do trabalho alienado como algo além de alheio, hostil ao trabalhador:

Ele (o trabalhador) não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física ou espiritual, 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 (MARX, 2004, p. 82-83).

A análise da auto-alienação do trabalhador está relacionada tanto na produção de bens materiais quanto culturais. O modo de produção capitalista obstaculiza a espontaneidade produtiva do homem (cf. MÉSZÁROS, 2006, p. 146); na verdade, ele nega brutalmente aos trabalhadores a apropriação e o controle dos valores culturais, artísticos, produzidos historicamente. Ele anula a realização espiritual do trabalhador ao pretender encerrar sua vida no reduzido marco das satisfações das carências animais. Eis a denúncia de MARX (2004, p. 83):

O homem (o trabalhador) só se sente como ser livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só se sente como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal.

Mais uma vez é preciso deixar claro que a exposição que faz Marx sobre a auto-alienação não é puramente descritiva, mas expressão de sua visão de mundo, do homem, da história. Daí que sua análise é histórica, concreta, tanto no sentido de juízo de fato quanto de juízo de valor, isto é, da denúncia da situação alienada do trabalhador relacionada à sua luta e seu compromisso intelectual e político encaminhados a discutir a “superação” da alienação da classe trabalhadora. No “complemento” dos *Manuscritos*, reservado ao estudo do salário, ele ataca com indignação os economistas, os ideólogos do capitalismo por justificar e manter uma visão “materialista vulgar” do trabalhador: “O economista nacional conhece o trabalhador apenas como animal de trabalho, como uma besta reduzida às mais estritas necessidades corporais” (MARX, 2004, p. 31).

Esse tipo de materialismo nega os valores espirituais, não no sentido religioso, mas os verdadeiros valores culturais, éticos, estéticos, políticos, educacionais, necessários para a produção do homem humano. Marx, nos *Manuscritos*, recolhe uma frase de Wilhelm Schulz, para justificar tal crítica: “Um povo, para se cultivar de forma espiritualmente mais livre, não

pode permanecer na escravidão de suas necessidades corpóreas, não pode continuar a ser servo do corpo” (MARX, 2004, p. 31)²². Esse indivíduo, “servo do corpo” e escravo de suas necessidades corpóreas é, precisamente, o trabalhador, o indivíduo embrutecido. A crítica radical que Marx dirige contra a sociedade capitalista se baseia no desprezo do capital pelos “valores espirituais” do homem. A possibilidade de criação de tais valores só é possível pela revolução dos trabalhadores. Se a análise da forma social existente de atividade produtiva, de fato alienada, é essencialmente econômica, o processo de superação desta situação de alienação como “emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos” (MARX, 2004, p. 109) passa também pelos condicionamentos políticos, éticos, estéticos, educacionais. Entendemos que esse ponto tem conotações éticas muito fortes, mas vai além, pois a “emancipação”, sublinhada pelo próprio Marx, é uma condição especificamente política.

O terceiro aspecto fundamental na análise da questão da alienação é a consideração que o ser humano não vive e atua como um ser isolado, mas como membro de uma coletividade, que constitui a espécie humana, o gênero humano. O ser humano é, portanto, um “*ser genérico*”, social e, enquanto tal, participa da universalidade da espécie humana. Para MÉSZÁROS (2006, p. 20):

A terceira característica está implícita nas duas primeiras, sendo expressão delas em termos de *relações humanas* [...] Está relacionada com a concepção segundo a qual o objeto do trabalho é a *objetivação da vida da espécie humana*, pois o homem “se duplica não somente na consciência, intelectualmente, mas operativa, efetivamente, contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele”. O trabalho alienado, porém, faz “do ser genérico do homem, tanto da natureza quanto 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”.

Há, segundo Marx, relação entre a alienação do ser genérico, do objeto e da atividade humana, ou seja, há uma interconexão entre sociedade, *praxis* e autoprodução no processo da alienação. Dizer que o ser humano é um ser genérico significa afirmar que ele é um ser social e que participa da universalidade da espécie humana. Em que se manifesta essa universalidade? Antes de tudo nas relações que dispõe com os demais seres humanos, mediante as quais constitui a coletividade humana. Ao mesmo tempo, a universalidade humana se expressa na sua relação com a natureza. Ambas as relações configuram o ser do homem em cada determinação histórico-

²² Publicista; membro da assembléia Nacional de Frankfurt. Participou da Revolução de 1848-49.

social. Marx considera, nos *Manuscritos*, que a característica destas relações humanas é a universalidade. O ser humano se relaciona com a natureza, com os demais homens e consigo mesmo de modo universal, nos sentidos natural e social. Diz Marx:

Temos agora ainda uma terceira determinação do *trabalho estranhado* a extrair das duas, vistas até aqui. O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como com o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como com um *ser universal*, e por isso livre (MARX, 2004, p. 83-84).

O que caracteriza o verdadeiro homem não é a apropriação de uma porção determinada da natureza, mas a totalidade dela; e não se desenvolve a si mesmo em uma só qualidade, unilateralmente, mas na universalidade de todas as suas capacidades humanas: “A universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira seu corpo *inorgânico*” (MARX, 2004, p. 84). Neste sentido, os poderes essenciais do homem são as características e poderes especificamente humanos, isto é, aqueles que distinguem o ser humano dos outros seres da natureza. Para Marx “o *trabalho* é a propriedade ativa do homem”, e como tal é considerado como propriedade interna que se deve manifestar de forma “universal” e “livre”. MÉSZÁROS (2006, p. 159), numa acurada reflexão, resume os poderes essenciais do “homem não-alienado”:

O homem é um ser *natural*; como ser natural tem *necessidades* naturais e *poderes* naturais para a sua satisfação; é um ser que vive em *sociedade* e *produz* as condições necessárias à sua existência de maneira inerentemente *social*; como ser social produtivo, ele adquire *novas necessidades* (“necessidades criadas por intermédio da associação social”) e *novos poderes* para sua satisfação; como ser social produtivo, ele transforma o mundo à sua volta de uma maneira específica, deixando nela a *sua* marca; a natureza se transforma, assim, “*natureza antropológica*” nessa relação entre o homem e a natureza; tudo passa a ser, pelo menos potencialmente, parte das relações humanas...

A atividade humana na natureza não é instintiva, não está restrita a um âmbito particular, transformando-se sempre de uma mesma maneira. A natureza é o objeto da transformação e da apropriação dessa *praxis* humana. O homem é livre, precisamente por não ter de antemão sua atividade circunscrita a uma zona limitada da natureza, mas por poder tomar como objeto dessa práxis a totalidade dela e, como consequência, a totalidade de si mesmo. Esta é a conexão entre o ser genérico e a *praxis*, tal como entendem os *Manuscritos*: “No modo da atividade vital

encontra-se o caráter inteiro de uma *species*, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem” (MARX, 2004, p. 84). Portanto, dizer que o homem é um “ser genérico” significa que o homem possui uma *praxis* universal, com a qual transforma todos os aspectos do mundo que lhe rodeia e, mediante isto, todos os aspectos de si mesmo e dos demais seres humanos.

Mas, como aliena o homem seu “ser genérico”? Quando fica privado da relação universal com a natureza, quando a relação com os demais homens não se funda numa coletividade autêntica e quando sua *praxis* fica fechada na estreiteza e unilateralidade da atividade animal. O que caracteriza a alienação humana é a sua não produção e apropriação omnilateral, como indivíduo social. Se o trabalhador está alienado em relação ao verdadeiro sentido do seu trabalho e dos objetos de sua produção, também está privado do seu “ser genérico”:

Conseqüentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetivação genérica e transforma a sua vantagem em relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado ou seu corpo inorgânico, a natureza (MARX, 2004, p. 85).

O modo de produção capitalista não oferece condições para que o trabalhador possa se apropriar universalmente da natureza. O trabalhador não se realiza como homem, se sente reduzido, limitado violentamente por uma força externa a ele. Os objetos, a natureza, se convertem em um mundo hostil, em poder alheio que lhe domina. O trabalhador alienado perde a sua atividade especificamente humana, pois desaparece dela a universalidade, tanto na relação com a natureza quanto com os outros homens. Em lugar do trabalho criador, universal, livre e espontâneo no sentido mais amplo, um trabalho no qual possa expressar-se como homem, há um trabalho monótono, parcial. Assim, no trabalho alienado, o trabalhador encontra tão somente o embrutecimento de sua inteligência e o esgotamento de suas forças físicas, como diz Marx, citando outra vez Schulz: “Uma tal atividade incessantemente uniforme é, igualmente, prejudicial para o espírito assim como para o corpo” (MARX, 2004, p. 32).

Um outro aspecto da alienação em relação ao ser genérico do homem, que já ficou implícito quando nos referimos à alienação em relação aos objetos, é que, na alienação da atividade, o trabalhador perde o domínio sobre ela, porque necessariamente tem que utilizá-la como o único meio possível para seguir sobrevivendo. A atividade produtiva omnilateral, característica do verdadeiro homem se converte em um meio para alcançar o fim da mera

subsistência:

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. [...] O homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para sua *existência* (MARX, 2004, p. 85).

A síntese que podemos extrair da análise da alienação do trabalhador em relação ao seu “ser genérico” é que ele, ao vender sua força de trabalho aliena sua possibilidade de *ser e realizar-se* como homem, para agarrar-se, sempre com insegurança, à possibilidade apenas de sobreviver e perpetuar-se como os outros animais. Implícita à alienação do homem como membro da espécie humana, na totalidade de suas relações, isto é, com a natureza, consigo mesmo, com a sociedade, relação necessária para a realização da essência humana, Marx apresenta a quarta característica da alienação:

Uma conseqüência imediata disto, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o *estranhamento do homem* pelo próprio *homem*. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o *outro* homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem (MARX, 2004, p. 85-86).

As necessidades e sua satisfação integram os homens, quando classes determinadas da sociedade não as manipulam e exploram, submetendo mediante elas os demais homens. Em uma verdadeira coletividade, ao satisfazer a necessidade alheia, cada indivíduo se realiza ao mesmo tempo como homem. A verdadeira individualidade se realiza quando o produto do trabalho satisfaz a necessidade dos outros, pois se considera a produção, a apropriação pelos outros como a sua própria produção e apropriação. Contribuindo para a realização dos demais, o indivíduo se realiza como ser humano coletivo, social, como diz o *Manifesto* de 1848: “O livre desenvolvimento de cada um será a condição de livre desenvolvimento de todos” (MARX, 2001, p. 54).

Que ocorre então, quando o homem se fecha em seu próprio egoísmo, individualismo, se move por um interesse excludente, torna-se indiferente ao bem social? As relações humanas se transformam numa hostil competição mercantilista. Na sociedade capitalista, tal relação entre os homens não alcança, muitas vezes, sequer o nível de produtores livres que intercambiam

egoisticamente seus produtos. O trabalhador não vende somente o produto de sua atividade, mas sua própria atividade e, por isso, se encontra privado dos produtos de seu trabalho. Ao não dispor desses produtos, pois não são seus, não pode colocá-los a disposição das necessidades dos demais. Daí que suas relações com os demais homens ficam prejudicadas, ocasionando seu isolamento em relação aos demais. Por isso que a alienação em relação aos objetos e à própria atividade produtora traz consigo “o estranhamento do homem pelo próprio homem”.

Marx repete, em diversas ocasiões, que qualquer relação do homem consigo mesmo se manifesta imediatamente na relação que tem para com os demais. Em qualquer sociedade, dividida em classes, as relações que os homens dispõem entre si, revelam diretamente o grau de desenvolvimento humano ou o grau de alienação de cada um dos indivíduos: “O estranhamento do homem, em geral toda a relação na qual o homem está diante de si mesmo, é primeiramente efetivado, se expressa, na relação em que o homem está para com o outro homem” (MARX, 2004, p. 86).

Porém, quem é, antes de tudo, esse “outro” homem ao qual constantemente se refere Marx? Fundamentalmente não se trata de outro produtor, de outro trabalhador, ainda que também deste fica alienado o trabalhador no modo de produção capitalista. O “outro” não é nem a “natureza”, nem os “deuses”. Esse “outro” é, em primeiro lugar, o que se apodera do produto da atividade do trabalhador, o que manipula a seu capricho a atividade do trabalhador, o que converte a atividade produtiva em um trabalho forçado, unilateral, em um tormento e degradação do trabalhador: “O ser *estranho* ao qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, para o qual o trabalho está a serviço e para a fruição do qual está o produto do trabalho, só pode ser o *homem* mesmo” (MARX, 2004, p. 87).

A alienação em relação aos objetos e à própria atividade indica, ao mesmo tempo, a alienação em relação aos demais homens e, em particular, em relação a esse “outro” que tem se apoderado dos objetos e da atividade do trabalhador. Nesta situação de alienação nem todos se encontram na mesma posição, nem suportam as mesmas conseqüências. Marx fala no final do 1º *Manuscrito* do “outro” referindo-se à alienação do capitalista, do “não trabalhador”. A alienação do trabalhador em relação ao “outro” se caracteriza para o primeiro como privação, sofrimento, miséria, inumanidade, é para o “outro”, “um poder estranho”, um motivo de riqueza, desfrute e satisfação. A situação de riqueza deste último é constituída a partir da carência do trabalhador:

Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um *poder estranho* que

está diante dele, então isto só é possível pelo fato de o produto do trabalho pertencer a um *outro homem fora do trabalhador*. Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser *fruição* para um outro e alegria de viver para um outro (MARX, 2004, p. 86).

Esse “outro homem fora do trabalhador” não é somente alguém alheio ao trabalhador, mas alguém hostil, seu opressor, seu explorador. Na verdade, não são os objetos nem a natureza os que adquirem esse poder alheio sobre os trabalhadores e dominam sua vida, mas o poder hostil se encontra nas mãos da classe que não trabalha e que se apropria dos trabalhadores e de seus produtos. A alienação do trabalhador se reduz, assim, à submissão do trabalhador ao capitalista, ao capital. Capitalistas e trabalhadores formam, desta maneira, as duas classes antagônicas da sociedade capitalista; este antagonismo se radica em que a riqueza do capitalista implica a privação, a desumanização do trabalhador: “No todo, só se apresentam, portanto, duas classes de população, a classe trabalhadora e a classe dos capitalistas” (MARX, 2004, p. 74).

Marx, na constante polêmica com a economia política clássica aponta a sua incompetência, pois esta “parte do trabalho como sendo propriamente a alma da produção, e, apesar disso, nada concede ao trabalho e tudo à propriedade privada capitalista” (MARX, 2004, p. 88). A crítica se dirige, assim, aos que pretendem diluir essa divisão radical da sociedade sem ter suprimido previamente a causa da alienação, a exploração do trabalho. Marx acusa de cinismo os ideólogos capitalistas que pregam a fraternidade, enquanto declaram a naturalidade e a perpetuação de um modo de produção que extrai a riqueza para uns poucos à custa da força do trabalho e da miséria da maioria:

A frase que correspondia a esta imaginária abolição das relações de classe era a *fraternité*, a confraternização e a fraternidade universais. Esta idílica abstração dos antagonismos de classe, esta de conciliar sentimentalmente os interesses de classe contraditórias, de elevar-se nelas a fantasia por cima da luta de classes, esta *fraternité* foi, de fato, a consigna da revolução de fevereiro (MARX, 1967, p. 69).

Segundo Marx, a separação completa entre capitalista e trabalhador não se baseia na má vontade do primeiro, como indivíduo, mas na estrutura mesma do modo de produção capitalista, que se sustenta sobre a exploração do trabalho. A atitude individual de um capitalista pode agravar a exploração, porém não é essa atitude que produz a exploração da classe trabalhadora. Por isso, é contraditório falar de fraternidade em um modo de produção sustentado pela exploração do trabalho, pela propriedade privada dos meios de produção, pela divisão de classes.

O modo de produção capitalista reduz a apropriação e o controle da produção material e espiritual aos portadores dos meios de produção, o que significa a alienação do trabalhador nas suas diversas dimensões. Pode dar-se, então, uma integração de interesse entre capitalista e trabalhador? Não, porque no modo de produção capitalista, o trabalhador está diante do capitalista como o extrator de mais-valia, o explorador da sua força de trabalho, formas específicas da exploração capitalista (cf. MARX, [1861-1879], p. 584-585). Não é, pois, estranho que desde os *Manuscritos* Marx tenha visto a conexão entre a alienação trabalhadora e a exploração capitalista, entre a privação e desumanidade dos trabalhadores e o abismo que separa estes dos capitalistas. Nenhum parágrafo é tão explícito para precisar essa relação como este:

Considere-se ainda a proposição colocada antes, de que a relação do homem consigo mesmo lhe é propriamente *objetiva, efetiva*, pela sua relação com o outro homem. Se ele se relaciona, portanto, com o produto do seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, enquanto objeto *estranho*, hostil, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de forma tal que um outro homem estranho (*fremd*) a ela, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona com a própria atividade como uma atividade não-livre, então ele se relaciona com ela com a atividade a serviço de, sob o domínio, a violência e o jugo de um outro homem (MARX, 2004, p. 86-87).

A existência desse “outro homem estranho”, o capitalista, recorda ao trabalhador constantemente a existência de sua condição miserável, de dependência, de submissão, de exploração. Apregoar uma identidade de interesses, uma fraternidade entre eles é um insulto e um engano ao trabalhador, o mesmo que uma completa tergiversação das autênticas relações que hão de unir os homens. É por isso que, se o capitalismo produz a miséria, também produz o trabalhador, como sujeito de sua auto-emancipação. Quanto Marx trata, nos *Manuscritos*, da alienação em relação ao outro homem, delineia justamente a questão da libertação e da emancipação da classe trabalhadora. Quer dizer, delineia a questão da superação de toda forma de alienação.

A superação da alienação não se dá, por exemplo, com a ação reformista da melhoria de salário, como se esse pudesse dar ao trabalhador um nível mais “humano”, e, com isso melhorar sua situação de privação e possibilitar sua realização como homem. Para Marx, o salário é uma expressão da alienação do trabalhador, um meio de sua subsistência física, portanto, de sua existência empobrecida; é a confirmação de uma vida humana mercantilizada, tornando o trabalhador submisso ao lucro do capital. Adornar essa corrente, segundo Marx,

Nada seria além de um melhor *assalariamento do escravo* e não teria

conquistado nem ao trabalhador nem ao trabalho a sua dignidade e determinação humanas. [...] Salário é uma consequência imediata do trabalho estranhado, e o trabalho estranhado é a causa imediata da propriedade privada capitalista (MARX, 2004, p. 88).

Eis porque trabalhadores e capitalistas formam, portanto, duas classes antagônicas, cujos interesses são irreconciliáveis. E não será nenhuma concessão do capital que irá sanar tal contradição. Para sair desta condição radicalmente alienada, há uma solução radical:

Que a emancipação da sociedade da propriedade privada capitalista etc., da escravidão, se manifesta na forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a emancipação humana universal. Mas esta última está aí encerrada porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação (MARX, 2004, p. 88-89).

Assim, a análise da alienação está ligada diretamente à *praxis*, no sentido de intervir na realidade, como o meio indispensável de sua superação. Porém, essa *praxis* há de apoiar-se em um conhecimento crítico-dialético do desenvolvimento histórico e particularmente em um conhecimento da realidade sócio-econômico-cultural do modo de produção capitalista. Por isso, a preocupação de Marx com o homem concreto, historicamente constituído, está presente na sua análise filosófica, econômica, sociológica, histórica, educacional, política, ética.

No primeiro capítulo deste texto fizemos, a partir de dados concretos da realidade, a crítica à efetiva lógica degradante do modo de produção capitalista e sua ética cínica; no presente capítulo, trilhado a partir dos textos marxianos, principalmente os *Manuscritos Econômico-filosóficos* de 1844 e *A Ideologia Alemã*, apontamos os elementos teóricos da crítica marxista, as partes e dispositivos de seu método político e sua filosofia humanista. Ambos os capítulos nos prepararam para aprofundarmos ainda mais nossa análise crítica do modo de produção capitalista, sua lógica interna e desdobramentos históricos, como condição necessária para propormos possíveis ações de enfrentamentos concretos na *superação* de toda forma de exploração, opressão e alienação humanas, mediante a educação *omnilateral* do trabalhador.

CAPÍTULO III

A DIMENSÃO ÉTICA DA EDUCAÇÃO MARXISTA: PROPOSTA E ATUALIDADE DA REVOLUÇÃO POSSÍVEL E NECESSÁRIA

“Para nós o comunismo não é um estado a ser criado, nem um ideal pelo qual a realidade deverá se guiar. Chamamos de comunismo o movimento real que supera o estado atual de coisas. As condições desse movimento resultam das premissas atualmente existentes” (Marx e Engels).

Uma análise filosófica crítico-dialética, de totalidade, fundamentada no pensamento de Marx, ficaria incompleta sem a consideração dos indivíduos enquanto sujeitos, não somente na história passada ou na atual sociedade capitalista, mas igualmente na possibilidade de construção da *nova sociedade*. É a própria história da autoconstrução da sociedade emancipada, onde cada indivíduo humano, livre, realizado, se relacionando humanamente com os demais, se caracteriza como o *“homem novo”*. Este homem não responde naturalmente a um bondoso desejo, nem tampouco a um postulado ético normativo, para que chegue a ser o que de acordo com sua natureza poderia ser. Não é também um ideal que se utiliza a modo de contraste para ressaltar, ainda que isso seja necessário, a situação desumanizadora dos indivíduos concretos na sociedade atual, nem é o produto de sonhos utópicos sobre uma sociedade imaginariamente construída.

O *“homem novo”* e a *nova sociedade* não servem para projetar em um remoto porvir a aspiração, construída pela fantasia humana, de um mundo sem contradições, sem diferenças

individuais. Quando Marx esboça alguns traços característicos dessa *nova sociedade* ou desse “*homem novo*” o faz com a mesma pretensão objetiva que sempre teve ao descrever os indivíduos na atual sociedade, dominada pelo modo de produção capitalista. Se na estrutura feudal estiveram presentes os germens incipientes do futuro capitalismo, do mesmo modo, analisando os fundamentos e o desenvolvimento histórico da sociedade capitalista, ele descobre a exigência objetiva da história pela qual se encaminha a humanidade. Quer dizer que só é possível fazer referências ao “*homem novo*” e à *nova sociedade* a partir do conhecimento da lógica do modo de produção capitalista, da condição efetiva da classe trabalhadora, nas suas determinações histórico-sociais, e da consciência de sua missão histórica de autoemancipação e emancipação da humanidade. É a dimensão ética da educação marxista. Por isso, tal análise não parte de uma sociedade e nem de um homem abstrato, mas da sociedade e do homem concretos, históricos. Daí que o processo analítico trata de um contraste não entre o real e o ideal, mas entre um passado e um presente históricos, fundamentos para um futuro igualmente histórico.

Marx não anunciou magicamente um “*homem novo*” e nem uma *nova sociedade* fantástica. Não foi um profeta iluminado da redenção da humanidade, mas, apenas demonstrou que o modo de produção capitalista não é natural, nem o único e muito menos é eterno. É a partir do conhecimento de sua lógica interna e de suas mazelas históricas que surge a possibilidade de sua superação. Nos seus textos, o que Marx diz acerca da *nova sociedade* gira em torno das condições históricas dos homens que a formarão, seu desenvolvimento omnilateral, a construção de novas relações sociais, como condição necessária para a superação de toda condição de desumanização, de alienação, de coisificação, isto é, a construção do “*homem novo*”.

A ética marxista, fundamentada na atualidade, potencialidade crítica e sensibilizatória do socialismo marxismo, ao fazer a análise crítica do modo de produção capitalista, propõe como desafio histórico a sua superação. Mas, este intento não segue um determinismo do curso dos acontecimentos, como na perspectiva mecanicista, mas segue a história como atividade dos homens que buscam seus fins. Neste sentido, para a realização histórica é necessário a produção de condições gerais histórico-estruturais como de mediações específicas, de ações concretas, para que tal transformação possa ser efetivamente realizada. Defendemos a tese da possibilidade da construção de uma nova história a partir da educação omnilateral da classe trabalhadora.

1. A união, organização e educação omnilateral da classe trabalhadora.

A necessidade de superação da situação de desumanização, de exploração, de alienação humana e a construção da *nova sociedade* e do “*homem novo*” acontecem como exigência dinâmica no próprio desenvolvimento histórico do modo de produção capitalista. Ao mesmo tempo em que se sustenta sobre a opressão e exploração, o modo de produção capitalista produz objetivamente a classe trabalhadora, que possibilita a tomada de consciência de sua situação explorada, alienada e depois a indignação, reação diante de tal situação:

A pressão deve ainda tornar-se mais premente pelo fato de se despertar a consciência da opressão e a ignomínia tem ainda de tornar-se mais ignominiosa pelo fato de se trazer à luz pública [...] O povo deve aprender a *inquieta-se* de si mesmo, de modo a ganhar *coragem* (MARX, 2003a, p. 48-49).

É a consciência da efetiva condição de classe explorada, oprimida, que põe em movimento a crítica e superação do modo de produção capitalista e a possibilidade de construção da *nova sociedade*. O modo de produção capitalista produz um conflito crescente e o aprofundamento das contradições sociais entre os dois pólos sociais fundamentais. De um lado, o número cada vez menor de grandes capitalistas que usurpam e monopolizam as vantagens do processo de produção e de apropriação dos bens produzidos e, do outro lado, a extensão da miséria, da opressão, da degradação, da exploração da classe trabalhadora. Quer dizer, o sistema capitalista produz igualmente a desumanização e a revolta e indignação contra si. Será pela “educação, união e organização” que a classe trabalhadora se transformará de uma “classe oprimida, escravizada, degenerada, explorada, carregada de miséria e mutilada humanamente”, em uma classe consciente de sua força, de seu ser e de sua missão histórico-social, capaz de produzir a transformação radical na sociedade. Para Marx, só com o interesse de classe que a transformação será possível:

À medida que diminui o número de grandes capitalistas, que usurpam e monopolizam todas as vantagens desse processo de transformação, aumentam a miséria, a opressão, a escravização, a degradação, a exploração; mas, cresce igualmente a revolta da classe trabalhadora, cada vez mais numerosa, disciplinada (educada), unida e organizada pelo mecanismo do próprio processo capitalista de produção [...] os expropriadores são, por sua vez, expropriados (MARX, [1861-1879], p. 810).

Neste sentido, a classe trabalhadora não é ontologicamente a encarnação da miséria humana, mas está nesta condição por uma determinação histórica e social. Sua auto-emancipação se constrói a partir da tomada de consciência das condições estruturais que criaram sua situação de alienação. Daí a necessidade de superar uma “consciência espontânea” por uma “consciência reflexiva”, com diz VÁZQUEZ (1977, 287):

Os proletários só podem subverter a ordem econômica e social que os aliena mediante uma práxis altamente consciente, reflexiva. Daí a necessidade de dotar o movimento operário de uma consciência de sua missão histórica, de suas finalidades, da estrutura social capitalista e da lei que a rege, assim como das condições e possibilidades objetivas de sua emancipação ao chegar a determinada fase o desenvolvimento histórico-social. O proletariado só pode libertar-se adquirindo consciência de sua alienação, bem como da necessidade de desenvolver uma práxis revolucionária para eliminá-la.

Por isso, a consciência de classe é o engendramento e a materialização da “educação, união e organização” da classe trabalhadora, tantas vezes recordada por Marx nos *Manuscritos*, como as associações dos comunistas e os efeitos desta auto-educação dos trabalhadores, que ele mesmo havia comprovado entre os trabalhadores de sua época. A mesma fundamentação é dada n’*A Sagrada Família*:

É verdade que, no seu movimento econômico, a propriedade privada se encaminha por si mesmo para a sua própria dissolução; mas fá-lo unicamente através de uma evolução independente dela [...]: só se consegue engendrando o proletariado *enquanto* proletariado, a miséria consciente da sua miséria moral e física, consciente da sua desumanidade e, portanto, como desumanização que se supera a si mesma. O proletariado executa a sentença que a propriedade privada pronuncia contra si mesma, ao engendrar o proletariado [...] ao engendrar a riqueza de outrem e a sua própria miséria (MARX; ENGELS, 1976, p. 540).

A consciência de sua situação concreta inumana e a sublevação contra ela leva os trabalhadores a descobrirem por si mesmo, que tal situação não se configura na sua fraqueza, mas que tal situação está ligada diretamente ao modo de produção capitalista. Daí a necessidade de não redução da classe trabalhadora a um papel de passividade, de obediência e de confiança na benevolência de forças externas a si, de quem quer que seja. O “*homem novo*” e a *nova sociedade* não brotam de concessões externas nem como um grito de protesto de uma minoria consciente que busca adidos entre os trabalhadores, mas da expressão da classe trabalhadora que sabe de suas “condições de vida” desumanizadas, se rebela contra ela e luta pela superação de “todas as condições de vida inumanas da sociedade atual”, pois tais condições:

Obriga-a diretamente a revoltar-se contra tal inumanidade; é por isso que o proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo. Ora, ele não se pode libertar sem abolir as suas próprias condições de vida. Não pode abolir a suas próprias condições de vida sem abolir *todas* as condições de vida inumanas da sociedade atual, o que resume a sua própria situação. Não é em vão que ele passe pela rude, mas fortificante escola *do trabalho* [...] O seu fim e sua ação histórica são-lhe traçados de modo tangível e irrevogável pela sua própria situação e por toda a organização da sociedade burguesa atual (MARX; ENGELS, 1976, p. 54-55).

Daí que, diante da decrepitude do capitalismo e da maturidade da classe trabalhadora, esta não tem que esperar sua libertação de uma força externa, por ser a classe que mais sofre, mas que “pode e deve libertar-se a si mesma”, na condição de sujeito consciente da sua própria história. Para que haja possibilidade de sua auto-emancipação, ao lado da consciência da sua situação desumanizada, é necessário que a classe trabalhadora tenha acesso aos bens materiais e culturais produzidos ao longo do desenvolvimento da humanidade.

Esta ‘alienação’ – para que a nossa exposição seja compreendida pelos filósofos -, naturalmente, só pode ser superada sob duas condições *práticas*. Para que ela se torne um poder ‘insuportável’, isto é, um poder contra o qual se faça a revolução, é necessário que ela tenha feito da massa da humanidade uma massa totalmente ‘privada de propriedade’, que se ache ao mesmo tempo em contradição com um mundo de riqueza e de cultura realmente existente, ambos pressupondo um grande aumento de força produtiva, isto é, um estágio elevado de seu desenvolvimento (MARX; ENGELS, 2002, p. 30-31).

A existência da classe trabalhadora, a “massa totalmente privada de propriedade [...] em contradição com um mundo de riqueza e de cultura” são as condições históricas fundamentais para a superação da sua situação alienada e a criação de uma sociedade mais elevada. A existência do trabalhador supõe que a alienação tem alcançado seu ponto culminante e que, por essa mesma razão, se tem chegado à consciência da alienação e à rebelião contra ela. Existe já a classe capaz de superá-la. Porém, não se pode eliminar a alienação radicalmente sem que a classe trabalhadora disponha das condições materiais e culturais para poder fazê-lo. E, para satisfazer todas as necessidades de um homem *omnilateral* há que se apropriar da abundância dos produtos produzidos historicamente. Diz MANACORDA (1996, p. 81):

A omnilateralidade é, portanto, a chegada histórica do homem a uma totalidade de capacidades produtivas e, ao mesmo tempo, a uma totalidade de capacidades de consumo e prazeres, em que se deve considerar, sobretudo o gozo daqueles bens espirituais, além dos materiais, e dos quais o trabalhador tem estado excluído em consequência da divisão do trabalho.

Ambas as condições remetem, portanto, à classe trabalhadora como uma força produtiva tão crescida que permite a livre expansão de uma individualidade plena para cada membro da classe. Se a riqueza produzida historicamente, a mesma que acompanha a miséria do trabalhador, tem sido a origem da condição efetiva da classe trabalhadora, a superação dessa desumanização só é possível pela apropriação ativa de tal riqueza, isto é, “apropriação das objetivações do gênero humano, historicamente acumulado por conquistas, experiências e processos distintos no tempo e espaço” (NUNES. In: LOMBARDI; GÖERGEN, 2005, p. 103), pela classe trabalhadora. Por isso, a construção da nova sociedade não se dará sobre a base da escassez de riquezas materiais e culturais, mas da abundância de produção e apropriação, pela classe trabalhadora:

Por outro lado, esse desenvolvimento das forças produtivas (que já implica que a existência empírica real dos homens se desenvolve no *plano da história mundial* e não no plano da vida local) é uma condição prática prévia absolutamente indispensável, pois, sem ele, a *penúria* se generalizaria, e, com a *necessidade*, também a luta pelo necessário recomeçaria, e se cairia fatalmente na mesma imundície (MARX; ENGELS, 2002, p. 31).

Uma sociedade de forças produtivas insuficientes, que carece de riquezas para o desenvolvimento pleno de todos os indivíduos, talvez logre uma certa partilha, no sentido burguês, porém uma partilha da miséria antiga. Pode-se dizer ainda que o intento de construir uma nova sociedade sobre a base da escassez nem sequer repartiria por igual a miséria, mas que, ao recair na “mesma imundície” de antes, retornaria pouco a pouco à situação alienada precedente, ainda que com uma aparência enganosa; surgiriam novos grupos privilegiados, nova luta pela “partilha” desses escassos bens, a criação de uma massa desprovida de tudo. Enfim, nada mais que uma restauração à moda reformista do capitalismo sob a etiqueta de uma nova sociedade. Esse é o prognóstico que formula *A ideologia alemã*. Esses elementos são imprescindíveis para que se consolide o movimento da classe trabalhadora que supere a alienação e crie as bases da nova sociedade. Precisamente a acentuação destes componentes resume alguns dos resultados aos quais haviam chegado Marx e Engels, ao estudar a história:

A concepção da história que acabamos de desenvolver resulta finalmente no seguinte: 1. No desenvolvimento das forças produtivas, ocorre um estágio em que nascem forças produtivas e meios de circulação que só podem ser nefastos no quadro das relações existentes e não são mais forças produtivas, mas sim forças destrutivas - a máquina e o dinheiro... (MARX; ENGELS, 2002, p. 85).

A superação do modo de produção capitalista é anunciada, assim, não somente porque na

base dele se encontra a exploração humana, mas porque o seu próprio desenvolvimento cria as premissas de sua própria destruição, e, ao mesmo tempo os fundamentos da nova sociedade. É por isso que o processo de edificação da nova sociedade se dá no desenvolvimento do capitalismo, com sua abundância de bens materiais e culturais, com suas forças produtivas avançadas e, dentro destas, com a educação omnilateral da classe trabalhadora, como novos sujeitos sociais, capaz de “consciência da necessidade de uma revolução radical”, processo de construção de relações sociais superiores, condições necessárias para não se cair na “mesma imundície” que tem caracterizado a atual sociedade baseada na exploração do homem pelo homem. Prosseguindo a citação anterior:

[...] e, em ligação com isso, nasce uma classe que suporta todos os ônus da sociedade, sem gozar das suas vantagens, que é expulsa da sociedade e se encontra forçosamente na oposição mais aberta a todas as outras classes, uma classe formada pela maioria dos membros da sociedade e da qual surge a consciência da necessidade de uma revolução radical, consciência que é a consciência comunista e pode se formar também, bem entendido, nas outras classes quando toma conhecimento da situação dessa classe (MARX; ENGELS, 2002, p. 85).

A consciência revolucionária, transformadora, emancipatória nasce da mesma classe trabalhadora, ainda que seja possível que se estenda a indivíduos provenientes de setores da outra classe. Essa consciência é que impulsiona a *práxis*, que, por outra parte, tem que encontrar como base necessária o desenvolvimento sócio-econômico-cultural. Como diz MARX (In: MARX; ENGELS, 1980, p. 322): “A emancipação da classe trabalhadora deverá ser conquistada pela própria classe trabalhadora”. Porém, para que a conquista seja efetiva é necessário a apropriação de conhecimentos teóricos, como também de uma ação política prática, concreta. Daí a importância fundamental da educação omnilateral como integrante neste processo de formação da consciência revolucionária e da mobilização dos agentes transformadores.

Assim sendo, não concebemos a *nova sociedade* e o “*homem novo*” como meros produtos da revolução, mas são produzidos no processo revolucionário, isto é, nas condições subjetivas e objetivas de sua existência e de sua ação. O “homem novo” e a nova sociedade são criações da *práxis*, considerada como transformação da natureza e como transformação das relações sócio-históricas. Por isso, esta autoprodução não se reduz a um ato instantâneo, mas constitui um longo processo de “mobilização da população para a realização das transformações necessárias”, ou seja, uma educação omnilateral, revolucionária.

Não se pode pensar na nova sociedade, e, com ela, no “homem novo”, como uma concessão que se faz aos trabalhadores, em cuja elaboração eles não têm participado e que não têm relação alguma com sua atitude presente na luta de classes. Assim, tanto a classe proprietária dos meios de produção quanto a classe trabalhadora são consideradas classes revolucionárias, mas antagônicas, pois, enquanto a primeira fortalece o modo de produção capitalista, a outra, desenvolvida no seio do próprio capitalismo, começa a lutar pela sua superação; isso quer dizer que é no interior do capitalismo que se forja a revolução proletária. A classe trabalhadora, na qual se manifesta toda a extensão da alienação humana, se transforma a si mesma; ao mesmo tempo em que transforma a sociedade mediante a revolução, se muda também a si mesma. *A ideologia alemã* relaciona o papel da revolução na criação do “homem novo” com a formação e consolidação da consciência revolucionária:

Uma ampla transformação dos homens se faz necessária para a criação em massa dessa consciência comunista, como também para levar a bom termo a própria coisa; ora, uma tal transformação só se pode operar por um movimento prático, por uma *revolução*; esta revolução não se faz somente necessária, portanto, só por ser o único meio de derrubar a classe *dominante*, ela é igualmente necessária porque somente uma revolução permitirá que a classe *que derruba a outra* varra toda a podridão do velho sistema e se torne apta a fundar a sociedade sobre bases novas (MARX; ENGELS, 2002, p. 86).

A necessidade da revolução se justifica porque só mediante ela é possível uma “ampla transformação dos homens” e a fundação da “sociedade sobre bases novas”. E que outra coisa pode significar essa transformação senão a criação do “homem novo”? Os homens se desprendem desta “imundície”, da “podridão do velho sistema” não quando lhes são outorgadas generosamente de cima umas novas condições de vida, mas quando eles mesmos as conquistam, mediante a *práxis* revolucionária. Ao mudar as relações de produção existentes e a criação de novas relações, os trabalhadores se mudam a si mesmos. A consciência de sua alienação, a repulsa contra ela, a luta por sua superação, tudo isto constitui o grande ardor na construção do “homem novo”. A descrição desse movimento de tomada de consciência e de rebelião ativa contra a alienação é que qualifica o processo de construção do novo homem e da nova sociedade: “Que os proletários comunistas [...] novos homens [...] nova base [...] novo modo de vida [...] Na atividade revolucionária o transformar-se a si mesmo coincide com o transformar as circunstâncias” (MARX; ENGELS, 1976a. In: SHISKHIN, 1966, p. 405).

“Transformar as circunstâncias” supõe suprimir as relações de produção capitalistas e

eliminar a situação desumanizadora da classe trabalhadora devido à não correspondência de satisfação de suas necessidades humanas. Os que participam nessa transformação estão, ao mesmo tempo, transformando-se a si mesmos. Esta é a única possibilidade de realizarem-se como homens. Por isso, o “homem novo” se constitui no processo revolucionário. Daí o porquê do entusiasmo de Marx e Engels com os trabalhadores que se reúnem para a “educação, união e organização”, condições necessárias para a atividade revolucionária:

Quando os *artesaos* comunistas se unem, vale para eles, antes de tudo, como finalidade a doutrina, propaganda, etc. Mas, ao mesmo tempo, eles se apropriam, dessa maneira, de uma nova carência, a carência de sociedade, e o que aparece como meio, tornou-se fim. Este movimento prático pode-se intuir nos seus mais brilhantes resultados quando se vê operários (ouvriers) socialistas franceses reunidos. Nessas circunstâncias, fumar, beber, comer etc., não existem mais como meios de união ou como meios que unem. A sociedade, a associação, o entretenimento, que novamente têm a sociedade como fim, basta a eles; a fraternidade dos homens não é nenhuma frase, mas sim verdade para eles, e a nobreza da humanidade nos ilumina a partir dessas figuras endurecidas pelo trabalho (MARX, 2004, p. 146).

É o sentido mais pleno do homem como ser “social”, “comunitário”, pois estabelece a verdadeira relação com os demais homens. Este homem não é o resultado passivo de uma revolução, mas o movimento revolucionário acontece através de concretas atitudes de colaboração, associação, cooperação, o que caracteriza a nova sociedade, isto é, a transformação da maneira de convivência entre os homens. As características humanas dos trabalhadores que Marx e Engels apresentam estão presentes nos seus escritos; por isso, não fazem parte de um “humanismo” superado e abandonado nas elaborações posteriores, mas constituem elementos constantes de seu pensamento. Uma autêntica emancipação humana não se limita somente a substituir uma estrutura social por outra, mas traz consigo a superação de um tipo de homem por outro:

Ora, os operários ingleses formaram associações, onde não se contentam em informarem-se mutuamente sobre as suas necessidades imediatas enquanto operários, mas também sobre as suas necessidades enquanto homens, sem contar que manifestam aí, além disso, uma consciência muito profunda da força ‘enorme’, ‘imensa’, que resulta da sua cooperação (MARX; ENGELS, 1976, p. 78).

A transformação dos homens não coincide com o desmoronamento momentâneo da “podridão do velho sistema”, mas com longas lutas para sua superação. Não se trata de uma

mudança instantânea, nem de uma decisão interior, subjetivista. O “homem novo” se autoproduz enquanto configura os alicerces da nova sociedade e, para isso, é necessário uma luta incessante. Neste sentido, o “homem novo” não se reduz a uma série de modelos ideais, como os heróis da literatura, seja laica ou religiosa, exibidos diante das massas para que sejam venerados e imitados, mas que deve encarnar-se em cada membro da classe. Podemos, todavia, perguntar-nos por que esses perfis do “homem novo” aparecem precisamente na classe trabalhadora? A primeira resposta está na própria concepção marxista da história: porque a classe trabalhadora tem a missão histórica de transformar o modo de produção capitalista e edificar um novo modo de produção e relação social:

Uma classe oprimida é a condição vital de toda sociedade fundada no antagonismo de classes. A libertação da classe oprimida implica, pois, necessariamente, a criação de uma sociedade nova. Para que a classe oprimida possa libertar-se, é preciso que os poderes produtivos já adquiridos e as relações sociais existentes não possam mais existir uns ao lado de outras. De todos os instrumentos de produção, o maior poder produtivo é a classe revolucionária mesma. A organização dos elementos revolucionários como classe supõe a existência de todas as forças produtivas que poderiam se engendrar no seio da sociedade antiga (MARX, 1985, p. 159).

Porém, há uma outra razão fundamental, relacionada com a anterior, explicada pelas qualidades morais do “homem novo”. Como diz Engels, na sociedade atual se pregam três tipos diversos de moral: a cristã-feudal, a burguesa e a proletária. Cada um desses tipos de moral determina a conduta humana não somente nos momentos revolucionários ou naqueles que, imediatamente, estão orientados à revolução, mas na totalidade da produção da existência, da vida. Diz ENGELS (1976, p. 78):

Qual é a verdadeira? Em sentido absoluto e definitivo, nenhuma; mas, evidentemente, a que contem mais garantias de permanência é a moral que, no presente, representa a destruição do presente, o futuro, ou seja, a moral proletária.

Engels denominou esta moral de “a moral proletária do futuro”. Futuro indica, por uma parte, que está orientada essencialmente à radical transformação do presente; porém, futuro, igualmente se refere à permanência nessa sociedade posterior e no “homem novo” socialista de traços morais que agora distinguem o trabalhador. Trata-se de “uma classe (moral) que realmente se desvencilhou do mundo antigo e que ao mesmo tempo a ele se opõe” (MARX; ENGELS, 2002, p. 72), e que encontra nos trabalhadores a força, a luta, suficientes para destruir as

condições inumanas do presente: “Não é em vão que o proletariado passe pela dura, mas fortificante escola *do trabalho*” (MARX; ENGELS, 1976, p. 55).²³

A “escola do trabalho” ao formar o caráter tecnológico, intelectual e moral dos trabalhadores, assegura a eles a compreensão integral do processo produtivo e de sua efetiva condição. Neste sentido o trabalhador aprende a se indignar contra as condições degradantes e desumanizantes de sua vida e atividade fundamental. A consciência de sua situação, o conhecimento integral do processo produtivo permitem ao trabalhador a *práxis*, como possibilidade de sua emancipação.

Quando Marx e Engels apresentam o “homem novo”, sem dúvida pensam na classe trabalhadora, pois é nesta que se encontram os germens e as características dos homens da nova sociedade. Porém, para que essas qualidades humanas se desprendam da escória burguesa é necessário um movimento incessante de superação das relações de produção capitalistas, pois, o fim comum de todo o movimento é “a emancipação da classe trabalhadora pela própria classe trabalhadora”. A emancipação dos trabalhadores está motivada pela negação mais radical dos pretendidos “valores”, “modo de vida” capitalistas, ou seja, a opressão e a exploração do homem pelo homem; a rebelião contra tais práticas é o impulso para a criação de novos valores. A classe trabalhadora é aquela que “cobiça em seu seio o renascimento da humanidade”.

2. A superação da alienação, da propriedade privada dos meios de produção e da divisão social do trabalho, como condição necessária para a emancipação humana.

“A chave para o entendimento da teoria de alienação em Marx é seu conceito de *Aufhebung*”, diz Mészáros. Se a alienação caracteriza os indivíduos concretos na sociedade capitalista, o traço peculiar de uma educação transformadora consiste no processo de superação desse estado desumanizado, ou seja, na possibilidade e necessidade de “substituir o atual estado das coisas” ou “derrubar o atual estado social”. Esta é uma condição absolutamente indispensável da emancipação humana. Teoricamente, poderíamos formular afirmações gerais que justificam o processo de “superação” (*Aufhebung*), mas nem por isso menos cheias de conteúdo: o “homem

²³ Um dos princípios da “*escola do trabalho*”, defendido por Lunatcharski, é que o trabalho é importante como expressão de um valor moral fundamental. Daí a necessidade de superação da dicotomia entre trabalho intelectual e trabalho manual, típica da escola tradicional burguesa, a fim de assegurar a todos a compreensão integral do processo produtivo.

novo” se realiza como homem, pode expressar por completo sua individualidade, possui uma relação humana com a natureza e os objetos dela, se encontra a si mesmo em sua atividade produtiva, dispõe relações humanizadas que ele mesmo produz e controla nas relações sociais.

Por isso, superar a alienação implica que todo indivíduo humano tenha conhecimento e controle sobre o processo e meios de produção. Isso quer dizer que a alienação não é um dado ontológico, portanto, não eliminável, da totalidade da existência humana, mas é um produto histórico-social. O processo de superação da alienação, ao se constituir uma caracterização fundamental para a produção do “homem novo” e da nova sociedade, expressa o pólo positivo do humanismo marxista e se constitui um processo essencial para a concretização última de todas as suas aspirações, a emancipação humana. Neste sentido, entendemos a superação da alienação como elemento fundamental para a total realização do trabalhador como homem livre, não apenas *livre de* qualquer espécie de escravidão, mas *livre para* qualquer forma de realização, reclamada pela sua natureza e missão histórica. Diz MÉSZÁROS (2006, p. 166):

A alienação é um conceito inerentemente *dinâmico*; um conceito que necessariamente implica *mudança*. A atividade alienada não produz só a “consciência alienada”, mas também a “consciência de ser alienado”. Essa consciência da alienação, qualquer que seja a forma alienada que possa assumir [...] não somente contradiz a idéia de uma totalidade alienada inerte, como também indica o aparecimento de uma *necessidade* de superação da alienação.

Uma análise dos textos marxianos fundamenta nossas reflexões. Na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, depois de qualificar o trabalhador alienado como “a perda total da humanidade”, Marx fala da emancipação desse mesmo trabalhador como “a recuperação total do homem” (MARX, 2003a, p. 58). Não há que tomar o termo recuperação, renascimento, em um sentido literal, ou seja, a volta a um estado primitivo idealizado. O “homem novo”, que aparece no movimento da revolução socialista, encarna a expressão do ser humano, que busca realizar-se plenamente como homem²⁴; é o recolhimento e a reintegração de tudo o que o trabalhador perde na sociedade dominada pelo modo de produção capitalista. Se nesta prevalece a situação de alienação, de desumanização, construir uma nova sociedade significa o recobrar de sua humanidade, ou seja, construir uma sociedade humana. Portanto, superar a alienação significa superar uma relação histórica específica e isso se dá no processo de superação de tudo aquilo que obstaculiza a realização humana. Neste sentido não há contradição entre necessidade e liberdade:

²⁴ “A plenitude, por necessidade lógica, implica limitações, pois só aquilo que é limitado de alguma forma pode ser preenchido” (MÉSZÁROS, 2006, p. 153).

Com efeito, o reino da liberdade só começa ali onde termina o trabalho imposto pela necessidade e pela coação de fins externos; situa-se, pois, por sua natureza, para além da órbita material propriamente dita. E, concluindo este pensamento: do outro lado de suas fronteiras começa o desdobrar-se das forças humanas considerado como um fim em si, o verdadeiro reino da liberdade que, no entanto, só pode florescer tomando como base aquele reino da necessidade” (MARX, 1974, p. 942).

O *reino da liberdade* não é um idealismo a-histórico, mas um processo histórico-social de superação do “estado atual das coisas”, de não sujeição às determinações do modo de produção e relações sociais capitalistas. Não se trata de um momento qualquer na história humana, mas de um processo de ruptura com toda forma de opressão, com tudo aquilo que impede a expansão da individualidade humana. Os dois aspectos fundamentais na superação de toda alienação são o domínio sobre a natureza e o domínio sobre as relações sociais de produção, em outras palavras, o domínio e controle consciente dos dois elementos que integram a *práxis* humana, orientada para a transformação da natureza e a transformação das relações sociais. Esta tese já fora defendida por Marx nos *Manuscritos* de 1844, precisamente quando descrevia o “homem novo”: “A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem *social*” (MARX, 2004, 106).

A liberdade é o fruto desse movimento. E a liberdade significa, antes de tudo, libertação de uma natureza desconhecida, divinizada, incontrollável, e libertação das relações sociais de produção baseadas na exploração do homem pelo homem. Por isso, falar de liberdade pessoal em uma sociedade onde reina o antagonismo de classes é uma pura abstração. Se o “homem novo” pode se definir como o homem livre é porque no seu desenvolvimento histórico tem a possibilidade de submeter e dominar tudo o que realmente lhe escraviza, lhe diminui, e suprimir o antagonismo de classes. A liberdade não é apenas a consciência da necessidade e da historicidade humana, mas a superação de todo poder alheio, estranho e dominante, é a superação de toda forma de alienação (cf. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1977, p. 107-108), pois, “para Marx, o verdadeiro reino da liberdade é [...] o desenvolvimento das capacidades humanas como fins em si mesmo” (MANACORDA, 1964, p. 15). Superar a alienação implica superar a propriedade privada:

O comunismo na condição de abolição *positiva da propriedade privada capitalista*, enquanto *estranhamento-de-si (Selbstentfremdung) humano*, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se de um retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano (MARX, 2004, p. 105).

No primeiro capítulo de nosso trabalho investigativo, apresentamos um relatório mostrando a efetiva condição degradante de existência de grande parte dos seres humanos, situação esta garantida pelo modo de produção capitalista. Isso nos permitiu fazer uma contundente crítica ao capitalismo, pela sua efetiva obstrução à possibilidade de realização humana de grande parte de indivíduos humanos, pois, o marxismo concebe “a liberdade em termos da eliminação dos obstáculos à emancipação humana, isto é, ao múltiplo desenvolvimento das possibilidades humanas e à criação de uma forma de associação digna da condição humana” (LUKES. In: BOTTOMORE, 2001, p. 123-124).

Portanto, analisar o que é, quais são os limites e como realizar a *liberdade humana* ou a *emancipação humana* se constitui uma questão fundamental para a compreensão dos fundamentos éticos do marxismo. Isso significa a necessidade de investigar tal questão, não de maneira especulativa, mas dentro do movimento histórico, isto é, nas formas de organização dominante da sociedade, e descobrir quais os seus obstáculos à realização da liberdade humana. Daí que, a liberdade é, antes de tudo, uma questão prática no curso do desenvolvimento humano como ser prático, histórico e social, ou seja, a liberdade é a “consciência dos fins, das condições e dos meios de sua realização, da consciência dos motivos que impelem a agir” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1988, p. 108). Ou, como diz MÉSZÁROS (2006, p. 149):

A verdadeira questão é a liberdade *humana*, não um princípio abstrato chamado “liberdade”. E como o caráter específico de tudo é ao mesmo tempo a “*essência*” (poder, potencial, função) daquela determinada coisa, bem como o seu *limite*, chegaremos então ao fato de que a liberdade humana não é a *transcendência* das limitações (caráter específico) da natureza humana, mas uma *coincidência* com elas. Em outras palavras, a liberdade humana não é a *negação* daquilo que é essencialmente *natural* no ser humano – uma negação em favor do que parece ser um *ideal transcendental* – mas, pelo contrário, sua *afirmação*. Os ideais transcendentais – no sentido em que transcendental significa a superação das limitações inerentemente humanas – não têm lugar no sistema de Marx.

Para Marx a “liberdade” não se identifica com a liberdade transcendental, como fundamentação da ação livre, nem com a liberdade positiva, ação descritiva em sua aparente faticidade conforme relações consolidadas. A apreensão da liberdade apresenta-se desprovida de pressupostos *a priori*; ela ocorre no processo de produção e reprodução material efetivo da vida humana em sociedade, ou seja, é um produto das relações sociais. Daí que tal ética funda-se numa visão de homem como “ser de práxis”, isto é, produtor e reproduzidor das condições materiais

e espirituais da vida. É verdade que, na sociedade capitalista, a classe trabalhadora não exerce toda a sua riqueza produtiva, devido a sua condição de alienação, de estranhamento, de não controle sobre a sua vida e sua produção. Como diz MÉSZÁROS (2006, p. 150):

O ser humano, nesta perspectiva, é o “ser humano real”, tanto como *efetividade* (o “homem-mercadoria”, alienado) quanto como *potencialidade* (o “rico ser humano”). Daí que rejeitar o transcendentalismo não encerra em si a rejeição da *idealidade*, sem a qual nenhum sistema *moral* digno desse nome é concebível. Essa rejeição implica, todavia, que deve ser encontrada uma base natural para toda idealidade.

Por isso que a ética marxista investiga o ser humano como “efetividade” e como “potencialidade”, ou seja, considera o homem que se constrói na prática histórico-social, que não é um ser totalmente determinado, nem um ser inteiramente livre. Ele é simultaneamente determinado e livre, um indivíduo que, mediante sua práxis, é capaz de superar qualquer tipo de determinação histórica. Como diz MARX (2004, p. 113): “Um *ser* se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva a sua *existência* a si mesmo”.

A primeira característica, fundamental, de uma sociedade verdadeiramente emancipada é a superação da alienação, juntamente com a superação da propriedade privada capitalista. Não é uma tarefa meramente negativa, isto é, superação da estrutura social do modo de produção capitalista com a inevitável repercussão sobre o homem, mas que, mediante ela, se consegue a realização total de cada indivíduo. Aí o homem se converte verdadeiramente em homem, e o sinal desta transformação é que se pode falar dele como “homem social”:

A abolição positiva da *propriedade privada capitalista*, enquanto apropriação da vida *humana* é, por conseguinte, a abolição positiva de todo estranhamento, portanto o retorno do homem da religião, família, Estado etc., à sua existência (*Dasein*) *humana*, isto é, *social*. O estranhamento religioso enquanto tal somente se manifesta na região da *consciência*, do interior humano, mas o estranhamento econômico é o da *vida efetiva* – sua abolição abrange, por isso, ambos os lados (MARX, 2004, p. 106).

N’A *ideologia alemã* aparece o comunismo, como algo dinâmico, como algo que pressupõe duração, esforço, caminho longo para um fim determinado, a emancipação total do ser humano; este fim não parte de elucubrações e imaginações subjetivistas, “mas sim como uma possibilidade antevê no próprio desenvolvimento objetivo da história e que para realizar-se exige necessariamente sua consciência dela e sua atividade prática como um prolongamento da práxis

humana anterior” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1977, p. 298-299), que nesse caso supõe uma constante transformação da sociedade e dos indivíduos:

Para nós o comunismo não é um *estado* a ser criado, nem um *ideal* pelo qual a realidade deverá se guiar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que supera o estado atual de coisas. As condições desse movimento resultam das premissas atualmente existentes (MARX; ENGELS, 2002, p. 32).

“Superar o estado atual de coisas” não significa, como no socialismo utópico, idealizar uma sociedade perfeita, cuja realização depende da boa vontade dos indivíduos sem relação com o estado geral da sociedade existente, mas significa a implementação de lutas políticas ininterruptas, constantes, que pressupõem a constituição da classe trabalhadora em “classe para si”, num dinâmico amadurecimento dos seus condicionamentos econômicos, políticos, culturais. Neste sentido, o movimento comunista se dá na crítica combativa, radical, real, do mundo existente e, é a partir disso que se dá o processo de construção de novas relações de produção, de transformação das relações sociais. Neste sentido é certo que os trabalhadores, ao libertar-se de sua alienação, libertam “os indivíduos de *todas* as classes de suas correntes concretas anteriores”, o que significa a emancipação humana e seu pleno desenvolvimento como ser social. *A ideologia alemã* tem ricas considerações sobre isso:

[...] com a derrubada do atual estado social, pela revolução comunista e pela abolição da propriedade privada capitalista, que lhe é inerente; então a libertação de cada indivíduo em particular se realizará exatamente na medida em que a história se transformar completamente em história mundial. Segundo o que foi dito anteriormente, está claro que a verdadeira riqueza intelectual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais. É só desta maneira que cada indivíduo em particular será libertado das diversas limitações nacionais e locais que encontra, sendo colocado em relações práticas com a produção do mundo inteiro (inclusive a produção intelectual) e posto em condições de adquirir a capacidade de desfrutar a produção do mundo inteiro em todos os seus domínios - criação do homem (MARX; ENGELS, 2002, p. 34-35).

Com a superação da propriedade privada capitalista, que é ao mesmo tempo libertação de toda a humanidade, se torna possível o desenvolvimento *omnilateral* de todos os indivíduos. A razão dessa possibilidade é que a sociedade põe à disposição de cada um de seus membros toda a riqueza, material e cultural, produzida e acumulada ao longo da história da humanidade. Todo esse tesouro cultural, no sentido mais amplo, é patrimônio, juntamente com a propriedade dos meios de produção, da totalidade dos produtores. Por isso, a realização omnilateral dos produtores não é uma questão abstrata, sem conteúdo real determinado. “homem novo”,

omnilateral, significa produção e apropriação da abundância de bens materiais e culturais. Portanto, o movimento emancipatório é *universal*, pois abarca os produtores “do mundo inteiro”, “de todos os povos”, na construção e apropriação das novas relações sociais de produção. Com isso, desaparece o isolamento dos produtores em relação a toda a riqueza material e cultural existentes:

O comunismo só é empiricamente possível como o ato ‘súbito’ (coincidente) e simultâneo dos povos dominantes, o que supõe, por sua vez, o desenvolvimento universal da força produtiva e os intercâmbios mundiais estritamente ligados a este desenvolvimento (MARX; ENGELS, 2002, p. 31-32).

Não é possível desenvolver-se em todos os aspectos se não são exequíveis as fontes de riquezas, materiais e culturais, da totalidade e diversidade dos povos e dos indivíduos. Neste sentido o indivíduo não fica relegado a um plano secundário, o que teria como resultado a anulação das diferenças individuais, resultando numa sociedade homogênea e autocrática. O “homem novo” é uma “rica individualidade”, cuja riqueza vem expressa precisamente na totalidade de atividade e de apropriação, ou seja, não reduz sua apropriação ao indispensável ou ao que arbitrariamente acham indispensáveis “os moralistas” da classe dominante; o “homem novo” se apropria da totalidade dos bens para satisfazer suas necessidades humanas.

Neste sentido, tanto o trabalho quanto o destino dos produtos do trabalho tomam a dimensão de omnilateralidade, onde o trabalhador desenvolve todas as suas possibilidades múltiplas de atividade, fazendo desaparecer dessa atividade tudo aquilo que é mero desgaste físico, fadiga monótona, escravização à máquina. É a superação do trabalho alienado pelo trabalho como atividade criativa humana, ou seja, a exteriorização vital de cada indivíduo humano, isto é, a produção e apropriação materiais e culturais, qualificadas por Marx nos *Manuscritos* como “atividades múltiplas” de um “homem total”, em contraposição à situação da alienação no modo de produção capitalista. *A Ideologia alemã* aprofunda essa exteriorização vital:

Somente os proletários da época atual, totalmente excluídos de toda atividade individual autônoma, estão em condições de chegar a um desenvolvimento total, e não mais limitado, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no desenvolvimento de uma totalidade de faculdades que isso implica (MARX; ENGELS, 2002, p. 83).

“Totalidade de faculdades”, “apropriação de uma totalidade de forças produtivas” e,

conseqüentemente, totalidade de “atividade individual autônoma” são as características de cada membro em uma sociedade emancipada. Porém, esta totalidade de apropriação dos meios de produção “na época atual” é propriedade privada da classe capitalista dominante. O trabalhador, ao superar o modo de produção capitalista, se apropria dos meios de produção, pois “a apropriação de uma totalidade de instrumentos de produção já é o desenvolvimento de uma totalidade de faculdades nos indivíduos mesmos” (MARX; ENGELS, 2002, p. 82-83).

É fundamental ainda destacar a síntese marxiana da questão da divisão social do trabalho no modo de produção capitalista, base da exploração do homem pelo homem, onde o indivíduo humano é convertido em objeto, e vice-versa. É por isso que é preciso tratar a superação da divisão social do trabalho como sinônimo da superação das relações de propriedade capitalista, ou seja, os indivíduos humanos só serão livres quando conquistarem o controle sobre a produção e os produtos, de maneira consciente:

A divisão do trabalho nos oferece imediatamente o primeiro exemplo do seguinte fato: enquanto os homens permanecerem na sociedade natural, portanto, enquanto há cisão entre o interesse particular e o interesse comum, enquanto, portanto também a atividade não é dividida voluntariamente, mas sim naturalmente, a própria ação do homem se transforma para ele em força estranha, que a ele se opõe e o subjuga, em vez de ser por ele dominada (MARX; ENGELS, 2002, p. 28).

Em uma sociedade, onde os trabalhadores se encontram submetidos à divisão social do trabalho, existirá sempre a exploração humana. Não dá para denominar de homem um trabalhador que durante oito horas diárias é obrigado a executar mecanicamente a mesma operação, o mesmo movimento, como se fosse uma máquina. Mas, é isso o que acontece no modo de produção capitalista, detectado e denunciado por Marx e Engels como alienação dos indivíduos, conforme a continuação da citação anterior:

Com efeito, a partir do instante em que o trabalho começa a ser dividido, cada um tem uma esfera de atividade exclusiva e determinada, que lhe é imposta e da qual ele não pode fugir; ele é caçador, pescador, pastor ou crítico, e deverá permanecer assim se não quiser perder seus meios de sobrevivência (MARX; ENGELS, 2002, p. 28).

Quando domina a divisão social do trabalho não se pode falar de indivíduo como totalidade de expressão vital, como totalidade de atividades, mas, neste caso a atividade unilateral determinada absorve sua individualidade. O indivíduo se relaciona com a natureza e com os

demais indivíduos não de acordo com a riqueza de suas capacidades humanas, mas segundo um “papel social” que lhe tem concedido dentro da sociedade. É a anulação do indivíduo pela unilateralidade profissional, onde ele não pode expressar amplamente sua individualidade. Uma sociedade verdadeiramente emancipada, sem nenhuma conotação idealista, é aquela na qual, de fato, os indivíduos exercem sua atividade na sua omnilateralidade:

Na sociedade comunista, em que cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode se aperfeiçoar no ramo que lhe agrada, a sociedade regulamenta a produção geral, o que cria para mim a possibilidade de hoje fazer uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar na parte da tarde, cuidar do gado ao anoitecer, fazer crítica após as refeições, a meu bel-prazer, sem nunca me tornar caçador, pescador ou crítico (MARX; ENGELS, 2002, p. 28-29).

Neste sentido, cada indivíduo é concebido como portador de uma totalidade de capacidades, de exteriorização vital, o que significa que, conceder ao indivíduo exclusivamente uma atividade, ainda que seja a que mais responde à sua qualidade predominante, significa mutilar e petrificar a totalidade de suas aptidões humanas, produzindo “necessariamente a mutilação individual” (DANGEVILLE. In: MARX; ENGELS, 1978, p. 61). E esta atividade omnilateral requer uma educação tão ampla que abarque os mais diversos ramos da produção. O indivíduo rico é aquele que está capacitado para todos os tipos de trabalhos e recebe da sociedade a possibilidade real de exercê-los. Isto supõe um modo de produção que não mutile o pleno desenvolvimento dos indivíduos que, nas palavras de LÊNIN (In: MANACORDA, 2002, p. 315) significa “a supressão da divisão do trabalho entre os homens, a educação, instrução, preparação dos homens omnilateralmente desenvolvidos e omnilateralmente preparados, de homens capazes de fazer tudo”.

A nova sociedade não é aquela que suaviza ou compensa as profissões de forma unilateral, especializada, valorizando as individualidades excepcionais, que na verdade, é uma mutilação do seu ser, uma expropriação de suas potencialidades essenciais, mas aquela que valoriza a totalidade das capacidades criativas humanas. Naturalmente que em tal sociedade o homem não perde sua individualidade, suas qualidades distintas, mas estas se manifestam e são explicitadas por todos os indivíduos. Portanto, não se trata de que todos sejam, naquela sociedade, criadores excepcionais dotados, mas que todo indivíduo seja um “artista”, enquanto ser criador, livre, explicitando a totalidade de suas capacidades vitais:

Numa organização comunista da sociedade, o que será suprimido de qualquer modo são as barreiras locais e nacionais, produtos da divisão do trabalho, em

que o artista está encerrado, enquanto o indivíduo deixará de estar fechado nos limites de uma arte determinada, limites esses que fazem com que existam pintores, escultores, etc. que são apenas isso, e o nome por si basta para exprimir suficientemente a limitação das possibilidades deste indivíduo e a sua dependência relativamente à divisão do trabalho. Numa *sociedade comunista*, já não existirão pintores, mas sim pessoas que, entre outras coisas, farão pintura (MARX; ENGELS, 1975, p. 235).

Se a atividade vital de um homem fica reduzida a um âmbito limitado, ainda que considerado como uma profissão de onde se podem desenvolver as capacidades criadoras do indivíduo, segue sendo um homem parcial, reduzido e mutilado na expressão de suas qualidades humanas. Nesse caso, continua existindo a dependência do homem em relação à divisão do trabalho, a escravidão humana submetida à unilateralidade profissional. Em uma sociedade verdadeiramente emancipada não se pode falar de profissionais, mas de homens, que não podem ficar presos em uma profissão, por mais elevada e estimada que seja atualmente. As profissões ou a profissão devem ser exclusivamente facetas nas quais os homens, temporariamente, exteriorizam algumas de suas possibilidades humanas. Portanto, o indivíduo como totalidade de capacidades é muito mais que a profissão que pratica. Uma sociedade de profissionais é uma sociedade que somente concede aos indivíduos um desenvolvimento limitado. Nela não se pode falar de homem omnilateral, total.

O “homem novo” é o indivíduo como ser social. Quando os indivíduos se relacionam com os outros em sua plenitude de possibilidades humanas formam a verdadeira sociedade. Nesta, desaparece o interesse particular egoísta, que implica atuar somente como encarnação de uma profissão determinada. Numa sociedade estruturada sob a divisão social do trabalho, o indivíduo não é tratado de maneira total, mas como o portador de um cargo, de um ofício, de uma habilidade. O homem desaparece detrás da máscara de sua profissão. Por isso, a concepção marxista de sociedade como “associação de indivíduos livres” requer que os indivíduos que a compõem disponham entre si relações tão múltiplas de atividades. Daí a condição imprescindível da superação da divisão social do trabalho.

Porém, essa abolição não pode ser estabelecida “pela mera vontade”, ainda que esta seja impulsionada pela intenção e ação mais abnegadas e heróicas possíveis, base do socialismo utópico, mas supõe forças produtivas desenvolvidas. Para Marx, é a apropriação, por parte da classe trabalhadora, da riqueza produzida e acumulada no desenvolvimento do sistema capitalista

um dos pilares para se construir a sociedade emancipada, “indispensável para o livre desenvolvimento de todos”:

No seio da sociedade comunista, a única onde o desenvolvimento original e livre dos indivíduos não é uma frase oca, este desenvolvimento é precisamente condicionado pela interdependência dos indivíduos, interdependência constituída, em parte, pelas premissas econômicas, em parte pela solidariedade indispensável ao livre desenvolvimento de todos e, enfim, pela forma universal da atividade dos indivíduos, na base das forças produtivas existentes. Trata-se, portanto, aqui, de indivíduos imaginados arbitrariamente, tomados ao acaso, tendo-se abstraído também da indispensável revolução comunista, que é ela própria, uma condição comum do seu livre desenvolvimento (MARX; ENGELS, 1975, p. 302).

Esta descrição marxiana não parte de idealismo messiânico, mas de premissas já existente, as “premissas econômicas”, o “livre desenvolvimento de todos” e a “forma universal da atividade dos indivíduos” significam que a atividade múltipla de cada indivíduo não é possível sem o estabelecimento de uma totalidade de relações humanas entre todos. E tudo isso há de fundamentar-se na riqueza das forças produtivas, o indivíduo rico em expressão vital, rico em desenvolvimento múltiplo, rico em relações humanas. Isso significa o desenvolvimento omnilateral dos indivíduos, capazes de assimilar e fazer das relações de produção a atividade livre de sua existência. Para isso, a necessidade da superação da divisão social do trabalho:

Mostramos já mais acima que abolir o caráter autônomo das condições existentes em relação aos indivíduos, a submissão da individualidade à contingência, a subordinação das relações pessoais do indivíduo às relações de classe, etc., está em última instância condicionado pela supressão da divisão do trabalho. Mostramos igualmente que a própria abolição da divisão do trabalho está condicionada por um desenvolvimento das trocas e das forças produtivas que devem atingir uma tal universalidade que a propriedade privada capitalista e a divisão do trabalho se tornem para elas um entrave (MARX; ENGELS, 1975, p. 301-302).

No modo de produção capitalista, as relações pessoais entre os indivíduos estão absorvidas, anuladas, pela divisão das classes sociais. E esta é a consequência inevitável da divisão social do trabalho. A superação da divisão social do trabalho não depende de uma solidariedade artificialmente criada pelas concessões da classe dominante, mas condicionada como vimos por “premissas econômicas” muito determinadas. Tais premissas ou pressupostos se referem ao desenvolvimento do modo de produção capitalista, onde as forças produtivas devem incrementar-se até o ponto de se tornarem um entrave desse tipo de modo de produção e

organização social, que radicalmente se baseia na limitação, exploração da classe trabalhadora.

No desenvolvimento universal das forças produtivas se assenta o “homem novo”:

Mostramos, por outro lado, que a propriedade privada capitalista só pode ser abolida na condição de se realizar um desenvolvimento completo (omnilateral) dos indivíduos; estes encontrar-se-ão, com efeito, em presença de forças produtivas e de formas de trocas de caráter multiforme e somente os indivíduos cujo desenvolvimento seja completo poderão assimilá-las, quer dizer, fazer delas a atividade livre de sua existência (MARX; ENGELS, 1975, p. 302).

Assim, Marx e Engels consideram a possibilidade da nova sociedade, não como um ideal, mas a partir das condições objetivas e subjetivas de sua construção. A existência e a educação revolucionária da classe trabalhadora são condições necessárias neste processo. A atividade revolucionária dos trabalhadores requer uma consciência de classe real e potencialmente capaz de intervir e transformar a sociedade dominada pelo modo de produção capitalista, fundado e sustentado pela exploração do trabalho alienado e pela propriedade privada dos meios de produção. É nestas condições efetivas e para exercer sua missão histórica que urge a necessidade de uma educação revolucionária.

3. O “indivíduo social” – hominização do homem e humanização da natureza.

A tese que estamos defendendo é que a compreensão do pensamento dialético marxista, juntamente com a análise crítica do modo de produção capitalista, apresenta a possibilidade e necessidade de construção de novas formas de relações sociais, econômicas, políticas, morais, educacionais. Para isso é preciso considerar o ser humano como um indivíduo social, superando a dicotomia indivíduo e sociedade. Nos *Manuscritos*, quando Marx trata da “Propriedade privada capitalista e comunismo”, caracteriza o processo de construção da nova sociedade, sintetizado em duas dimensões: o homem estabelece sua verdadeira relação com a natureza (naturalismo) e sua verdadeira relação com os demais homens (humanismo). Ambas as dimensões se condicionam mutuamente, já que o homem adquire sua verdadeira relação com a natureza precisamente por encontrar sua verdadeira relação com os homens:

O comunismo na condição de supra-sunção (Aufhebung) positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si (Selbstentfremdung) humano, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se de um retorno pleno, tomado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem

social, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução (MARX, 2004, p. 105).

Já mencionamos anteriormente que na sociedade capitalista a relação predominante entre os homens é o espírito de competição, a conversão do indivíduo em objeto, coisa, os produtos se convertem em engodo para enganar os demais nas redes de egoísmo pessoal e, tudo isso, porque a relação entre a classe proprietária e a classe trabalhadora é uma relação de exploração. O trabalhador não somente está separado do proprietário e vê nele um ser alheio à sua vida, mas que o proprietário tem se convertido no “outro”, no ser hostil, causador de sua completa desumanização. O processo de construção da emancipação é o movimento de superação dessa hostilidade: “A atividade (*Tätigkeit*) e a fruição, assim como o seu conteúdo, são também os *modos de existência* segundo a atividade *social* e fruição *social*” (MARX, 2004, p. 106).

“O retorno para o homem a si enquanto homem *social*, isto é, humano”, como já vimos, só é possível com a superação da alienação, da propriedade privada do meios de produção e da exploração do trabalho. Ou seja, somente assim há possibilidade do indivíduo se harmonizar com o interesse social, mesmo que, continua existindo a possibilidade de que o interesse parcial de um grupo privilegiado suplante o interesse social, erigindo-se nele aparente interesse geral e opondo-se assim aos interesses sociais. É somente na superação de tais relações que se podem construir novas relações, onde os indivíduos se manifestam na sua “atividade *social* e fruição *social*”.

Uma atividade é social quando é realizada em consonância com os interesses e necessidades sociais, tanto em relação aos meios disponibilizados quanto em relação aos fins almejados, em benefício de todos os membros da sociedade. Daí que toda atividade, como, por exemplo, um trabalho científico, tem sua dimensão social:

Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social (MARX, 2004, p. 107).

Além da transformação nas relações produtivas, a construção da nova sociedade requer a

transformação da consciência “como um ser social”, isto é, não como um “átomo”, fechada em si mesma ou em estruturas unilaterais, como no modo de produção capitalista. A consciência social é reflexo da produção e apropriação social. Com o desenvolvendo da sociedade, o indivíduo se desenvolve; enriquecendo a sociedade, se enriquece a si mesmo. A própria individualidade é parte integrante da socialidade. Não se trata da perda dos indivíduos sob a massa informe de um ente superior, manipulado por uns quantos. A sociedade não é outra coisa que o conjunto das relações dos indivíduos sociais. Sobre isso, diz MÉSZÁROS (2006, p. 246):

Temos de lembrar, aqui, um trecho dos *Grundrisse* no qual o “velho Marx” analisa a relação entre o indivíduo e seu meio social. Ele conclui que a alienação só é transcendida se os “*indivíduos se reproduzem a si mesmos, porém como indivíduos sociais*”. Assim, na visão de Marx, o indivíduo numa sociedade socialista não dissolve sua individualidade nas determinações sociais gerais. Ao contrário, tem de encontrar um escoradouro para a realização plena de sua própria personalidade. Numa sociedade capitalista, os indivíduos só se podem reproduzir como indivíduos *isolados* [...]. Segundo Marx, em contraste, a realização da própria personalidade implica necessariamente a reintegração de *individualidade e socialidade* na realidade humana concreta do *indivíduo social*.

No processo de construção da emancipação humana, “acima de tudo é preciso evitar mais uma vez a sociedade como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*” (MARX, 2004, p. 107). Daí que, a sociedade não é uma abstração, isto é, não existe um grupo que a dirige alheio aos demais, mas todos os indivíduos determinam e dirigem seus destinos e os destinos da sociedade. Somente assim é possível a emancipação humana; do contrário, como veremos posteriormente, é a caricatura da emancipação, chamada por Marx de “comunismo grosseiro”. Não somente a atividade produtiva adquire um caráter social, mas também a apropriação e o desfrute dos produtos materiais e espirituais se tornam sociais. A integração de cada um e todos os indivíduos entre si é que caracteriza a realização humana, isto é, a realização individual está condicionada pela realização dos demais e a realização dos demais é uma parte substancial da própria realização individual. Deste modo “os sentidos e o espírito do outro homem se tornaram a minha *própria* apropriação” (MARX, 2004, p. 109). Um exemplo desta relação:

[...] a relação do homem com a mulher é a relação *mais natural* do ser humano com o ser humano. Nessa relação se mostra também até que ponto o comportamento *natural* do ser humano se tornou *humano* [...] Nesta relação também se mostra até que ponto a carência do ser humano se tornou carência *humana* para ele, portanto, até que ponto o *outro* ser humano como ser humano se tornou uma carência para ele, até que ponto ele, em sua existência mais individual, é ao mesmo tempo coletividade (*Gemeinwesen*) (MARX, 2004, p. 105).

Porém, na construção da nova sociedade não se trata de uma relação mais ou menos reduzida entre dois indivíduos ou entre os componentes de um grupo muito limitado, como numa família, mas o estabelecimento de uma cooperação que vai além da individualidade, ou seja, é coletividade. Esta relação não é fruto de uma inclinação afetiva ou de decisão da vontade individual, mas o resultado de uma radical transformação da sociedade, que é, ao mesmo tempo, transformação dos indivíduos humanos. Marx descreve esta nova relação humana:

Vimos como, sob o pressuposto da propriedade privada positivamente superada, o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem; assim como produz o objeto, que é o acionamento (*Betätigung*) imediato da sua individualidade e ao mesmo tempo a sua própria existência para o outro homem, para existência deste, e a existência deste pra ele (MARX, 2004, p. 106).

Mas, para que haja efetivamente a realização de cada membro da sociedade alguns componentes são essenciais: em primeiro lugar, a satisfação das necessidades materiais de cada indivíduo humano. Daí a crítica a toda forma de escassez de bens materiais, culturais, mas a necessidade do consumo humanizado sempre crescente, que responda às suas necessidades materiais humanas, também em constante aumento.

Um outro componente essencial é a *educação omnilateral*, que não converte o homem em especialista mutilado, mas uma educação que leve em conta a totalidade das possibilidades produtivas sociais e não o rendimento máximo para o “mercado”. Nos parágrafos seguintes, Marx não está somente imaginando a educação numa sociedade futura, mas a educação dos trabalhadores na sociedade capitalista atual. Porém, nos sinaliza o possível significado que tem essa educação omnilateral no processo da total emancipação da classe trabalhadora. Diz MARX (In. MARX; ENGELS, 1983, p. 60)

Por educação entendemos três coisas: Educação intelectual. Educação corporal, tal como a que se consegue com os exercícios de ginástica e militares. Educação tecnológica, que recolhe os princípios gerais e de caráter científico de todo o processo de produção e, ao mesmo tempo, inicia as crianças e os adolescentes no manejo de ferramentas elementares dos diversos ramos industriais.

O terceiro componente é a questão da atividade omnilateral, tanto do ponto de vista do trabalho físico quanto do trabalho intelectual. O critério para a atividade humana não é o da máxima utilidade para a coletividade, ainda que o indivíduo fique mutilado física e intelectualmente, mas a disponibilização das forças produtivas, abundantes e desenvolvidas,

postas a serviço de cada um e de todos os indivíduos da sociedade. Para isso é preciso superar a idéia capitalista que enfatiza o “privado”, levando o indivíduo a refugiar-se num pretenso mundo “autônomo” (cf. MÉSZÁROS, 2006, p. 236).

Daí que, na construção da nova sociedade o indivíduo não é absorvido como algo insignificante; o indivíduo não encontra seu sentido quando se subordina de forma submissa às estruturas produtivas dominantes. Os indivíduos são resultantes de múltiplas determinações histórico-sociais, mas são resultantes ativos, atuam sobre as condições. É um princípio ético, educativo, fundamental. Enfim, a totalidade de apropriação, a totalidade de atividade, a educação omnilateral são os critérios e fins últimos para a realização de cada indivíduo e de uma sociedade humana:

O homem – por mais que seja, por isso, um indivíduo *particular*, e precisamente sua particularidade faz dele um indivíduo e uma coletividade efetivo-*individual* – é, do mesmo modo, tanto a *totalidade*, a totalidade ideal, a existência subjetiva da sociedade pensada e sentida para si, assim como ele também é na efetividade, tanto como instituição e fruição efetiva da existência social, quando como uma totalidade de externalização humana de vida (MARX, 2004, p. 108).

Na relação indivíduo-sociedade não há primazia nem do indivíduo nem da sociedade. Há uma relação dialética, ou seja, o indivíduo não se encontra em si mesmo nem recebe seu sentido da totalidade, mas é a totalidade que toma expressão e se realiza em cada indivíduo. Esta relação dialética permite ao indivíduo, porém, como “indivíduo social”, desenvolver-se plenamente, de acordo também com suas disposições próprias. Isso é possível se a sociedade, como um todo, estiver a serviço do desenvolvimento total de cada um de seus membros. Marx expressa esta realização de cada indivíduo com uma frase que poderia figurar como o lema e como a melhor definição do “homem novo”: “*O homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como homem total*” (MARX, 2004, p. 108). Continuando esta citação:

Cada uma de suas relações *humanas* com o mundo [...], enfim, todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade *humana*; seu comportamento para com o objeto é o acionamento da *efetividade humana* (por isso, ela é precisamente tão múltíplice (*vielfach*) quanto múltíplice são as *determinações essenciais e atividades humanas*)... (MARX, 2004, p. 108).

A “totalidade” não se encontra hipostasiada sobre os indivíduos, de forma impostora, totalitária, mas que se encarna em cada indivíduo, em suas possibilidades múltiplas de exteriorização e em sua múltipla exteriorização efetiva. Marx não se cansa de repetir que a sociedade não tem que buscar tal totalidade em algo exterior ao homem concreto, sob forma de decreto, mandamentos, nem sequer a encontra em instituições que coordenam as atividades dos diversos indivíduos, mas nos indivíduos reais mesmos.

Um outro aspecto essencial na construção da nova sociedade é qualificado como “naturalismo” e poderia sintetizar a relação humana dos indivíduos com a natureza. Esse naturalismo constitui a outra face do humanismo e é, na realidade, sua primeira conseqüência. O homem se relaciona humanamente com a natureza, a transforma e se apropria dela humanamente, na medida em que é um homem social, quer dizer, na medida em que se relaciona humanamente com ela e com os demais homens.

A atividade de cada indivíduo tem como fim único a atitude dialética de sua preservação e transformação. O produto do trabalho humano está destinado e contribui para a realização de todos, isto é, se converte numa fundamental mediação entre os homens. A natureza, como produto das ações humanas, a natureza transformada pelo trabalho, serve de ponte efetiva que põe em contato a existência dos homens entre si. Nos objetos da natureza pode-se reconhecer a atividade, a objetivação, a realização de cada indivíduo, encaminhadas para a satisfação dele e de todos os membros da sociedade. Na sociedade fundamentada na propriedade privada esta relação não é possível, ou seja, é uma relação alienada. Daí a crítica de Marx e sua perspectiva alternativa:

A supra-sunção da propriedade privada capitalista é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem (MARX, 2004, p. 109).

Esta “emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos” tem como ênfase o adjetivo *humanos*, o que lança uma luz nova tanto em relação à filosofia quanto em relação às ciências naturais, “sobre o lugar que a sensibilidade ocupa, e deve ocupar, na escala de valores humanos” (MÉSZÁROS, 2006, p. 182). Daí a crítica a toda teoria e prática que desmerecem ou atribuem um lugar inferior àquilo que é sensível: “Não só no pensar, portanto,

mas com todos os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo” (MARX, 2004, p. 110). Por isso, a consideração de MÉSZÁROS (2006, p. 182):

Como podemos ver, a tarefa de emancipação de todos os sentidos e atributos humanos, em termos filosóficos, é em primeiro lugar uma reabilitação dos sentidos e seu resgate da posição inferior atribuída a eles pela distorção idealista. Isso pode ser feito porque eles não são apenas sentidos, mas sentidos *humanos*. “Compreende-se que o olho *humano* frui de forma *diversa da que o olho rude, não humano frui*; o ouvido humano diferentemente da do ouvido rude, etc”.

No modo de produção capitalista, a relação dos indivíduos com os objetos da natureza é caracterizada pelas condições de privatização, fragmentação, auto-satisfação egoísta; o lugar de todos os sentidos físicos e mentais é ocupado pelo “simples estranhamento de todos os sentidos, *pelo sentido do ter*” (MARX, 2004, p. 108). As necessidades que se desenvolvem nessas condições são aquelas que correspondem diretamente ao imediatismo da utilidade e da apropriação privada. Um objeto somente atrai a atenção quando é ou pode ser possuído, apropriado, de maneira “unilateral” ou utilizado num intercâmbio com os objetos alheios. Daí, a constatação de Marx de que “a propriedade privada capitalista nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído [...], enfim, *usado*” (MARX, 2004, p. 108).

No processo de construção da nova sociedade, a educação omnilateral é uma dimensão fundamental, no sentido de educar para a produção e apropriação social dos bens materiais e culturais. Esta é a razão de ser do socialismo. Por isso, é imprescindível a consciência social da apropriação comunitária, como condição de existência humana total de cada indivíduo social. Daí a necessidade de se estabelecer uma relação verdadeiramente humana com os objetos, como condição de uma relação humana entre os indivíduos humanos: “Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente como o homem” (MARX, 2004, p. 109).

E esta relação humana com as coisas, por sua vez, transforma, humaniza o indivíduo humano. Seus sentidos, no modo de produção capitalista, estão orientados unicamente a considerar o aspecto utilitarista das coisas. Na construção de uma sociedade emancipada os sentidos humanos podem captar aspectos novos, múltiplos, nas coisas mesmas. Marx subtrai esta completa transformação do “homem novo” em sua relação com o mundo das coisas: “Os *sentidos* do homem social são sentidos *outros* que não os do não social” (MARX, 2004, p. 110).

Quando só se vê no objeto a possível satisfação da ânsia de ter, desaparece do campo de percepção sensível tudo aquilo que faz o objeto humano; o homem se relaciona, então, com os objetos como o animal. Na sociedade capitalista, por exemplo, o trabalhador desde a sua necessidade extrema, somente distingue no objeto a satisfação de sua imediata necessidade de sobrevivência; para ele o objeto não é um objeto humanizado. E o capitalista unicamente vê no objeto a ganância daquilo que pode extrair dele; tudo o mais escapa à sua atenção, estreita e unilateral. Marx menciona estas relações deformadas com os objetos, para contrapô-las à relação humana própria de uma sociedade verdadeiramente emancipada:

O *sentido* constrangido à carência prática rude também tem apenas um sentido *tacanho*. Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer em que esta atividade de se alimentar se distingue da atividade *animal* de alimentar-se. O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum *sentido* para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer *humanos os sentidos* do homem quanto para criar *sentido humano* correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural (MARX, 2004, p. 110-111).

Com estes dois exemplos peculiares, se confirma que, no modo de produção capitalista, o objeto somente aparece como utilidade e posse. O primeiro exemplo, “o homem faminto”, mostra uma necessidade aguda, onde os sentidos do indivíduo se encontram tão “coisificados” como os do animal; o segundo exemplo, “o comerciante de minerais”, reflete fielmente o mundo do trabalho alienado, caracterizado pelo afã do lucro, dimensão intrínseca do modo de produção capitalista. Nenhum deles estabelece uma relação humanizada com os objetos. No processo de construção de uma sociedade verdadeiramente emancipada, pelo contrário, os objetos são produzidos e apropriados de forma coletiva, e os indivíduos se vinculam com eles humanamente, adquirem a forma humana, estão subordinados à realização dos indivíduos sociais. Isto porque os sentidos se humanizam ao descobrir nos objetos essa plenitude que lhe comunica a atividade própria do homem. MÉSZÁROS (2006, p. 182), ao analisar a citação marxiana acima diz:

Assim, os sentidos humanos não podem ser considerados como simplesmente dados pela natureza. O que é especificamente *humano* neles é uma criação do próprio homem. À medida que o mundo natural se torna humanizado – mostrando as marcas da atividade humana – os sentidos, relacionados com objetos cada vez mais humanamente configurados, tornam-se especificamente humanos e cada vez mais refinados.

E, essa relação humanizada com os objetos significa expressamente o descobrimento do *valor estético* das coisas. Porém, o indivíduo humano somente pode descobrir a beleza nos objetos, inclusive nos aparentemente mais insignificantes e ordinários, quando vê neles o reflexo e expressão da produção e apropriação dos demais homens. Para captar a beleza em um objeto é necessário estar livre de necessidades imediatas e, ao mesmo tempo, de apropriação mercantilista dos objetos. Para que isso se torne possível, a necessidade de uma *educação omnilateral*, que desperta e estimula o sentido estético e coloca o homem em condições de relacionar-se com as coisas pelas coisas mesmas: “Os sentidos relacionam-se com a *coisa* por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objetivo* consigo próprio e com o homem e vice-versa” (MARX, 2004, p. 109).

A atitude estética não é uma questão de “representação” de um sujeito diante de objetos, de coisas, nem de maneira friamente mecânica, mas de ação concreta de indivíduos sociais diante de objetos humanizáveis e humanizados. Cada objeto estende diante dos sentidos humanos a multiplicidade e beleza de seu sentido, precisamente porque o homem descobre nele o outro homem. Cada objeto carrega uma série de vínculos humanos sociais; ao descobrir esses vínculos nos objetos, abre-se a verdade e a beleza do mundo exterior, que então é um mundo humano. Daí que o estudo da natureza e seus objetos, dessa natureza humanizada é, ao mesmo tempo, estudo do homem mesmo. Marx defende nos *Manuscritos* uma síntese entre as ciências da natureza e as ciências do homem. Em nenhuma parte pode conhecer melhor ao homem que naquelas obras que são sua expressão e objetivação mais plena: “O *homem* é o objeto imediato da ciência natural; [...] Mas a *natureza* é o objeto imediato da *ciência do homem*” (MARX, 2004, p. 112).

O sentido desta “*ciência do homem*” está fundamentado numa crítica tanto das ciências naturais de então, por serem abstratamente materiais e idealistas, quanto da filosofia especulativa. Neste sentido, ambas têm como fundamento uma forma alienada da vida efetiva, tanto no plano prático quanto no plano teórico. Na verdade, ambas detectam o movimento da vida efetiva, mas, seus procedimentos não estão direcionados a uma crítica e enfrentamento da situação e condição desumana da vida humana concreta e historicamente determinada. MÉSZÁROS (2006, p. 98), analisando esta questão diz:

O que Marx quer dizer com “*ciência humana*” é uma ciência de síntese concreta, integrada com a vida real. O ponto de vista dela é o ideal do homem não-alienado, cujas necessidades *reais humanas* – em oposição a tantas necessidades

“inventadas especulativamente” como às “necessidades abstratamente materiais”, praticamente desumanizadas – determinam a linha de pesquisa em cada campo particular.

Esta discussão, da integração entre homem e natureza, entre “ciência natural” e “ciência do homem”, no sentido de superar a fragmentação e a determinação alienada das ciências individuais, está precisamente no capítulo dos *Manuscritos* consagrado aos aspectos criativos, estéticos do homem, dimensões fundamentais da realização do ser humano, mas que, num modo de produção onde as ciências têm dimensões estritamente “utilitaristas”, a ponto de caminharem para uma “produção destrutiva”, não podem ser efetivados. Esta efetivação só é possível num novo modo de produção, onde a relação homem-natureza-sociedade tem orientação e prática distintas da relação capitalista, isto é, relações humanizadas. A razão disso se explica pelo caráter humano que adotam os objetos e toda a produção:

A essência *humana* da natureza está, em primeiro lugar, para o homem *social*; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de *elo* com o *homem*, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como *fundamento* da sua própria existência *humana*, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana (MARX, 2004, p. 106-107).

Todo o mundo dos objetos constitui, na verdade, a expressão objetivada do mundo humano, ou no dizer de Marx, constitui o “fundamento da sua própria essência humana”, a base natural sobre a qual se estrutura a plenitude do indivíduo social. Por tudo isso, a construção de uma sociedade verdadeiramente humana não está unida à negação, à limitação das necessidades, mas, ao contrário, o crescimento de necessidades e a busca comum de sua satisfação testemunham a existência de um novo modo de relações sociais, de busca de realização da plenitude humana: “O homem *rico* é simultaneamente o homem *carente* de sua totalidade de manifestação humana de vida” (MARX, 2004, p. 112-113).

Quanto mais necessidades têm o homem, isto é, consciência de ser social, tanto mais possibilidades têm de expressar-se a si mesmo de maneira livre e criativa e de apropriar-se da totalidade dos produtos, de realizar-se como indivíduo humano. Ser de necessidades, como já vimos, significa consciência de não plenitude que, por sua vez, impulsiona os indivíduos sociais a uma atitude de busca, busca de objetos fora de si, de maneira integrativa, cooperativa, associativa, humanizada. Por isso, o “homem novo” não volta sua atenção simplesmente sobre o

mundo das coisas em si, mas sobre o mundo das coisas humanizadas por si mesmo e pelos outros homens. Deles espera sua realização humana:

Não só a *riqueza*, também a *pobreza* do homem consegue na mesma medida – sob o pressuposto do socialismo – uma significação *humana* e, portanto, social. Ela é o passivo que deixa sentir ao homem a maior riqueza, o *outro* homem como necessidade (*Bedürfnis*) (MARX, 2004, p. 113).

O indivíduo social é construído no processo de superação da propriedade privada dos meios de produção, de toda forma de exploração, de alienação em relação aos objetos, como condição necessária de cada um poder apropriar-se livremente deles. Também a superação da alienação em relação à atividade produtiva, para que cada indivíduo possa exercer e satisfazer todas as suas potencialidades criativas, físicas e espirituais. A *totalidade produtiva*, a *totalidade de apropriação* e a *educação omnilateral*, são condições necessárias na construção do “homem novo”, na sua totalidade ativa, criativa, transformadora, capaz de humanizar a natureza e construir um mundo à sua medida humana. Este é o verdadeiro ser de *praxis*, que age no mundo não somente para satisfazer suas necessidades imediatas de sobrevivência, mas, antes de tudo, age pela necessidade de afirmar-se e de elevar-se como ser humano. É o verdadeiro indivíduo humano, “o homem *carente* de sua totalidade de manifestação humana de vida”.

4. A dimensão ética da educação.

A questão ética no marxismo, como já vimos, tem como primeiro pressuposto as condições materiais efetivas historicamente determinadas, ou seja, “parte-se dos homens, da sua atividade real; a partir do seu processo de vida real”, as suas condições reais de existência. É a partir da análise crítica objetiva, da situação concreta, efetiva, de fato, que se pode fazer um juízo de valor das representações e ações humanas. Ou seja, a ética tem um caráter social e histórico. Diz SÁNCHEZ VÁZQUEZ (1998, p. 12):

Como as demais ciências, a ética se defronta com fatos. Que estes sejam humanos implica, por sua vez, que sejam fatos de valor. Mas isso não prejudica em nada as exigências de um estudo objetivo e racional. A ética estuda uma forma de comportamento humano que os homens julgam valiosos e, além disso, obrigatório e inescapável. Mas nada disso altera minimamente a verdade de que a ética deve fornecer a compreensão racional de um aspecto real, efetivo, do comportamento dos homens.

Por isso, os fundamentos éticos do marxismo partem da concretude da vida real, quer dizer, de fatos humanos de maneira objetiva, racional. Tal ética parte da análise de atos humanos concretos, refletindo sobre a relação destas ações, visando descobrir-lhes os princípios gerais. Neste sentido, todos os fatos e atos humanos que interferem no modo de produzir e reproduzir as relações sociais fundamentais da vida humana concreta podem ser analisados sob o ponto de vista da ética marxista:

Não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir de se processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo real [...]. São os homens que produzem suas representações, suas idéias, etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem [...]. A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente; e o ser dos homens é o seu processo de vida real [...] Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência (MARX; ENGELS, 2002, p. 19-20).

No modo capitalista de produção, a “consciência”, as “representações” são determinadas pela exploração do trabalho, pela propriedade privada dos meios de produção. Esta estrutura de sociedade produz todo tipo de desigualdade, de exploração, de dominação da natureza e das classes subalternas, praticadas por uma classe dominante, que se utilizam representações e formas teóricas para justificar seus interesses de dominação, de manutenção do *status quo*. A crítica ética marxista defende a tese que toda transformação real da sociedade produz uma nova moral, um novo costume, como historicamente tem acontecido. É por isso que tal ética não pode ser abstrata e geral, mas de classe. É, por um lado, negativa, no sentido de criticar os modelos éticos dominantes e, por outro lado, é positiva, prospectiva e propositiva, no sentido de pensar e propor novas formas de ações no sentido de transformação das condições materiais de existência, das forças e relações produtivas.

Nas sociedades de classes os juízos éticos e seus fundamentos diferem segundo as classes, porque “os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes”, pois “a classe que é o poder *material* dominante numa determinada sociedade é também o poder *espiritual* dominante” ou ainda mais, “a classe que dispõe dos meios de produção material dispõe também dos meios de produção intelectual” (MARX; ENGELS, 2002,

p. 48). Por isso, na sociedade capitalista, dividida em classes antagônicas, não há possibilidade de uma ética universal. Só é possível um ser explorado defendendo um mesmo princípio daquele que o explora por uma imposição ideológica que camufla as reais condições de vida de ambos. O marxismo defende, em sua concepção ética, a superação da exploração humana e da divisão de classes, como diz ENGELS (1976, p. 79):

Para se chegar à conquista de uma moral realmente humana, subtraída a todos os antagonismos de classes ou mesmo à sua recordação, teremos, antes, de alcançar um tipo de sociedade na qual não somente se tenha abolido o antagonismo das classes, mas também tenha sido esse antagonismo, além de abolido, esquecido e afastado das práticas da vida.

E, se a história é um movimento de superação, então é preciso superar o egoísmo e o individualismo justificados pela ética capitalista, onde reina a hostilidade, a indiferença ou o isolamento dos homens entre si, onde cada um explora ao outro, os mais fortes esmagam os mais fracos. A ética capitalista teve seu momento importante quando justificou a luta para libertar o homem do jugo do feudalismo pregando um estado democrático e humanista. Porém, desde que se tornou a ética da classe dominante e desconheceu as camadas mais baixas, com cuja ajuda havia derrotado o feudalismo e chegado ao poder, o individualismo capitalista se converteu em um princípio hostil a uma sociedade verdadeira e universalmente emancipada. Isto só será superado com a criação da propriedade social sobre os meios de produção:

Então cessa a luta pela existência individual [...] As condições de vida que cercam ao homem, e que até agora o dominavam passam, a partir desse instante, sob seu domínio e seu mando, e o homem, ao converter-se em dono e senhor de suas próprias relações sociais, se converte, pela primeira vez, em senhor consciente e efetivo da natureza (ENGELS, 1976, p. 265-266).

Assim, o princípio individualista de relações entre os homens será superado pelo princípio: “A cada um segundo suas possibilidades; a cada um segundo as suas necessidades”. Isso só poderá ser efetivado num movimento de crítica, resistência, desmascaramento e superação dos imperativos da competição, da acumulação, da maximização dos lucros que regem não apenas todas as transações econômicas, mas as relações sociais em geral “específicas” do modo de produção capitalista. Tal modo de produção, apesar de se apresentar como uma teoria e prática emancipatórias, não eliminou a exploração do homem pelo homem. Não fez mais que modificar as formas da exploração, pois está fundado nela: substituiu a exploração feudal, de servidão, encoberta com ilusões religiosas e políticas, pela exploração capitalista, desavergonhada, direta e

dura.

A ética marxista, fundamentada na liberdade como autodeterminação, por sua vez, na sua análise crítica da totalidade das ações humanas, procura compreender o movimento que se apresenta como real proposta de criação de novas relações humanas, no sentido de propiciar aos homens, mediante reflexão e ação, a superação da exploração, do estado atual das coisas. Tal domínio só se realizará completamente com a substituição do modo de produção capitalista por uma forma de associação, pois “é somente na comunidade que o indivíduo possui os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; é somente na comunidade que a liberdade pessoal é possível” (MARX; ENGELS, 2002, p. 92). Neste sentido, a fundamentação ética marxista consiste em identificar-se com a classe trabalhadora em sua educação, organização e luta contra a exploração e opressão capitalista.

Para vencer a resistência da classe dominante *só há um* meio: encontrar, educar e organizar para a luta, na própria sociedade que nos rodeia, às forças que podem e, por sua situação social, *devem* formar a força capaz de varrer o velho e criar o novo (LÊNIN, *Três fontes e três partes integrantes do marxismo*. In: SHISKHIN, 1966, p. 404).

As mais importantes categorias da ética marxista expressam a vinculação entre o indivíduo e a sociedade, a forma na qual aquele se integra e se realiza aos interesses sociais, coletivos. Tais princípios, muito mais que matéria de estudo e conhecimento, devem ser convertidos em profunda convicção e prática individual, servindo, assim, de força motriz para serem concretizados ao longo do processo histórico. Para MAKARENKO (In: SHISKHIN, 1966, p. 63) “o indivíduo isolado, que se mostra indiferente aos fenômenos sociais, não pode ser, de forma alguma, o eixo lógico do código moral socialista. Nossa conduta se deve medir unicamente pelos interesses da coletividade e de cada um de seus membros”.

Por isso, mesmo se a finalidade da ética é investigar as ações humanas, ela posse interferir nelas. O marxismo não nega e nem rebaixa as atitudes morais efetivas, pois elas sempre se constituíram princípios fundamentais da prática humana. Porém, o marxismo não parte de um simples protesto moral, mas de uma crítica científica, racional, imanente, propositiva, de análise do estado atual das coisas, no sentido de buscar apreender a realidade social humana, como condição necessária de sua transformação. Por isso, o curso que tomarão os acontecimentos e o desenvolvimento da sociedade dependem, em grande medida, dos fundamentos éticos e da prática moral dos seres humanos. Segundo SCHAFF (2001, p. 154), “o futuro é obra do homem.

No cenário atual vemos o *homo autocreator*, o homem criador do seu próprio destino e que esteve presente durante todo o desenvolvimento histórico”.

O marxismo apresenta uma abordagem totalmente radical da questão da ética, pela sua visão prospectiva de transformação radical nas condições mesmas sob as quais se processam as reflexões sobre a totalidade do comportamento e ações humanas. Daí o seu caráter não messiânico e profético, de previsibilidade fatalista para a história humana. Se no pensamento marxista há uma idéia básica, que não é idealista nem normativo-prescritiva, é que, seu fundamento ético se constitui na crítica e na proposta de luta na construção de uma organização social mais elevada, pois, segundo MARX (2000, p. 52):

A humanidade só enfrenta as tarefas que pode resolver, pois, se se considera mais atentamente, se chegará à conclusão que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos, são captadas no processo de seu devir.

A teleologia marxista não é determinista, daí que necessariamente pode não acontecer; a finalidade tem sentido de necessidade, possibilidade, de construção no processo vital. Daí que a consciência da necessidade ativa de compreensão do desenvolvimento histórico e da participação interventiva e transformadora é que caracterizam o fundamento e o exercício da liberdade humana (cf. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1998, p. 107).

A finalidade última do marxismo é a emancipação humana, isto é, a construção de uma realidade especificamente humana, que não nascerá naturalmente e nem somente pelo esgotamento das forças capitalistas, mas pelo enfrentamento, protesto, indignação, denúncia e ruptura com toda forma de alienação, de “reificação”, de exploração do homem pelo homem, da ordem estabelecida. Como diz Marx, na *Sagrada família*: “A história em si nada é senão a atividade dos homens que buscam seus fins” e, o fim da ética marxista é justificar a possibilidade a todos os indivíduos humanos igual aspiração à emancipação, uma mesma pretensão de satisfazer suas necessidades humanas ou como diz SAVIANI (2002, p. 48): “Agir de modo intencional significa agir em função de objetivos previamente definidos” A ética marxista se fundamenta na ontologia, na filosofia do homem, na concepção de história, na visão política marxista, que considera a prática moral como uma forma de consciência social determinada economicamente, estabelecendo assim um vínculo prático, efetivo entre ela e os processos da vida social.

Enfim, tratar da ética no marxismo é tão difícil quanto querer negar nele tal dimensão, pois compreendemos que nenhuma afirmação sobre o marxismo poderá ser considerada concluída. O marxismo se prova na ação, daí só podermos falar de ética mediante a ação efetiva dos indivíduos humanos, em constante movimento, nas suas determinações materiais, históricas. Daí ser a ética essa reflexão crítica e radical no sentido de analisar os diversos movimentos históricos, suas efetivas e possíveis transformações, como ação do homem sobre as circunstâncias históricas.

A importância da dimensão educativa da ética marxista, educação entendida no sentido amplo, como processo vital de existência humana, isto é, aquilo que caracteriza a sua especificidade de *ser social*, a saber, a capacidade de conhecer, de ter ciência do real e de, portanto, intervir e transformá-lo de forma responsável e consciente. A apropriação de conhecimento como resultado de um longo processo que reflete as condições materiais históricas e os interesses e valores sociais. Educar significa, como diz GÖERGEN (2001, p. 36): “Garantir ao ser humano a possibilidade de interferir e, porque não, orientar os rumos de sua história individual e coletiva”.

O direcionamento da educação dentro dos determinantes históricos do modo de produção capitalista, que conduz a educação a uma mera qualificação técnica ou profissionalizante, marcadas pela lógica da competição, do acúmulo material e do sucesso mercantil, só pode ser transformado e superado mediante uma educação revolucionária, ou seja, com referenciais filosóficos, políticos, éticos revolucionários, instrumentos efetivos de tomada de consciência e possibilidade de intervenção e transformação da realidade. Daí a articulação entre teoria e prática, com diz SAVIANI (In: FREITAS, 1996, p. 183);

Para que a teoria saia do estado propriamente teórico e se converta em verdade prática é necessário que ela seja assimilada por contingentes cada vez mais amplos de sujeitos sociais, emergindo como agentes efetivos da prática histórica. E isso pressupõe um trabalho educativo sem o qual resultará impossível a mobilização da população para a realização das transformações necessárias, o que põe na ordem do dia a problemática desenvolvida pela filosofia dialética da educação com base na filosofia da práxis.

Portanto, a crítica ao modo de produção capitalista requer, para sua superação, uma efetiva proposta pedagógica interventiva e transformadora, um compromisso ético, político e social dos educadores, dos educandos, da escola. É aqui que entra a fundamental dimensão ético-

política da educação, isto é, de “não ajustamento”, de “não adaptação” ao sistema dominante vigente, mas de ser uma mediação na formação de uma racionalidade consciente, interventiva, de “fortalecer a resistência” no desenvolvimento do processo social, nas várias dimensões humanas, especialmente a política, que significa agir sobre o mundo e compreender essa ação. Este aspecto da educação é explicitado por SAVIANI (2002, p. 212):

Quando afirmo que a educação é sempre um ato político, quero como isso frisar que a educação cumpre sempre uma função política. Mas é preciso não identificar essa função política com outra função que a educação cumpre, que é a técnica. Estas funções não se identificam, elas se distinguem. Mas, embora distinguíveis, são inseparáveis, ou seja: a função técnica é sempre subsumida por uma função política.

Neste sentido, a educação se constitui numa atitude política consciente, coerente com os princípios da emancipação humana. Por isso, a necessidade de uma Filosofia da Educação como sua missão de ser “*uma reflexão (radical, rigorosa e de conjunto) sobre os problemas que a realidade educacional apresenta*” ou “produzir cidadania, consciência histórica, responsabilidade moral, elevação ética, participação política e sensibilização estética nas gerações presentes e futuras (NUNES, 2003, p. 38-39). Daí que a educação não pode ser compreendida à margem da história, mas ser esta reflexão-ação dos problemas postos pelo desenvolvimento histórico, nos determinantes do modo e relação de produção vigentes. Desta forma, é impossível separar a educação da questão dos determinantes econômico-político-cultural, pois ela não é um processo neutro, mas comprometida com o movimento social e histórico:

O trabalho educativo é o ato de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida historicamente e coletivamente pelo conjunto dos homens. Assim, o objeto da educação diz respeito, de um lado, à identificação dos elementos culturais que precisam ser assimilados pelos indivíduos da espécie humana para que estes se tornem humanos e, de outro lado e concomitantemente, à descoberta das formas mais adequadas para atingir esse objetivo (SAVIANI, 1991, p. 21).

Neste sentido, a educação cumpre a necessária missão de uma contundente crítica das concepções e práticas educacionais atreladas à lógica do capital, que tem no individualismo, no lucro, na exacerbada mercantilização, na desumana competição e na exploração do trabalho seus fundamentos. A educação capitalista não vai além da reprodução, legitimação e manutenção da

ordem dominante vigente, incapaz de transcender os limites do capital. É neste contexto que surge a necessidade de pensar uma “educação para além do capital”²⁵.

Porém, pensar uma alternativa educacional que seja formulada do ponto de vista da emancipação universal humana, mesmo diante da força do capital é um desafio possível, pelo fato do capitalismo, mesmo com toda sua força condicionante, ser limitado em relação à sua imposição sobre a produção das idéias e dos costumes. As idéias não são impostas e aceitas automaticamente; por isso, as idéias capitalistas como construções sócio-econômico-culturais históricas não são naturais, nem eternamente necessárias. Quer dizer, é no interior do próprio desenvolvimento do sistema capitalista que, ao mesmo tempo há uma manutenção da ordem vigente e nascem as idéias superadoras e construtoras de uma nova realidade. É na articulação da totalidade social do ser e do existir humanos que se realiza a dimensão política da educação.

Esta necessidade de compreensão da totalidade social humana é defendida por Marx nos seus escritos quando, por exemplo, denuncia a educação burguesa como despolitização dos trabalhadores, considerando “os trabalhadores como mercadoria”, naquilo que MARX (2004, p. 80) diz: “Com a *valorização* do mundo das coisas, aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens”. Neste sentido, quanto mais o homem condiciona sua educação ao “mercado capitalista” menos hominiza-se e menos humaniza a natureza. O capital fica estabelecido como o fundamento da produção, da educação e da própria vida humana. Neste sentido:

A produção produz o homem não somente como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem na determinação da *mercadoria*; ela o produz, nesta determinação respectiva, precisamente como um ser *desumanizado* tanto *espiritual* quando corporalmente (MARX, 2004, p. 92-93).

Porém, “a miséria não só ensina o homem a rezar: também ensina a pensar e atuar” (ENGELS. In: MARX; ENGELS, 1983, p. 80). Por isso, é fundamental tratar a questão da educação não desvinculada de toda produção espiritual e material da vida humana, pois sem pensar em uma transformação das condições objetivas nas quais o sistema dominante se impõe sobre a humanidade, não é possível conceber qualquer tipo de educação transformadora e

²⁵ “Educação para além do capital”, texto do filósofo húngaro István Mészáros, escrito para a conferência de abertura do Fórum Mundial de Educação 2004, em Porto Alegre, depois publicado pela Boitempo em 2005, com o mesmo título. A educação é tratada no sentido amplo, como o processo vital de existência do homem, aquilo que caracteriza a sua especificidade de ser social, a saber, a capacidade de conhecer, de ter ciência do real e de, portanto, transformá-lo de forma consciente.

podemos cair num discurso *parenético*, ou um superficial protesto moral. Falar de educação e de ética, do ponto de vista de Marx, exige uma atitude analítica crítica de todo sistema pautado no adestramento, na doutrinação, subordinação, servilismo, dependência, que transforma o ser humano em mercadoria, coisa, em ser alienado e propor alternativas de superação de tal condição. Marx, em uma das mais contundentes críticas sobre a forma capitalista de tratar o trabalhador:

Deforma (aleija) o trabalhador convertendo-o numa anomalia, levando-o artificialmente a desenvolver uma habilidade parcial à custa da repressão de um mundo de instintos [...] o indivíduo é mutilado e transformado no aparelho automático de um trabalho parcial [...] sua força individual do trabalho não funciona se não estiver vendida ao capital [...] a deformação física e espiritual é inseparável mesmo da divisão do trabalho em geral na sociedade [...] Subdividir um homem significa executá-lo, se merece a pena de morte, e se não a merece, assassiná-lo... A subdivisão do trabalho é o assassino de um povo (MARX, 1988, p. 270-272).

O processo de produção de uma educação transformadora passa, antes de tudo, pelo debate entre uma teoria reflexivo-analítica, de esclarecimento racional, e uma prática consciente, possível, propositiva, aberta, possibilitando a todo ser humano ser sujeito capaz de compreender, se posicionar e intervir nos processos de produção da vida e da sociedade para “produzir homens plenamente desenvolvidos” e “não deixar enfraquecer todas as forças físicas e morais [...] e o embrutecimento tanto sobre o organismo como sobre as faculdades mentais dos trabalhadores”(ENGELS. In. MARX; ENGELS, 1983, p. 24-25).

Daí é imprescindível, como já vimos, a liberdade, como condição essencial de eliminação dos obstáculos à emancipação humana. Liberdade no sentido de não estar submetido a uma ordem que se diz única, natural e eterna, mas de pensar o diferente, o alternativo. Ser livre significa criar uma forma de consciência social que liberte dos limites restritos do controle do capital a própria vida e o modo de ser dos indivíduos, de modo que sejam estes capazes de pensar e fazer seu processo de existência. Para NUNES (2003, p. 35-36):

A ação emancipatória torna-se efetiva quando articula a teoria, a reflexão analítica, com a ação consciente, metódica, politicamente determinada com a intencionalidade propositiva. Chamamos de emancipatória a perspectiva e prospectiva que visa a produzir autonomia crítica, cultural e simbólica, esclarecimento científico, libertação de toda forma de alienação e erro, de toda submissão, engodo, falácia ou pensamento colonizado, incapaz de esclarecer os processos materiais, culturais e políticos. Ao mesmo tempo em que liberta, aponta que emancipação significa também uma prática da autonomia ética, o ideal e propósito de construir valores que justifiquem nossas condutas morais,

indica ainda a responsabilidade social pelas escolhas que fazemos, até constituir-se num ideal de elevação estética. De cultivo de ideais justos e carregados de generosa identificação com o que é bom, o belo, o adequado, o ideal de realização estética para todos. Por fim, emancipação significa coerência, autonomia, convicção e libertação política, a constituir-se em grupos e comunidades de pessoas esclarecidas pela ciência e motivadas pelos ideais e virtudes coletivas.

Uma outra questão fundamental na construção de uma educação que seja transformadora é a convicção de que a história não é estática, é um movimento dinâmico, contraditório, que está sendo construída a cada dia por indivíduos que estão vivendo seu próprio momento histórico. Só assim é possível acreditar, possibilitar é fazer acontecer concretamente as mudanças, as transformações, aquilo que MÉSZÁROS (2005, p. 59) chama de “necessárias *aspirações emancipadoras*”. Para isso, o ser humano não pode se entrenchear, se refugiar numa cômoda vida individualista e indiferente em relação à construção dos destinos da humanidade. Ainda mais, é preciso reagir contra toda forma de imitação, reprodução ou simples aceitação do já determinado. A história está para ser construída, com a utilização da capacidade humana criadora, inovadora e transformadora. É no momento histórico que estamos, no início do século XXI, que podemos “construir esperanças” nos diversos campos da vida e dar um sentido novo à história.

É preciso superar a forma capitalista de pensar, organizar a sociedade e resgatar os ideais socialistas e sua concepção de homem, de sociedade, de natureza como condição necessária de possibilidade de levar cada homem a uma nova forma de produzir a vida e construir a nova sociedade, mais elevada e humanizada. Isso não se realiza a partir de propostas reformistas, mas somente “com uma *reestruturação radical* das nossas condições de existência há muito estabelecidas e, por conseguinte, de ‘toda a nossa maneira de ser’” (MÉSZÁROS, 2005, p. 60).²⁶

Não há dúvida que qualquer proposta nova, também no campo educacional, se choca com discursos e práticas petrificadas, resignadas, que insistem em manter suas maneiras de pensar, organizar o processo educativo. Neste sentido, tem que prevalecer a atitude coerente de desafio, como já dissemos, e reagir a toda tentativa unilateral de limitar o homem a um “ser econômico”, técnico, fatalmente destinado para se adaptar e servir ao mercado capitalista. Para isso, a fundamental contribuição da educação no processo de superação do efetivo estado atual do homem e da sociedade, com diz MÉSZÁROS (2005, p. 65):

²⁶ A citação se fundamenta em MARX, 1985, p. 137.

O papel da educação é soberano, tanto para a elaboração de estratégias apropriadas e adequadas pra mudar as condições objetivas de reprodução, como para a *automudança consciente* dos indivíduos chamados a concretizar a criação de uma ordem social metabólica radicalmente diferente. É isso que se quer dizer com a concebida ‘sociedade de produtores livremente associados’. Portanto, não é surpreendente que na concepção marxista a “*efetiva transcendência da auto-alienação do trabalho*” seja caracterizada com uma tarefa inevitavelmente educacional.

É por isso que, ao longo da nossa reflexão, além da constatação, da denúncia e da crítica a todas as formas de alienação, desumanização, reificação, fetichização, exploração humana, levadas a cabo de uma maneira radical pelo modo capitalista de produção e reprodução da vida, defendemos a possibilidade e necessidade histórica de ruptura, de superação de tal condição e de construção de novas relações entre o homem, a natureza e a sociedade, enfim a construção do “*homem novo*” e da *nova sociedade*. Nesse processo, a educação do trabalhador para o exercício da liberdade, da responsabilidade no sentido de tomar consciência da situação efetiva e da sua potencialidade humana de intervir e estabelecer o controle dos processos sociais vitais se faz necessária. O papel da educação, orientado nesta perspectiva de superar e ir “para além do capital” é absolutamente crucial para esse propósito. Diz MÉSZÁROS (2005, p. 71-72):

A educação *para além do capital* visa uma ordem social qualitativamente diferente. Agora não só é factível lançar-se pelo caminho que nos conduz a essa ordem, como o é também necessário e urgente. Pois as incorrigíveis determinações destrutivas da ordem existente tornam imperativo contrapor aos irreconciliáveis antagonismos estruturais do sistema do capital uma *alternativa concreta* e sustentável para a regulação da reprodução metabólica social, se quisermos garantir as condições elementares da sobrevivência humana. O papel da educação, orientado pela única perspectiva positivamente viável de ir para além do capital, é absolutamente crucial a este propósito.

Enfim, para insistir mais uma vez naquilo que defendemos em cada página do nosso texto, a verdadeira emancipação humana e social só será possível a partir da crítica radical e ruptura efetiva com todas as estruturas sociais, econômicas, políticas, culturais, educacionais desumanizantes. Daí que, lutar contra a exploração, a opressão, a dominação e a alienação, isto é, contra o domínio do capital, têm como tarefa educacional a “transformação social amplamente emancipadora”.

E nesse campo se articulam, como já dissemos, a missão de uma ética e de uma educação da *praxis*. Para ser uma educação e ética humanistas não basta colocar o homem, como uma abstração, no centro do campo da reflexão e ação; é preciso considerar o homem na sua

concreticidade histórica, como efetividade e potencialidade; é preciso pensar, oportunizar a criação das condições indispensáveis para o seu desenvolvimento omnilateral, isto é, “intelectual, físico, tecnológico”. Tudo isso será concretizado se superarmos o passivismo conformista e acreditamos que há um horizonte novo, ilimitado, aberto à totalidade, não de maneira abstrata e a-histórica, mas propício para a construção de um mundo autenticamente humano e humanizado, onde cada indivíduo exerça a totalidade de sua capacidade produtiva, se aproprie da totalidade dos bens produzidos universalmente, participe da totalidade do seu processo educacional e político. A Ética, aqui tomada como um conjunto de valores que se postulam como inspiradores de nossas ações políticas revolucionárias e nos impulsionam a resistir aos apelos ideológicos de uma sociedade reificada na mercadoria, é um horizonte prospectivo e crítico, a direcionar nossas reais esperanças e qualificar nossas lutas e enfrentamentos.

CONCLUSÃO

Depois de um longo processo investigativo, concluimos que os escritos de Marx e Engels apresentam uma formidável fundamentação ética, de relevância surpreendente para sua época e para os dias de hoje, pois se trata de uma contundente crítica ética e política a todas as teorias e práticas que sustentam a opressão, a exploração humana. Se “os imperativos nunca mudaram a história; mas talvez eles possam servir para nos lembrar de olhar para o alto” (MANACORDA, 2002, p. 361), em Marx esta perspectiva de “*derrubar todas as condições* em que o homem surge como um ser diminuído, aprisionado, desamparado, abominável” (MARX, 2003a, 53), de “*recuperação total* do homem” (MARX, 2003a, 58), de um “movimento *real* que supera o estado atual de coisas” (MARX; ENGELS, 2002, p. 33), faz parte de sua análise crítica da realidade, da sua denúncia e indignação em relação às condições vigentes e da exigência histórica da auto-emancipação da classe trabalhadora e a “emancipação humana universal” (MARX, 2004, p. 89).

Ao longo da nossa investigação, procuramos analisar e compreender, a partir dos textos marxianos, os grandes desafios sócio-econômico-culturais enfrentados no mundo atual. Daí que, em nenhuma momento desvinculamos a ética da preocupação com as dimensões fundamentais da existência humana. Também, não poderíamos deixar que os “fundamentos da educação” não se explicitassem e não estivessem presentes no centro da discussão. Afinal, há em Marx uma profícua relação entre educação e ética, tanto em relação à sua contundente crítica a toda proposta que se pauta e conduz a educação a uma mera qualificação técnica ou profissionalizante, marcadas pela lógica da competição, do acúmulo material e do sucesso mercantil, quanto em relação à perspectiva de superação deste quadro e ir “para além do capital”. Entendemos que é

missão da Filosofia da Educação convocar a escola e a educação, seus agentes e interlocutores, à formação da consciência revolucionária. Isto requer afirmar que, para a construção do projeto pedagógico transformador requer-se o compromisso ético social dos educadores e educandos, no sentido de compreender, intervir e transformar as estruturas atuais da sociedade desumanamente desagregadora.

Esta dimensão revolucionária da educação está constantemente afirmada na teoria ética marxista, pois o conhecimento do processo de produção e apropriação material e cultural construído historicamente é imprescindível, pois sem conhecer e ter consciência de tais processos não é possível uma intervenção efetiva no sentido de sua transformação e podemos cair num discurso *parenético*, em um superficial protesto moral. Por isso, a dimensão ética da educação, do ponto de vista marxista, requer uma análise crítica de todo modo de produção pautado no adestramento, na doutrinação, subordinação, servilismo, dependência, que transforma o ser humano em mercadoria, coisa, em ser alienado e propor alternativas de superação de tal condição. É neste movimento histórico, dinâmico e contraditório, construído pelas ações dos homens, de “necessárias *aspirações emancipadoras*” que urge “construir esperanças” humanizadoras nos diversos campos da vida, dar um novo rumo e sentido à história.

É por isso que, ao longo da nossa reflexão, além da constatação, da denúncia e da crítica a todas as formas de alienação, desumanização, reificação, fetichização, exploração humana, levadas a cabo de uma maneira radical pelo modo de produção capitalista, defendemos a possibilidade e necessidade histórica de ruptura, de superação de tal condição e de construção de novas relações entre o homem, a natureza e a sociedade, enfim a construção do “*homem novo*” e da *nova sociedade*. Isso é possível pela educação revolucionária da classe trabalhadora no sentido de ter consciência da sua situação concreta e da sua potencialidade histórica de compreender, intervir e estabelecer o controle dos processos sociais vitais da existência humana, de suas necessidades humanas efetivas e não pelas necessidades autoritárias e artificiais do poder do capital. É por isso que “nenhuma batalha pedagógica pode ser separada da batalha política e social” (MANACORDA, 2002, p. 36).

Defendemos a tese da existência de uma ética marxista, como análise crítica do “estado atual das coisas” e sua dimensão pedagógica, no sentido de ser uma mediação no processo de educação do ser humano na sua concreticidade sócio-histórica. Daí que ética e educação são mediações fundamentais na possibilidade e necessidade de construção das condições

indispensáveis para o desenvolvimento omnilateral do ser humano, isto é, “intelectual, físico, tecnológico”, onde cada ser humano concreto possa exercer a totalidade de sua capacidade produtiva, se apropriar da totalidade dos bens produzidos universalmente, ter o seu desenvolvimento pleno e livre, verdadeiramente humano.

Procuramos compreender, ao longo de nossa pesquisa, a partir dos textos marxianos, que todo processo revolucionário precisa levar em conta a relação entre meios e fins. Marx defende que os fins se encontram nos meios, pois, quando responde à sua filha, o que era para ele a felicidade, diz: “Lutar”; assim como a maior desgraça: “a submissão”. Assim também para Lênin, a educação revolucionária, a “violência revolucionária”, nasce “na luta contra os exploradores” ou “união, educação, organização para a luta, como força capaz de varrer o velho e criar o novo”. Portanto, a finalidade revolucionária do marxismo, a emancipação da classe trabalhadora e a emancipação humana, requer meios revolucionários.

Também o modo de produção capitalista justifica seus fins pelos meios, ou seja, o lucro é justificado pela propriedade privada dos meios de produção e pela exploração do trabalho. Para se conseguir este intento, o capitalismo se utiliza todo poder de manipulação da vontade e dos desejos dos indivíduos, tanto da natureza quanto do homem, no sentido de naturalização da competição, da miséria, da fome, das guerras, da desigualdade social, sustentado por uma ética da indiferença, e que não há possibilidade de superação de tal realidade, portanto, não há alternativas de construção de uma outra realidade. É uma tentativa de esvaziamento das esperanças, das possibilidades, das utopias, das resistências. A ética marxista não é um simples exercício intelectual, mas a análise crítica dos abusos do capital em relação à situação de calamidade que vive grande parte dos indivíduos humanos. Daí a necessidade da luta constante, da negação da negação, do enfrentamento, como parâmetros éticos fundamentais da ética marxista, diante da perspectiva trágica, catastrófica, de destruição do modo de produção capitalista.

A análise ética marxista, ao fazer a crítica do modo de produção capitalista, parte dos interesses da classe trabalhadora, pois nesta encerra, implicitamente, tudo o que é necessário para o estabelecimento da base material de uma ordem social mais elevada. Isso porque, se tal classe sofre de todas as formas de exploração, é ela também agente histórico de transformação social. A exploração econômica dá ao proletariado o incentivo para indignar-se e revoltar-se contra as condições existentes. É nas condições mesmas da existência, de uma atitude realista para com a vida, ou seja, como classe que vende sua força de trabalho, que se dá o impulso revolucionário.

Reconhecer que é uma classe explorada é a possibilidade de compreender que sua classe encerra todos os elementos necessários na construção de uma sociedade, onde os bens materiais e espirituais sejam produzidos e apropriados por todos, portanto, livre da exploração.

A ética marxista não é normativa, nem prescritiva. Sua base teórica e política é a história. À luz do desenvolvimento histórico, ela procura explicar porque em determinada época histórica predominam princípios e normas de comportamento e em virtude de que razões estas dão lugar a outros princípios. Marx não diz ou faz descrição como será a história futura, apenas mostra o mecanismo efetivo de sua construção, feita pelos homens, conscientemente, na busca de seus objetivos. A história é feita pelas ações humanas, é continuidade e ruptura. A humanidade não escolhe as circunstâncias e a base material sobre a qual constrói alternativas de seu desenvolvimento, mas pode agir sobre essa base e alterá-la. Para MARX (1974, p. 335): “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado”

A história não é previsão, mas determinação que requer dos trabalhadores “que coloquem sob seu controle consciente as condições materiais de vida, condições que antes haviam sido abandonadas ao acaso, e que por isso adquiriram uma existência independente, contrapondo-se aos indivíduos” (MARX; ENGELS, 2002, p. 93). Isso significa que o marxismo tem sonho, utopias, do que é possível acontecer, uma vez abolida a exploração do homem pelo homem. Ter conhecimento da realidade efetiva, ter consciência das possibilidades de sua superação, se utilizar os meios adequados para esse intento se constituem exigências éticas necessárias na luta para superar o “estado atual de coisas” e construir a sociedade sobre novas bases. E todo esse movimento se constitui a *praxis* humana. A ética marxista é teórica e prática. Os fins a serem alcançados só podem ser estimados na relação com os meios necessários à sua realização histórica. É por isso que a ética marxista é crítica, educativa, propositiva, utópica.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Perry. **O Fim da História: de Hegel a Fukuyama**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir (Org.). **Pós-neoliberalismo: as Políticas Sociais e o Estado Democrático**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- ASH, William. **Marxismo e moral**. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- BALIBAR, Étienne. **A filosofia de Marx**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- BAUMAN, Zigmunt. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BBC, Londres. **Fome aumenta no mundo, mas diminui no Brasil, diz ONU**. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u26377.shtml>: Acesso em: 25 nov. 2003.
- BENOIT, Hector. Do amoralismo universal ao privado. **Crítica Marxista**, Campinas, n. 14, Abril de 2002.
- BLOG Fome. **Relatório da ONU alerta sobre a fome no mundo**. Disponível em: <http://www.blogfome.blogger.com.br/>: Acesso em: 20 jan. 2004.
- BOFF, Leonardo. **Ética da vida**. Brasília: Letra Viva, 1992.
- BORÓN, Atílio. A trama do neoliberalismo: mercado, crise e exclusão social. In: SADER, Emir (Org.). **Pós-neoliberalismo: as Políticas Sociais e o Estado Democrático**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- CASTANHO, Sérgio. Globalização, redefinição do Estado Nacional e seus impactos.

- LOMBARDI, José Claudinei (Org.). **Globalização, Pós-Modernidade e Educação**. Campinas: Autores Associados, 2001.
- CASTRO, Josué de. **Geopolítica da fome**. 3 Ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1954.
- CASTRO, Josué de. **Geografia da fome**. 2 Ed. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1948.
- COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA (CEPAL). **Relatório**, 2004.
- DALLE NOGARE, Pedro. **Humanismos e anti-humanismos**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DANGEVILLE, Roger. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Crítica da educação e do ensino**. Lisboa: Moraes, 1978.
- DOWBOR, Ladislau. Prefácio. In: FREIRE, Paulo. **À sombra da mangueira**. São Paulo: Olho d'água, 2000.
- DUARTE, Newton (Org.). **Crítica ao fetichismo da individualidade**. Campinas: Autores Associados, 2004.
- ELSTER, John. **Marx hoje**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- ENGELS, Friedrich. Situação da classe trabalhadora na Inglaterra. In: MARX; ENGELS, **Textos**, São Paulo: Edições Sociais, 1975. Vol.1.
- FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION (FAO). **El estado mundial de la agricultura y alimentación** (2003-2004).
- FAZENDA, Ivani (Org.). **Metodologia da pesquisa educacional**. São Paulo: Cortez, 2001.
- FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da filosofia do futuro e outros escritos**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Campinas: Papirus, 1998.
- FOLHA Online – BBC. **Educação freia desenvolvimento humano do Brasil**. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/bbc/ult272u58481.shtml>: Acesso em: 07 mar. 2007.
- FOLHA Online – Cotidiano. **Brasil é oitavo país em desigualdade social, diz pesquisa**. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u112798.shtml>: Acesso em: 07 set. 2005.
- FRANCE Presse, Roma. **Conflitos armados são principal causa da fome, diz FAO**. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u84043.shtml>: Acesso em: 23 mai. 2005.

- FREITAS, Marcos Cezar (Org.). **A reivindicação do futuro: trabalho, educação, política na globalização do capitalismo**. São Paulo: Cortez; Bragança Paulista: USF-IFAN, 1996.
- FREITAS, Luis Carlos de. **Uma pós-modernidade da libertação: reconstruindo as esperanças**. Campinas: Autores Associados, 2005.
- FRIGOTO, Gaudêncio. O enfoque da dialética materialista histórica na pesquisa educacional. In: FAZENDA, Ivani (Org.). **Metodologia da pesquisa educacional**. São Paulo: Cortez, 2001.
- FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1962.
- GARAUDY, Roger. **Marxismo do século XX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- GARAUDY, Roger. **Perspectivas do homem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GARAUDY, Roger. **Pour un modèle français du socialisme**. Paris, 1968.
- GOERGEN, Pedro. Ética e educação: o que pode a escola? In: LOMBARDI, José Claudinei; GOERGEN, Pedro (Orgs.). **Ética e Educação: reflexões filosóficas e históricas**. Campinas: Autores Associados, 2005.
- GOERGEN, Pedro. **Pós-modernidade, ética e educação**. Campinas: Autores Associados, 2001.
- GOLDMAN, Lucien. **Dialética e Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- GUIJARRO DÍAZ, Gabriel. **La concepción del hombre em Marx**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- HAYEK, Friederich. Jornal El Mercurio, Santiago del Chile, 14 de abril de 1981. In: HINKELAMMERT, Franz Josef. **Crítica à razão utópica**. São Paulo: Paulinas, 1998.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2000/2001.
- HELLER, Agnes. A herança da ética marxista. In: HOBBSAWM, Eric. (Org.). **História do Marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. Vol. XII.
- HOBBSAWM, Eric. (Org.). **História do Marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. Vol. XII.
- HOBBSAWM, Eric. **A Era dos extremos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Síntese dos Indicadores Sociais, 2002-2003**.
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Radar Social, 2005** (dados de 2003).
- KAMENKA, Eugene. **Los fundamentos éticos del marxismo**. Buenos Aires: Paidós, 1973.

- KONDER, Leandro. **O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1976.
- LEFEBVRE, Henri. **O marxismo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- LÊNIN, Vladimir Ilich. As tarefas das Ligas da Juventude. In: ASH, William. **Marxismo e moral**. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- LÊNIN, Vladimir Ilich. Socialismo e Religião. In: SHISKHIN, Anton. **Ética**. Buenos Aires: Cartago, 1966.
- LÊNIN, Vladimir Ilich. **O imperialismo: fase superior do capitalismo**. São Paulo: Global Editora, 1978.
- LÊNIN, Vladimir Ilich. O extremismo, doença infantil do comunismo. In: MANACORDA, Mário Alighiero. **História da educação: da antiguidade aos nossos dias**. São Paulo: Cortez, 2002.
- LOMBARDI, José Claudinei (Org.). **Globalização, Pós-Modernidade e Educação**. Campinas: Autores Associados, 2001.
- LOMBARDI, José Claudinei; GOERGEN, Pedro (Orgs.). **Ética e Educação: reflexões filosóficas e históricas**. Campinas: Autores Associados, 2005.
- LOMBARDI, José Claudinei; SAVIANI, Dermeval (Orgs.). **Marxismo e educação: debates contemporâneos**. Campinas: Autores Associados, 2005.
- LÖWY, Michael. **Método dialético e teoria política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- LÖWY, Michel; BENSÁID, Daniel. **Marxismo, Modernidade, Utopia**. São Paulo: Xamã, 2000.
- LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MAKARENKO, Anton Semiónovitch. A ética comunista. In: SHISKHIN, Anton. **Ética**. Buenos Aires: Cartago, 1966.
- MAKARENKO, Anton Semiónovitch. Sobre a ética comunista. In: SHISKHIN, Anton. **Ética**. Buenos Aires: Cartago, 1966.
- MANACORDA, Mário Alighiero. **Il marxismo e l'educazione**. Roma: Armando, 1964.
- MANACORDA, Mario Alighiero. **Marx e a pedagogia moderna**. São Paulo: Cortez, 1996.
- MANACORDA, Mário Alighiero. **História da educação: da antiguidade aos nossos dias**. São Paulo: Cortez, 2002.
- MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

- MARX, Karl. **O Capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1861-1879].
- MARX, Carlos. **Las luchas de clases en Francia**. Madrid, 1967.
- MARX, Karl. O 18 Brumário de Luis Bonaparte. In: **Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores).
- MARX, Karl. O comunismo de “O Observador Renano”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre a Religião**. Lisboa: Edições 70, 1976b.
- MARX, Karl. Prefácio à tese de doutoramento: “Diferença entre a Filosofia da Natureza de Demócrito e a de Epicuro”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre a Religião**. Lisboa: Edições 70, 1976b.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Circular contra Kriege. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre a Religião**. Lisboa: Edições 70, 1976b.
- MARX, Karl. Estatuto da Associação Internacional dos Trabalhadores, 1871. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas**. São Paulo: Alfa-Omega, 1980. Vol. 1.
- MARX, Karl. Instruções aos Delegados do Conselho Central Provisório, AIT, 1868. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Textos sobre educação e ensino**. São Paulo: Moraes, 1983.
- MARX, Karl. **A miséria da filosofia**. São Paulo: Global, 1985.
- MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Vol 1. (Os Economistas).
- MARX, Karl. **Introdução à Crítica da Economia Política**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Col. Os Pensadores).
- MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- MARX, Karl. Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. **Introdução**. In: MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2003a.
- MARX, Karl. A questão judaica. In: MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2003b.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. Lisboa, Presença, 1975. Vol. II.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família**. Portugal/Brasil: Presença/Martins Fontes, 1976.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Lisboa: Editorial Presença, 1976a. Vol. I.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre a Religião**. Lisboa: Edições 70, 1976b.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Crítica da educação e do ensino**. Lisboa: Moraes, 1978.

- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas**. São Paulo: Alfa-Omega, 1980. Vol. I.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Textos sobre educação e ensino**. São Paulo: Moraes, 1983.
- MARX, Carlos; ENGELS, Frederico. **Marx: escritos de juventud**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1987. Vol. I.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MARX, Karl; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MÉSZÁROS, István. Marx “filósofo”. In: HOBSBAWN, Eric (Org). **História do Marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. Vol. 1.
- MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2002.
- MÉSZÁROS, István. **O século XXI: socialismo ou barbárie**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MÉSZÁROS, István. **A educação para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.
- NUNES, César. **Filosofia, Sexualidade e Educação**. 1996. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- NUNES, César; SÁNCHEZ GAMBOA, Sílvio. Filosofia e dialética: tópicos para uma retomada do debate sobre as tendências epistemológicas em educação. **Revista de Educação**, Pirassununga, v. I, n. 1, Setembro 1998.
- NUNES, César. Filosofia, Educação e Emancipação: fundamentos éticos para uma prática política transformadora na sociedade brasileira do século XXI. **Revista de Educação**, Pirassununga, v. IV, n. 4, Novembro 2001.
- NUNES, César. **Educar para a Emancipação**. Florianópolis: Sophos, 2003.
- NUNES, César. Ética, sexualidade e educação. In: LOMBARDI, José Claudinei; GOERGEN, Pedro (Orgs.). **Ética e Educação: reflexões filosóficas e históricas**. Campinas: Autores Associados, 2005.
- OLIVEIRA, Avelino da Rosa. **Marx e a liberdade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- OLIVEIRA, Avelino da Rosa. **Marx e a exclusão**. Pelotas: Seiva, 2004.
- PAULO NETO, José. Repensando o balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir (Org.). **Pós-neoliberalismo: as Políticas Sociais e o Estado Democrático**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- PIETRE, André. **Marxismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1963.
- PLATÃO. A República. In: PLATONE. **Tutti gli scritti**. Milano: Rusconi, 1997.

- PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). **Relatórios Anuais**, 2003-2004.
- POCHMANN, Márcio; AMORIN, Ricardo (Orgs.). **Atlas da Exclusão Social no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2003.
- POCHMANN, Márcio (Org.). **Atlas da Exclusão Social: a exclusão no mundo**. São Paulo: Cortez, 2004. Vol. 4.
- PONCE, Aníbal. **Educação e luta de classes**. São Paulo: Cortez, 2001.
- SADER, Emir. **Século XX: uma biografia não autorizada**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.
- SADER, Emir. A trama do neoliberalismo: mercado, crise e exclusão social. In: SADER, Emir (Org.). **Pós-neoliberalismo: as Políticas Sociais e o Estado Democrático**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- SADER, Emir (Org.). **Pós-neoliberalismo: as Políticas Sociais e o Estado Democrático**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- SALAMA, Pierre. Para uma nova compreensão da crise. In: SADER, Emir (Org.). **Pós-neoliberalismo: as Políticas Sociais e o Estado Democrático**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- SÁNCHEZ GAMBOA, Sílvio. **Fundamentos para la investigación educativa: pressupostos epistemológicos que orientan al investigador**. Santa Fé de Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio, 1988.
- SÁNCHEZ GAMBOA, Sílvio; SANTOS FILHO, José Camilo (Orgs.). **Pesquisa educacional: quantidade-qualidade**. São Paulo: Cortez, 2001.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Filosofia da práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **As idéias estéticas de Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- SANFELICE, José Luís. Pós-modernidade, globalização e educação. LOMBARDI, José Claudinei (Org.). **Globalização, Pós-Modernidade e Educação**. Campinas: Autores Associados, 2001.
- SANFELICE, José Luís **Educação, trabalho e ética**. In: LOMBARDI, José Claudinei; GOERGEN, Pedro (Orgs.). **Ética e Educação: reflexões filosóficas e históricas**. Campinas: Autores Associados, 2005.
- SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. São Paulo:

- Autores Associados, 1991.
- SAVIANI, Dermeval. Filosofia da educação: crise da modernidade e o futuro da filosofia da práxis. In: FREITAS, Marcos Cezar (Org.). **A reivindicação do futuro: trabalho, educação, política na globalização do capitalismo**. São Paulo: Cortez; Bragança Paulista: USF-IFAN, 1996.
- SAVIANI, Dermeval. Prefácio à edição brasileira. In: MANACORDA, Mario Alighiero. **Marx e a pedagogia moderna**. São Paulo: Cortez, 1996.
- SAVIANI, Dermeval. **Educação: do senso comum à consciência filosófica**. Campinas: Autores Associados, 2002.
- SAVIANI, Dermeval. Perspectiva marxiana do problema subjetividade-intersubjetividade. In: DUARTE, Newton (Org.). **Crítica ao fetichismo da individualidade**. Campinas: Autores Associados, 2004.
- SAVIANI, Dermeval. Educação socialista, pedagogia histórico-crítica e os desafios da sociedade de classes. In: LOMBARDI, José Claudinei; SAVIANI, Dermeval (Orgs.). **Marxismo e educação: debates contemporâneos**. Campinas: Autores Associados, 2005.
- SAVIANI, Dermeval. Pedagogia socialista: concepção e problemas atuais. In: MORAES NETO, Benedito (Org.). **Marxismo e socialismo no século 21**. Campinas: Xamã, 2005.
- SCHAFF, Adam. **Marxismo e Existencialismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1965.
- SCHAFF, Adam. **O marxismo e o indivíduo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- SCHAFF, Adam. **História e verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- SCHAFF, Adam. **A sociedade Informática**. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- SÈVE, Lucien. A personalidade em gestação. In: SILVEIRA, Paulo; DORAY, Bernard (Orgs.). **Elementos para uma teoria marxista da subjetividade**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1989.
- SHISKHIN, Anton. **Ética**. Buenos Aires: Cartago, 1966.
- SILVEIRA, Paulo; DORAY, Bernard (Orgs.). **Elementos para uma teoria marxista da subjetividade**. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1989.
- SODRÉ, Nelson Werneck. **Fundamentos do materialismo histórico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- STACCONE, Giuseppe. **Filosofia da religião**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- THERBORN, Göran. A trama do neoliberalismo: mercado, crise e exclusão social. In: SADER,

- Emir (Org.). **Pós-neoliberalismo: as Políticas Sociais e o Estado Democrático**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- TONET, Ivo. **Educação, cidadania e emancipação humana**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.
- VIDAL, Marciano. **Moral de Atitude**. Aparecida: Santuário, 1978. Vol. 3.
- WOOD, Ellen Meiksins. **A origem do capitalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.