



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

CAIO SGARBI ANTUNES

**A ESCOLA DO TRABALHO:
formação humana em Marx**

**CAMPINAS
2016**

CAIO SGARBI ANTUNES

**A ESCOLA DO TRABALHO:
formação humana em Marx**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Doutor em Educação, na área de concentração de Filosofia e História da Educação.

Orientador: Renê José Trentin Silveira

O ARQUIVO DIGITAL CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO CAIO SGARBI ANTUNES, E ORIENTADA PELO PROF. DR. RENÊ JOSÉ TRENTIN SILVEIRA

**CAMPINAS
2016**

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): Não se aplica.

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca da Faculdade de Educação
Rosemary Passos - CRB 8/5751

Antunes, Caio Sgarbi, 1978-
An89e A escola do trabalho : formação humana em Marx / Caio Sgarbi Antunes. –
Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Renê José Trentin Silveira.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de
Educação.

1. Trabalho. 2. Formação humana. 3. Marx, Karl, 1818-1883. 4. Alienação
(Filosofia). 5. Educação. I. Silveira, Renê José Trentin, 1963-. II. Universidade
Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The school of labor : human formation in Marx

Palavras-chave em inglês:

Labor

Human formation

Marx, Karl, 1818-1883

Alienation (Philosophy)

Education

Área de concentração: Filosofia e História da Educação

Titulação: Doutor em Educação

Banca examinadora:

Renê José Trentin Silveira [Orientador]

Dermeval Saviani

José Luís Sanfelice

Roberto Leher

Mauro Luis Iasi

Data de defesa: 29-02-2016

Programa de Pós-Graduação: Educação

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

TESE DE DOUTORADO

**A ESCOLA DO TRABALHO:
formação humana em Marx**

Autor: Caio Sgarbi Antunes

COMISSÃO JULGADORA:

Prof. Dr. Renê José Trentin Silveira

Prof. Dr. Dermeval Saviani

Prof. Dr. José Luís Sanfelice

Prof. Dr. Mauro Luis Iasi

Prof. Dr. Roberto Leher

A Ata da Defesa assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

2016

Para Joana

AGRADECIMENTOS

A elaboração teórica, ainda que solitária, nunca é trabalho de pessoa única. Escrita por um par de mãos, está sobre muitos ombros e ao lado de tantos outros. Penso com isso que os agradecimentos, que normalmente tão pouco jus fazem a quem merece, ainda que difíceis, são das partes mais prazerosas de um trabalho acadêmico – sobretudo porque *post festum*...

Gostaria de começar agradecendo imensamente ao professor Renê Trentin, meu orientador desde o mestrado, figura cujo rigor é apenas superado pela generosidade. A enorme confiança em mim depositada deu-me coragem e forças para chegar até aqui.

Agradeço de modo caloroso os grandes professores Dermeval Saviani, José Luís Sanfelice, Mauro Iasi e Roberto Leher, que aceitaram o convite de participar da Banca de Defesa e que trouxeram importantes contribuições para as enormes lacunas deste trabalho.

Estendo estes calorosos agradecimentos à professora Carolina Catini e aos professores Fernando Lourenço e Henrique Amorim, suplentes da Banca de Defesa, e aos professores Jesus Ranieri, e Lalo Minto (suplente), que, juntamente com o professor Sanfelice, compuseram a Banca de Qualificação.

Não poderia jamais deixar de agradecer aos funcionários e funcionárias da Faculdade de Educação da Unicamp, por toda a paciência e gentileza que sempre tiveram e aos professores Cesar Nunes e Silvio Gamboa, que de maneiras distintas e em momentos diferentes foram muito importantes em minha trajetória acadêmica.

Às maravilhosas pessoas que são Márcio Donizete de Souza, Eduardo Pereira Batista, Bruno Botelho Costa, Lênin Tomazett Garcia, Hugo Leonardo Fonseca da Silva, Peterson Soares Pessoa, Gláucia Lelis Alves e Núbia Ferreira Ribeiro, irmãos e irmãs de bares e livros, sambas e rodas, filosofia e poesia, lutas e debates, alegrias e dores; obrigado por fazerem parte de uma parte tão boa da minha vida.

Aos grandes amigos e amigas, hoje em várias paragens, Marcelo Húngaro, Marcelo Silva, Plínio de Arruda Sampaio Junior, Ronney Feitoza, Geraldo Pinto, Vera Navarro, Ricardo Barbosa, Ricardo Lara, Renato Oliveira, Bruno Chapadeiro, Sérgio Barroca, Emílio Facas, Deise Ferraz, Pítias Lobo, Marcelo Musto, pelos bons debates e conversas ainda melhores. Aos companheiros Nivaldo David e Wilson Lino, pela amizade e também à Ana De Pellegrin que, ao seu modo, contribuiu para criar condições mais favoráveis de escrita.

A István Mészáros, por sua generosidade e inteireza, aos amigos Antonio Pinheiro Salles e José Paulo Netto, exemplos de militância, e às professoras Ângela Mascarenhas e Anita Resende, com quem muito aprendi nestes anos no cerrado.

À minha mãe Teresa e minha irmã Ana, pelo respeito e compreensão com as escolhas que fiz pelo trabalho acadêmico.

A meu pai, certamente minha maior influência de delicadezas e humanidades nos estudos e nas coisas da vida, e à amada Claudia, pessoa deliciosa de se estar perto. Também a meus queridos tios Mango e Du e tia Baxa, aos primos André, Renata (e a seus pequenos e pequenas), Anita e Clarice, por todo o carinho, sempre.

Para Liv e Beatriz, minhas filhas amadas, que encheram de calor e alegria a minha vida e deram à luta por um outro mundo uma sublime concretude.

Enfim, “*gracias a la vida, que me ha dado tanto*”, e que me trouxe Joana, com quem pude descobrir as imensidões serenamente revoltosas de se amar alguém como se ama ao mar, à chuva, à vida...

*mas ele desconhecia
esse fato extraordinário:
que o operário faz a coisa
e a coisa faz o operário.
de forma que, certo dia
à mesa, ao cortar o pão
o operário foi tomado
de uma súbita emoção
ao constatar assombrado
que tudo naquela mesa
- garrafa, prato, facção -
era ele quem os fazia
ele, um humilde operário,
um operário em construção.
olhou em torno: gamela
banco, enxerga, caldeirão
vidro, parede, janela
casa, cidade, nação!
tudo, tudo o que existia
era ele quem o fazia
ele, um humilde operário
um operário que sabia
exercer a profissão*

Operário em construção
Vinícius de Moraes

*um galo sozinho não tece uma manhã:
ele precisará sempre de outros galos.
de um que apanhe esse grito que ele
e o lance a outro; de um outro galo
que apanhe o grito de um galo antes
e o lance a outro; e de outros galos
que com muitos outros galos se cruzem
os fios de sol de seus gritos de galo,
para que a manhã, desde uma teia tênue,
se vá tecendo, entre todos os galos.
e se encorpando em tela, entre todos,
se erguendo tenda, onde entrem todos,
se entretendendo para todos, no toldo
(a manhã) que plana livre de armação.
a manhã, toldo de um tecido tão aéreo
que, tecido, se eleva por si: luz balão*

Tecendo a manhã
João Cabral de Melo Neto

RESUMO: Marx é certamente um dos pensadores mais influentes da história da humanidade. Abordou, em sua vasta obra, os mais variados “campos” do conhecimento (filosofia, teoria política, economia, arte, psicologia, antropologia, educação). Entretanto, por concebê-los necessariamente articulados à totalidade da realidade objetiva que lhes proporcionou surgimento e existência, Marx não se ocupou de nenhuma formulação que versasse estritamente sobre nenhum destes campos. Por conseguinte, Marx não elaborou nenhum trabalho *exclusivamente* educacional, tampouco pedagógico, muito embora a educação e a pedagogia ocupem lugar de destacada importância em seu sistema teórico-filosófico. A formulação mais diretamente educacional presente na obra marxiana aponta para um sentido de análises concernentes à educação formal, ou proposições relativas à instrução escolar. Contudo, tais discussões se ancoram em uma formulação teórica mais ampla e fundamental, posta exatamente em uma teoria da formação humana, da qual a discussão/proposição escolar/pedagógica é uma parte significativamente importante. A presente tese busca analisar justamente esta teoria da formação humana presente na obra marxiana, a partir das profundas e intrincadas relações que se estabelecem entre *trabalho* e *formação*, tanto do ponto de vista mais abstrato das relações estruturais que unem estas duas categorias, quanto do ponto de vista concreto das formas como o trabalho se organiza e realiza historicamente e suas interferências no processo de *formação* dos seres humanos. Trata-se de um trabalho teórico, de cunho bibliográfico-histórico e de natureza filosófica realizado por intermédio de um mapeamento das discussões concernentes à formação humana no interior da produção teórica de Karl Marx.

PALAVRAS-CHAVE: Trabalho; Formação Humana; Trabalho Alienado; Alienação; Educação; Emancipação/revolução.

ABSTRACT: Marx is perhaps one of the most influential thinkers in human history. He has approached, in his vast work, the various “fields” of knowledge (philosophy, political theory, economics, art, psychology, anthropology, education). However, because of conceiving them necessarily linked to the totality of the objective reality that gave them rise and existence, Marx did not formulate any work that discussed on any of these fields *strictly*. Therefore, Marx did not elaborate any purely educational work, nor even pedagogical, even though education and pedagogy occupy place of outstanding importance in its theoretical and philosophical system. The more directly educational formulation present in Marx's work points to a sense of analysis concerning formal education or propositions regarding schooling. However, such discussions are anchored in a broader and more fundamental theoretical formulation, set exactly in a theory of human formation, of which the discussion school / pedagogical proposition is a significantly important part. This thesis seeks precisely analyze this theory of human formation in Marxian work, from the deep and intricate relationships established between *labor* and *formation*, both more abstract point of view of structural relations that unite these two categories and from the concrete point of view of the ways in which labor is organized historically and its interference in the process of *formation* of human beings. This is a theoretical, bibliographic-historical and philosophical work conducted through a mapping of the discussions concerning human formation within the theoretical work of Karl Marx.

KEYWORDS: Labor; Human Formation; Alienated Labor; Alienation; Education; Emancipation/Revolution.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
 CAPÍTULO 1	
Trabalho e formação do ser humano	24
1.1 Um novo tipo de ser	24
1.2 A gênese deste novo tipo de ser	32
1.3 O processo de humanização do ser humano	41
1.4 Trabalho, desenvolvimento social e relações de propriedade	60
 CAPÍTULO 2	
A alienação do trabalho	69
2.1 A separação do metabolismo social com a natureza	70
2.2 Pequeno excursão teórico acerca da categoria alienação	73
2.3 Impactos da alienação	80
2.4 O metabolismo social alienado	93
2.5 Universalização do trabalho alienado e da alienação	99
 CAPÍTULO 3	
Educação, consciência e emancipação humana	112
3.1 Aspectos objetivos e subjetivos da formação da consciência	116
3.2 Bases materiais da consciência	119
3.3 Revolução e emancipação	131
3.4 Capital, Estado, revolução e emancipação humana	138
3.5 “O germe da educação do futuro”	151
3.6 O reino da liberdade	157
 CONCLUSÃO	162
 REFERÊNCIAS	171

INTRODUÇÃO

*isso de querer
ser exatamente
aquilo que a gente é
ainda vai
nos levar além*

Incenso fosse música
Paulo Leminski

Karl Marx certamente figura entre os pensadores mais influentes da história da humanidade. Sua vasta obra teórica¹ exerceu, como ainda exerce, uma profunda influência nas mais variadas áreas e campos do conhecimento, desde a filosofia, teoria política, economia e antropologia até a arte, história, psicologia e educação – para não falar do impacto que seus escritos e ações organizativas exerceram na organização de regimes políticos inteiros, do leste europeu ao continente latino-americano, mesmo com as imensas diferenças entre estes regimes.

Marx não produziu, entretanto, nenhum trabalho que versasse exclusivamente sobre nenhum destes “campos do conhecimento”, isto é, não tratou nenhuma destas possibilidades específicas de interpretação/intervenção no mundo de modo particular.

Mesmo em seus escritos considerados, por exemplo, mais “filosóficos”, “econômicos”, “históricos”, “literários” “matemáticos”, ou “antropológicos”² é sempre patente a articulação entre a especificidade destes campos e o todo social no interior do qual se gestaram e a partir do qual se puderam desenvolver.

¹ Um indício desta vastidão pode ser encontrado nas dimensões da nova edição crítica da *Marx-Engels Gesamtausgabe* [obras completas de Marx e Engels] – MEGA² (que diferencia-se da MEGA¹, primeira empreitada de publicação das obras completas de Marx e Engels). O projeto de publicação “alcançou 133 volumes (144 tomos), exceto os demais documentos, todos duplos por estarem acompanhados de aparato crítico. Tratar-se-ia, pois de 284 tomos no total” (FINESCHI, 2014, p.24). É apenas importante destacar que “a grande massa dos seus escritos (de Marx) – pelo menos três quartos – estavam por publicar à data da sua morte e o que tinha sido publicado estava disperso ao acaso por um certo número de países e de línguas, não sendo acessível, no seu todo, em nenhum deles” (ANDERSON, 1976, p.17). São exemplos de obras não publicadas durante a vida de Marx a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *A Ideologia Alemã* e *Teses sobre Feuerbach*, *Grundrisse*, *Teorias da Mais-Valia*, os volumes II e III de *O Capital*, *Crítica do Programa de Gotha*, bem como a quase totalidade de sua correspondência.

² Respectivamente (MARX, 1972, 2013, 2011d, 1971a, 1983a, e KRADER, 1988).

Arte, psicologia, filosofia, economia, teoria política, história, antropologia, educação têm, portanto, a partir da formulação marxiana³, de ser apreendidas em suas profundas relações com a formação histórico-social que lhes proporciona existência, possivelmente a razão pela qual as reflexões marxianas acerca destes “campos” apresentam-se, comumente, de modo intimamente articulado e espalhadas em várias obras distintas.

Para tomar apenas um pequeno exemplo:

sabe-se que a mitologia grega foi não apenas o arsenal da arte grega, mas seu solo. A concepção da natureza e das relações sociais, que é a base da imaginação grega e, por isso, da [mitologia] grega, é possível com máquinas de fiar automáticas, ferrovias, locomotivas e telégrafos elétricos? Como fica Vulcano diante de Roberts et Co., Júpiter diante do para-raios e Hermes diante do Crédit Mobilier? Toda mitologia supera, domina e plasma as forças da natureza na imaginação e pela imaginação; desaparece, por conseguinte, com o domínio efetivo daquelas forças (MARX, 2011c, p.63).

Talvez em virtude disso Marx não possua nenhum trabalho que trate *exclusivamente* da educação, muito embora esta problemática apareça explicitamente por diversas vezes e em várias de suas obras⁴.

Estas formulações marxianas serviram de ponto de apoio para muitos autores *marxistas* que, ao tratarem deste tema a partir das mais diversas perspectivas, elaboraram variadas análises e concepções sobre educação.

Manacorda, por exemplo, afirma incisivamente que

o homem não nasce homem (...). Grande parte do que transforma o homem em homem forma-se durante a sua vida, ou melhor, durante o seu longo treinamento por tornar-se ele mesmo, (...) [um processo que é] fruto do exercício que se desenvolve nas relações sociais, graças às quais o homem chega a executar atos, tanto “humanos” quanto “não-naturais” (MANACORDA, 2000, p.2).

Acrescentando, algumas linhas em seguida, que

não se trata, portanto, de um fato que a humanidade tenha inventado, no transcorrer de sua história, espaços específicos para a educação diferentes

³ “*marxiana*” diz respeito ao que foi estritamente à formulação feita pelo próprio Marx – um texto *marxiano* é, portanto, um texto escrito pelo próprio Marx. *Marxismo*, em distinção, é a corrente teórica que se desenvolveu a partir das formulações *marxianas* – desembocando, inclusive, em abordagens bastante distintas e, por diversas vezes, antagônicas.

⁴ Isto pode ser conferido nas pelo menos duas coletâneas de excertos sobre educação e ensino publicadas no Brasil (MARX e ENGELS, 1983, 1987).

daqueles “naturais” (...) e que entre esses espaços específicos e as outras instituições sociais – hoje entre a escola e a família, entre a escola e o local de trabalho – ou, *em suma, entre a escola e a sociedade* se instituem relações em constante busca de novas adequações (MANACORDA, 2000, p.3, os grifos são nossos).

Suchodolski, por sua vez, afirma que

a educação há que esforçar-se para tender à formação dos homens para que sejam capazes de assumir o trabalho que os espera e aproveitar as múltiplas oportunidades que lhe são oferecidas, e, de maneira muito especial, preparar e adestrar a nova geração (SUCHODOLSKI, 1974, p.85, tradução nossa).

Já para Dietrich, a educação “é o meio para formar o ‘homem autêntico’ durante sua infância e sua adolescência” (DIETRICH, 1976, p.9, tradução nossa). Entretanto, o autor não distingue, “do ponto de vista de seu conteúdo (...) termos pedagógicos fundamentais, como ‘educação’ e ‘formação’, ‘educação politécnica’, ‘formação politécnica’” (DIETRICH, 1976, p.11, tradução nossa).

Lenin afirma que “com a transformação da velha sociedade capitalista, a aprendizagem, a educação e o ensino das novas gerações, que criarão a sociedade comunista, não podem se realizar como antes” (LENIN, 1974c, p.149, tradução nossa)⁵. Sob seu ponto de vista, tal formulação é crucial, pois

a juventude deverá enfrentar a tarefa concreta de criar uma sociedade comunista. Pois é evidente que a geração de trabalhadores educada na sociedade capitalista pode, no melhor dos casos, realizar a tarefa de destruir os cimentos da antiga forma de vida capitalista, baseada na exploração (LENIN, 1974c, p.148, tradução nossa).

Os trabalhos de Pistrak (2000, 2009), uma vez que concebidos na Rússia pós-revolucionária, expressam uma tentativa de criação de uma nova escola – e uma nova instrução escolar, conseqüentemente –, com o intuito de adequá-la ao processo de transição que se iniciava, e seus estudos voltados para a formação de professores, orientados pela máxima “sem teoria pedagógica revolucionária, não poderá haver prática pedagógica revolucionária” (PISTRAK, 2000, p.24)⁶, partiam do fato de que

⁵ Trata-se do texto *Tareas de las uniones de la juventud*, de 1920.

⁶ Há aqui uma alusão direta à afirmação de Lenin segundo a qual: “sem teoria revolucionária, não há movimento revolucionário” (LENIN, 2010, p.81).

o objetivo fundamental da reeducação, ou simplesmente, da educação, do professor não é absolutamente fornecer-lhe um conjunto de indicações práticas, mas armá-lo de modo que ele próprio seja capaz de criar um bom método, baseado numa teoria sólida de pedagogia social (PISTRAK, 2000, p.25).

Para Lukács, a educação apresenta-se também como um componente absolutamente central no processo de reprodução social dos seres humanos, à medida em que

o essencial da educação dos homens (...) consiste em capacitá-los a reagir adequadamente aos acontecimentos e às situações novas e imprevisíveis que vierem a ocorrer depois em sua vida. Isso significa (...) que a educação do homem – concebida no sentido mais amplo possível – nunca está realmente concluída (LUKÁCS, 2013, p.176).

Acrescentando ainda que a vida de um ser humano,

dependendo das circunstâncias, pode terminar numa sociedade de tipo bem diferente e que lhe coloca exigências totalmente distintas daquelas para as quais a sua educação – no sentido estrito – o preparou (...). Tal fato já mostra que, entre educação no sentido mais estrito e o sentido amplo não pode haver uma fronteira que possa ser claramente traçada em termos ideais, não pode haver uma fronteira metafísica. Entretanto, em termos imediatamente práticos ela está traçada, ainda que de maneiras extremamente diferentes, dependendo das sociedades e classes (LUKÁCS, 2013, p.176-7).

Mészáros também considera a educação como um componente absolutamente central no processo de reprodução social dos seres humanos, a ponto de afirmar que “nenhuma sociedade pode perdurar sem seu sistema próprio de educação” (MÉSZÁROS, 2006a, p.263).

Eis a sua concepção de educação:

o significado real de educação, digno de seu preceito, é fazer os indivíduos viverem positivamente à altura dos desafios das condições sociais historicamente em transformação – das quais são também os produtores mesmo sob as circunstâncias mais difíceis (MÉSZÁROS, 2007, p.295)⁷.

No caso brasileiro, Saviani afirma que “o que o homem é, é-o pelo trabalho (...), portanto, a *produção* do homem é, ao mesmo tempo, a *formação* do homem, isto é, um

⁷ Pode-se ver que as formulações de Lukács e Mészáros guardam bastante proximidade entre si.

processo *educativo*. A origem da educação coincide, então, com a origem do homem mesmo” (SAVIANI, 2007, p.154, os grifos são nossos).

Enfatizando em seguida que

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. 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 eles se tornem humanos e, de outro lado e concomitantemente, à descoberta das formas mais adequadas para atingir esse objetivo (SAVIANI, 2003, p.13).

Ainda no que se refere ao caso brasileiro, Kuenzer (1985) empreende detalhado estudo acerca dos processos educacionais que ocorrem no interior da fábrica capitalista, apontando os processos educativos e aqueles de ordem mais pedagógica que decorrem da própria organização e realização do trabalho fabril alienado.

Nogueira parte para os “estudos das concepções de Marx e Engels em matéria de educação e ensino” (NOGUEIRA, 1993, p.18), ou seja, busca “investigar a fundo a tese central de Marx da associação dos estudos à produção e a sua tradução em nível pedagógico – a saber, a proposta de um *ensino* organicamente ligado ao trabalho produtivo” (NOGUEIRA, 1993, p.18).

Embora tenham partido da formulação marxiana, estes autores construíram análises acerca da educação bastante variadas – tanto em objetivos e alcance, quanto em profundidade e sutileza.

Mas como Karl Marx concebe a problemática da educação? Qual o lugar que ela ocupa em seu sistema? Quais as suas relações com a base material que lhe possibilita existência?

Manacorda fornece pistas importantes ao afirmar que

uma pesquisa filologicamente atenta às formulações explícitas de uma crítica e de uma perspectiva pedagógica nos textos de Marx – e nos de Engels, que são absolutamente inseparáveis – revela, sobretudo, a existência de *textos explicitamente pedagógicos*, que, sem serem numerosos, adquirem, no entanto, extraordinário relevo (MANACORDA, 2000, p.15, os grifos são nossos).

Uma busca nos referidos “textos”⁸ mostra que Marx centrou seu foco em questões mais diretamente pedagógicas. Neles a crítica se dirige tanto a questões de ordem mais estrutural, ou das contradições inerentes à escola em sua relação com a estrutura social capitalista, quanto a questões mais especificamente pedagógicas, ou o papel a ser desempenhado pela escola na instrução da classe trabalhadora.

Marx, ao apontar os limites da instituição escolar burguesa, *incorpora* suas potencialidades; indica aquilo de que a escola deve se ocupar no processo de transformação revolucionária da sociedade de classes. O lugar que esta discussão sobre educação ocupa no sistema marxiano é, deste modo, bem definido.

Este lugar específico ocupado pela educação, entretanto, é circunscrito por aspectos mais fundamentais, mais determinantes do sistema marxiano; determinantes, inclusive, dos elementos constitutivos da própria propositura pedagógica.

Em outras palavras: para que a instrução *formal* de fato possa contribuir para a *formação* da classe trabalhadora, ela precisa necessariamente estar assentada em uma concepção *essencial* de educação; a formação *escolar* da classe trabalhadora, para que possa exercer adequadamente seu importante papel na transformação social, precisa ancorar-se em uma clara concepção de formação *humana* dos seres humanos.

Deste modo, o movimento revolucionário com sua proposta escolar, ao partir necessariamente da própria realidade social existente, portanto alienada, precisa apontar para uma outra forma de estabelecimento de relações de mediação com a natureza e com outros seres humanos.

São estas indicações que deram origem à pergunta-síntese desta tese: *qual é a teoria da formação humana desenvolvida por Marx?*

Esta é certamente uma questão abrangente. Aliado a isso está o fato de que Marx não produziu nenhum texto que versasse exclusivamente sobre educação e que suas análises específicas, conforme já mencionado, se encontram normalmente em várias obras distintas.

A tentativa de resposta à pergunta-síntese impôs a necessidade de um mapeamento dos principais elementos que remontassem à teoria da formação humana *ao longo* de seus escritos; impôs, portanto, uma não restrição prévia dos textos a serem analisados.

⁸ Estes textos a que Manacorda se refere são, em ordem cronológica, o *Manifesto Comunista*, as *Instruções para os delegados do conselho geral provisório*, *O Capital* e *A crítica do programa de Gotha* (respectivamente MARX e ENGELS, 1999, MARX, 1985a 2013, 2012b) e cobrem um período de quase 30 anos de atividade intelectual – de 1848 à 1875.

Apenas esta opção já colocou grandes desafios, pois – como anteriormente indicado – a obra marxiana é imensa, e é, além disso, bastante variada tanto em sua forma quanto em finalidade – livros, manuscritos, artigos, panfletos e cartas, bem como materiais destinados à publicação e ao estudo e esclarecimento particular.

Tentou-se fazer uma leitura a mais ampla possível, buscando desde os primeiros (escritos antes dos 20 anos de idade (MARX e ENGELS, 1978, MARX, 1971a)) até os últimos textos escritos em vida (MARX, 2011b), num período que cobriu quase cinco décadas de produção (de 1837 a 1881), e tentando também abranger a maior variedade possível de “formas” e “finalidades”.

Mas a busca por todo este material guarda também outra ordem particular de dificuldades, que teve um duplo impacto na elaboração desta tese. Por um lado, em primeiro lugar, é sem dúvida bastante importante

distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexo interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori. (MARX, 2013, p.90).

Esta distinção implica que, ao se abordar os textos marxianos, é preciso atentar para o objetivo com o qual eles foram formulados – se para análises mais curtas de situações candentes (caso de vários artigos); se para esclarecimentos de questões que suscitaram dúvidas ou críticas no interior do movimento operário (caso de várias cartas e prefácios); se para polemizar diretamente com adversários de fora ou de dentro do movimento operário (caso de algumas cartas, livros e prefácios); se para expor suas concepções (caso de livros); ou se para fins de pesquisa (caso de vários manuscritos e cadernos de estudo só muito depois publicados em livro).

Esta dificuldade, por si só já bastante grande, desdobra-se em uma outra: quando se retira uma determinada citação, que aborda um assunto específico, de uma obra com finalidades bastante precisas, corre-se o risco de se perderem mediações importantes para uma adequada apreensão da própria passagem em questão. Veja-se um exemplo.

O processo de trabalho, de acordo com Marx, é a forma da relação universal entre ser humano e natureza, mas é, concretamente, isto é, nos marcos definidos da época histórica real e atualmente existente, sempre processo de valorização do capital.

Em contrapartida, na realidade objetiva, o mesmo processo de valorização é essencial, fundamental e universalmente – numa palavra: *dialeticamente* – processo de trabalho, portanto, elemento humanizador.

É preciso ter claro, quando utiliza-se passagens acerca do processo de trabalho (bastante utilizadas no primeiro capítulo) para discutir elementos mais gerais da universalidade da relação entre ser humano e natureza, que este processo não existe enquanto tal, isto é, descolado da realidade objetiva; ainda que guarde elementos de universalidade, todo processo de trabalho é, concretamente, sob o capital, processo de valorização.

Em segundo lugar, nas polêmicas travadas ao longo de sua vida, Marx formulou máximas muito enfáticas que, se tomadas em sua pura imediatez, redundarão em estrondosas deturpações.

Há, no interior da tradição marxista, algo que se convencionou chamar de uma leitura imanente. Entende-se, com bastante cuidado, que esta leitura implica um trato criterioso para com as formulações do autor estudado, no sentido de tentar apreender os elementos constitutivos por dentro de sua obra.

Coisa bastante diferente é nomear de imanente uma espécie de leitura purista – quase puritana – que, internamente, circunscreve-se a uma pura exegese solipsista do pensamento e, quando se dirige ao mundo exterior, amputa pedaços da realidade para que esta caiba na formulação teórica, ou o que é ainda pior, para que caiba na passagem que se escolheu da obra que se decidiu ser a mais importante – e que constitui uma espécie de *leito de Procusto*⁹ metodológico¹⁰.

Por um exemplo: “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX e ENGELS, 2007, p.94).

Se não se atentar para o restante da obra (ou mesmo do parágrafo), ou seja, se não estiver claro que um dos objetivos mais imediatos da obra da qual a passagem foi retirada é

⁹ Procusto (ou Procrusto, apelido de Damastes ou Polipênion), que habitava a serra de Elêusis, aprisionava os viajantes que trilhavam o caminho entre Mégara e Atenas. Tinha, em sua casa, dois leitos de tamanhos distintos (um grande e outro pequeno) e obrigava os viajantes que capturava a deitarem-se em um dos dois leitos; os viajantes altos, deitava-os no leito menor, e os baixos, no leito maior, respectivamente cortando as pernas e cabeça dos primeiros ou puxando violentamente os pés e cabeça dos segundos para que se ajustassem aos leitos (KURY, 2009).

¹⁰ Sobre uma crítica bastante contundente, e irônica, à leitura imanente purista, ver Sotelo V. (2009).

combater abertamente a concepção idealista, que postula que toda existência material deriva da vontade, consciência, deus, ou outras entidades metafísicas, esta frase, *tomada isoladamente*, pode parecer vaticinar que a consciência dos seres humanos, em última instância todos os aspectos da vida material e simbólica, são direta e mecanicamente determinados pela materialidade imediata da vida. Nada mais equivocado!

Essa questão é importante uma vez que algumas sentenças marxianas formuladas no calor de confrontos polêmicos abertos foram e são utilizadas para sintetizar ou circunscrever concepções ou categorias bastante amplas e dinâmicas (como Estado, política, relações de produção, ideologia), podendo desembocar em apreensões que acabam por restringir seu alcance analítico e, muito mais grave, sua potência prática.

A realização desta tese teve alguns outros pontos de partida metodológicos fundamentais, que são importantes de serem explicitados. Um deles diz respeito à concepção da primazia do objeto, ou da realidade objetiva; aquela segundo a qual

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 mentalmente como coisa concreta. Porém, isso não é, de nenhum modo, o processo da gênese do próprio concreto (MARX, 2008, p.259).

Isto se desdobra no fato de que, de um lado e retomando um dos pontos polêmicos logo acima indicados, a realidade objetiva independe da análise que se venha a fazer dela, por maior e mais rigorosa que seja – “o objeto concreto permanece em pé antes e depois [da análise], em sua independência e fora do cérebro” (MARX, 2008, p.260).

Por outro lado, esta mesma concepção da primazia da realidade se desdobra no fato de que

a reflexão sobre as formas da vida humana, e, assim, também sua análise científica, percorre um caminho contrário ao do desenvolvimento real. Ela começa *post festum* [muito tarde, após a festa] e, por conseguinte, com os resultados prontos do processo de desenvolvimento (MARX, 2013, p.150).

Tais formulações dizem respeito a esta tese de um modo mediado, pois, ainda que se trate de um trabalho de cunho bibliográfico-histórico e de natureza filosófica – nosso objeto de pesquisa é a obra marxiana –, ele de maneira alguma se esgota numa interioridade exegética pura, no estudo descolado da realidade objetiva. É exatamente a urgência premente

da transformação social radical que impôs a necessidade de um retorno analítico criterioso ao pensamento marxiano.

De outro lado, Marx também fornece outro elemento crucial para qualquer análise essencialmente histórica. Quando, em uma espécie de brincadeira com suas filhas, lhe perguntaram sobre qual seria seu lema de vida, sua resposta foi: *de omnibus dubitandum* “duvidar de tudo” (MARX e ENGELS, 1970b, p.103)¹¹.

Se se atentar para os trabalhos de pesquisa de Marx, isto é, para os trabalhos nos quais está investigando a realidade objetiva, portanto, trabalhos não destinados *nem* preparados expositivamente para publicação (MARX, 1978b, 2004, 2010c, 2011c, 2015, KRADER, 1988), é bastante comum perceber seu movimento de confrontar suas conclusões e descobertas com cada novo dado da realidade¹².

Com isto aponta-se outro preceito metodológico fundamental desta tese: ao perseguir nosso objeto, o que requereu cobrir uma vasta extensão de sua obra, confrontar o sistema marxiano com a própria realidade objetiva que ele pretendeu apreender e expressar; numa palavra: *duvidou-se* do próprio Marx.

Um estudo criterioso da formulação marxiana – razão pela qual se recorre ao longo deste trabalho, quase *ad nauseam*, à própria pena marxiana – não pode jamais abstrair-se da história.

As “categorias econômicas são expressões teóricas, abstrações das relações sociais de produção” (MARX, 2009, p.124), ou, sinteticamente, “expressam formas de ser, determinações de existência” (MARX, 2011c, p.59), isto implica que “são tão eternas quanto

¹¹ Trata-se de um texto que ficou conhecido como *O jogo da verdade*, de 1865.

¹² Um dos prefácios do *Manifesto comunista* é a este respeito muito esclarecedor: “por mais que tenham mudado as condições nos últimos 25 anos, os princípios gerais expressos nesse *Manifesto* conservam, em seu conjunto, toda a sua exatidão. Em algumas partes certos detalhes devem ser melhorados. Segundo o próprio *Manifesto*, a aplicação prática destes princípios dependerá, em todos os lugares e em todas as épocas, das condições históricas vigentes e por isso não se deve atribuir importância demasiada às medidas revolucionárias propostas no final da secção II. Hoje em dia, este trecho seria redigido de maneira diferente em muitos aspectos. Em certos pormenores, este programa está antiquado, levando-se em conta o desenvolvimento colossal da indústria moderna desde 1848, os progressos correspondentes da organização da classe operária e a experiência prática adquirida, primeiramente na revolução de fevereiro e, mais ainda, da Comuna de Paris, onde coube ao proletariado, pela primeira vez, a posse do poder político, durante quase dois meses. A Comuna demonstrou, especialmente, que “não basta que a classe trabalhadora se apodere da máquina estatal para fazê-la servir a seus próprios fins” (ver *A Guerra Civil na França; Manifesto do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores*, de 1871, onde essa ideia é mais desenvolvida). Além do mais, é evidente que a crítica da literatura socialista mostra-se deficiente em relação ao presente, porque só chega a 1847; as observações sobre as relações dos comunistas para com os diferentes partidos de oposição (secção IV), embora em princípio corretas, na prática estão desatualizadas, pois a situação política modificou-se totalmente e o desenvolvimento histórico fez desaparecer a maior parte dos partidos ali enumerados” (MARX e ENGELS, 1999, p.71-2).

as relações que exprimem. Elas [as categorias] são *produtos históricos e transitórios*” (MARX, 2009, p.124)¹³.

Desta forma, nada parece mais antimarxista que tomar Marx biblicamente – e sobre isto Gramsci escreveu as seguintes linhas:

Marx não escreveu um catecismo, não é um messias que tenha deixado uma feira de parábolas carregadas de imperativos categóricos, de normas indiscutíveis, absolutas, fora das categorias de tempo e de espaço. Seu único imperativo categórico, sua única norma é: “Proletários do mundo inteiro, uni-vos” (GRAMSCI, 1987, p.109).

Engels também escreveu que “o método materialista se converte na sua antítese quando é utilizado não como um fio condutor na investigação histórica, mas como modelo acabado a que se há que adaptar os fatos históricos” (MARX e ENGELS, 2010a, p.119)¹⁴ e Lenin afirmou que aquilo que o “mais importante, que constitui a verdadeira substância [*gist*], a alma viva do marxismo – [é] a análise concreta de uma situação concreta” (LENIN, 1966, p.166, tradução nossa)¹⁵.

Duvidar do próprio Marx, contrapondo suas formulações com a realidade objetiva atual, parece ser a base mais profunda, o fundamento mais determinante do próprio método marxiano – ao qual se subordinam, inclusive, *todos* os momentos epistemológicos.

Por fim, para expor a tentativa de resposta à pergunta-síntese que norteou esta tese foram elaborados três capítulos.

O primeiro ocupa-se da categoria *trabalho*, apontando algumas das formas pelas quais o trabalho, entendido como a relação de mediação entre ser humano e natureza, é responsável tanto pelo surgimento e complexificação do ser humano quanto por constituir a base a partir da qual se erige, por vezes de maneiras bastante mediadas, todo o complexo da vida social.

A partir disto é possível apontar a categoria trabalho como elemento ontologicamente fundamental, como a determinação mais determinante da teoria da formação humana dos seres humanos presente na obra marxiana.

¹³ Sanfelice nos oferece uma pista sobre este confronto entre o sistema marxiano e a realidade objetiva atual: “do século XVIII ao XXI, tudo, mas tudo mesmo, mudou; *mudou dentro de uma permanência*; permaneceu, em formações cada vez mais avançadas, o modo de produção capitalista” (2008, p.66, os grifos são nossos).

¹⁴ Trata-se da *Carta de Engels a Paul Ernst*, de 5 de julho de 1890.

¹⁵ Trata-se do texto *Kommunismus*, de 1915.

O segundo capítulo versa sobre a categoria *trabalho alienado*, tomada como forma concreta de ocorrência da relação geral de mediação com a natureza do trabalho e, portanto, base de todo um complexo da vida social (mediadamente) alienado.

Também são indicadas algumas das formas por meio das quais, a partir do trabalho alienado erige-se todo um complexo social e, ao mesmo tempo de modo indissociável, um amplo processo formativo eivado de alienação.

Já o terceiro capítulo versa sobre a categoria consciência, ou a apreensão, por parte dos trabalhadores, de sua realidade e condição social alienadas, abordando algumas das formas concretas de articulação entre ação transformadora e tomada de consciência.

Também são abordadas algumas das relações que se estabelecem entre *formação humana* e *formação escolar*, tentando indicar não apenas algumas das importantes distinções entre elas, mas principalmente suas potencialidades específicas no que diz respeito ao processo de transformação revolucionária da estrutura social do capital.

Por fim, ainda algumas palavras se fazem necessárias acerca da escolha do título da tese.

“Escola do trabalho” é, sem dúvida, provocativo e pode, uma vez que remete ao livro de Pistrak (2000), criar a expectativa de que este é um trabalho sobre a escola ou sobre pedagogia. Não é este o caso¹⁶.

A máxima advém de uma passagem marxiana e cumpre, por assim dizer, uma função metafórica. Afirmar que os seres humanos passam pela “escola do trabalho” (MARX e ENGELS, 2009, p.49) enfatiza o papel central do trabalho na formação *humana* dos seres humanos.

Na “escola do trabalho” os seres humanos criam a si próprios e se humanizam, isto é, se fazem humanos ao produzir e reproduzir as condições de sua vida material e simbólica.

Sem a “escola do trabalho”, portanto, não constituem nem imediata, nem mediadamente, nem objetiva, nem subjetivamente, nem universal, nem particular, nem singularmente as características que lhe definem como seres *humanos*.

Tampouco engendram, sem por ela passar, as condições materiais e espirituais de sua alienação, bem como de sua emancipação.

Vamos ao texto.

¹⁶ O título do livro de Pistrak é uma referência mais direta ao trabalho pedagógico na escola de Lepechinsky.

CAPÍTULO 1

Trabalho e formação do ser humano

*o serralheiro não sabia
o ato da criação como é potente
e na coisa criada se prolonga,
ressoante*

A chave
Drummond

“O *homem* é imediatamente *ser natural*” (MARX, 2004, p.127), asseverava Marx fortemente, em 1844. Mas Marx também afirma que “o indivíduo é o *ser social*” (MARX, 2004, p.107).

O truísmo da primeira assertiva é autoevidente, o que não implica que ela não possua uma série de implicações que possam ser desconsideradas ou menosprezadas. Já a segunda assertiva, ao enfatizar, de um lado, a individualidade do ser humano e, de outro e a esta intimamente aliado, o seu caráter social, é igualmente muito mais profunda do que poderia à primeira vista parecer.

Não há, contudo, *nenhuma contradição* entre as duas potentes máximas e o objetivo deste capítulo é tecer algumas considerações acerca do processo de *constituição* e *formação* do ser humano, isto é, de seu processo de passagem de “*ser natural*” a “*ser social*” e de sua complexificação.

Tal processo possui importantes características e implicações, tanto teóricas quanto práticas, para toda a existência social dos seres humanos e constitui um importante aspecto de toda a teoria da formação humana presente nas formulações marxianas.

1.1 Um novo tipo de ser

Retomando a máxima que abre o capítulo, asseverar a qualidade de ser natural do ser humano implica que este possui toda uma série de características, de necessidades, ou mesmo de limitações de ordem natural ou física, necessidades estas que precisam ser

satisfeitas tão somente para a conservação da vida elementar do ser humano; “os homens, antes do mais, têm primeiro que comer, beber, abrigar-se e vestir-se, antes de se poderem entregar à política, à ciência, à arte, à religião, etc.” (MARX e ENGELS, 1985c, p.179), tal como afirma Engels¹.

Deste modo, o ser humano, como ser natural, precisa, *no mínimo*, suprir alguns requisitos básicos para sua sobrevivência, pois “tal como nos primeiros dias de sua aparição sobre o palco da Terra, o homem tem de consumir a cada dia, tanto antes como no decorrer de seu ato de produção” (MARX, 2013, p. 243) – e tudo isso pelo “simples” fato, retomando o discurso de Engels, de que a sobrevivência *física* é requisito absoluto para, por exemplo, a existência *humana* do ser humano.

Mas asseverar a qualidade de ser natural do ser humano também implica que, “como ser natural, e como ser natural vivo, [ele] está (...) munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*” (MARX, 2004, p.127). Isto significa que o ser humano é um ser natural premido, constrangido por necessidades naturais e que possui capacidades físicas, igualmente naturais, que lhe permitem satisfazer por si as necessidades postas por sua condição.

Marx ainda afirma que “estas forças existem nele como possibilidades e capacidades (*Anlagen und Fähigkeiten*), como *pulsões*” (MARX, 2004, p.127) – entendidas aqui “possibilidades e capacidades” como aquelas capazes de suprir necessidades de ordem física colocadas pela condição natural. Já a noção de “pulsão” deve ser tomada com certo cuidado, uma vez que parece indicar no sentido de um impulso, tanto de ordem natural quanto humana (embora pulsões humanas possam contraditar pulsões naturais e vice-versa) para a satisfação destas necessidades e da concomitante e subsequente conservação da existência.

Deste ponto de vista, numa afirmação bastante sintética e incisiva, tem-se que

a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades [humanas], a produção da própria vida material, (...) é (...) uma condição fundamental de toda a história², que ainda hoje, como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos (MARX e ENGELS, 2007, p. 33).

¹ Trata-se do texto *Discurso diante do túmulo de Marx*, de 1883.

² Não adentrou-se ainda a discussão sobre o processo social de produção da história. Por enquanto, é suficiente a afirmação, bastante genérica, de que “a História não é senão a atividade do homem que persegue seus objetivos” (MARX e ENGELS, 2009, p.111). Entretanto, a passagem citada no corpo do texto é importante para evidenciar, neste momento, a indissociável relação entre as esferas natural e social, ou histórica, do ser humano, pois, conforme exposto em outra passagem, “o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história [é], a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’” (MARX e ENGELS, 2007, p.32-3).

Poder-se-ia aqui interrogar sobre o que garante a conservação ou manutenção da vida humana, ou como se suprem aquelas necessidades vitais básicas, ou ainda, para retomar o polêmico termo utilizado por Marx, em que sentido caminham as pulsões humanas.

Marx afirma que sendo, então, o ser humano um “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” (MARX, 2004, p.127).

Desta forma, a conservação física da existência depende de objetos postos fora do ser humano (e é no sentido destes objetos que caminham as tais “pulsões”), assim como postos fora de qualquer ser natural vivo – a água para o peixe, o sol para a planta etc. –, e esses “objetos são *objetos* essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais*” (MARX, 2004, p.127).

Mas por configurar-se como um ser natural, com possibilidades e capacidades naturalmente dispostas capazes de suprir necessidades de ordem natural e tendo os objetos de tais necessidades fora de si, coloca-se para o ser humano, na verdade para todo ser natural, a necessidade absoluta de alguma forma de relação com a natureza circundante.

A noção de “confirmação das *forças essenciais*” do ser humano na satisfação de suas necessidades por meio de objetos postos fora de si abre, portanto, toda uma discussão sobre as possibilidades e especificidades concretas desta satisfação.

O ponto de partida desta discussão é que “o homem vive da natureza” (MARX, 2004, p.84), o que significa afirmar que vive fisicamente dos produtos que da natureza consegue extrair, ou que, noutras palavras, “a terra (...) é para o homem uma fonte originária de provisões, de meios de subsistência” (MARX, 2013, p.256).

Neste processo de sobrevivência imediata, o ser humano estabelece com a natureza que o circunda uma relação, uma espécie de *metabolismo* no interior do qual “a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer” (MARX, 2004, p.84). Ou, se se preferir a linguagem empregada por Marx n’*O Capital*, a natureza é “o meio universal de trabalho (...), pois ela fornece ao trabalhador o *locus standi* [local] e, a seu processo de trabalho, o campo de atuação (*field of employment*)” (MARX, 2013, p.258).

Mas como é possível um ser advir da natureza e ainda assim fazer dela uma extensão de seu corpo? Para tentar responder a esta questão pode-se partir de uma passagem relativamente já bem conhecida.

A universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital (MARX, 2004, p.84).

É importante aqui atentar para o fato de que o ser humano constitui uma totalidade, composta pelos corpos orgânico e inorgânico (respectivamente, ser humano e natureza circundante) e que, no interior desta totalidade, “uma parte *da* natureza”, tanto com suas necessidades quanto com as possibilidades e capacidades para sua satisfação, relaciona-se com todo o restante para garantir sua sobrevivência.

Esta discussão aponta para o fato de que ser humano e natureza não se equivalem, mas constituem uma unidade. O próprio ser humano é uma parte (com especificidades bastante importantes, como será abordado a seguir) da natureza, dela advindo, nela inserido e dela inseparável e tal inseparabilidade implica que a vida – mesmo a vida humanamente refinada – do ser humano só se pode efetivar a partir e no interior da natureza.

Entretanto (e aqui se insere algo fundamental), o ser humano

não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*) (...). Consequentemente, 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*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado (MARX, 2004, p.128).

Se todo e qualquer organismo vivo tem de estabelecer alguma ordem de relação, ou de *metabolismo* com a natureza circundante para a manutenção de sua existência, a especificidade da forma de relação que o ser humano estabelece é aquela dada por e a partir de sua particularidade como “ser natural *humano*”.

Deste modo, se “nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente”, ou se “a natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado”, isto implica que as necessidades *humanas* não podem já ser satisfeitas com objetos imediatamente naturais ou naturalmente dados e a relação estabelecida entre ser humano e a natureza tem de ser capaz

de uma alteração da natureza e de seus produtos a ponto de ajustá-los às necessidades *humanas*.

Posto, então, de outro modo e retomando a questão logo acima colocada (sobre a possibilidade de um ser advir da natureza e ainda assim fazer dela uma extensão de seu corpo), tem-se que “o próprio elemento natural se converte [na apropriação da natureza] em órgão de sua [do ser humano] atividade, um órgão que ele acrescenta a seus próprios órgãos corporais, prolongando sua forma natural” (MARX, 2013, p.257)³.

Portanto, uma parte da natureza, com necessidades naturais e capacidades igualmente naturais de satisfazê-las, ao invés de simplesmente ajustar-se às possibilidades dadas pela natureza, ajusta, adapta, transforma não só estas possibilidades, mas a própria natureza como um todo às *suas* necessidades.

Reside aí a característica especificamente *humana* da relação de “metabolismo” (MARX, 2013, p. 120, 255 e 261) com a natureza; para o ser humano, o processo de “confirmação de suas forças essenciais” é *humano*, portanto, seu *metabolismo* com a natureza é *social*⁴.

Cabe aqui salientar que tal processo de transformação da natureza pode, inclusive, transformar as próprias necessidades humanas iniciais em necessidades cada vez mais elaboradas⁵ e isto remete a um aspecto de fundamental importância para o processo social de *formação* dos seres humanos.

Se, por um lado e de modo mais imediato, as necessidades humanas remetem a aspectos de ordem mais física, ou natural do ser humano, por outro, em seus desdobramentos, as próprias necessidades podem complexificar-se, sofisticar-se, numa palavra: podem *humanizar-se*.

Esta complexa problemática fica mais *mediadamente* clara se se tomar a seguinte passagem: “a fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come por

³ Nas outras edições brasileiras d’O Capital, esta categoria aparece também traduzida por “órgãos corporais” (MARX, 1983b, p.150 e 1971b, p.203).

⁴ Embora pareça à primeira vista uma categorização polêmica, a noção marxiana de metabolismo social quer dizer exatamente aquilo que expressa textualmente: o substantivo expressa uma relação de transformação que ocorre em um todo orgânico e o adjetivo impõe seu aspecto, mais que puramente natural, inerentemente social, como se verá em maior detalhe ao longo deste capítulo. A edição d’O Capital traduzida por Flávio Kothe e Régis Barbosa (publicada pela editora Abril Cultural), traz também “metabolismo” (MARX, 1983b, p.50, 149 e 153). Já a edição traduzida por Reginaldo Sant’Anna (publicada pela editora Civilização Brasileira) traz, no lugar de “metabolismo” a noção de “intercâmbio material” (MARX, 1971b, p. 50, 202 e 208), o que é coisa *radicalmente* distinta.

⁵ A noção anteriormente indicada de pulsões naturais contraditando pulsões humanas e vice-versa se insere nesse processo.

meio de uma faca ou de um garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua com ajuda das mãos, unhas e dentes” (MARX, 2008, p.248).

Pensando aqui em termos históricos amplos, uma determinada necessidade de ordem *física* (a fome, no caso), por mais que jamais deixe de existir, deitando certos limites (intransponíveis) ao ser humano, acaba por ser, ela mesma, *no interior ainda destes limites*, histórica e socialmente circunscrita, complexificada, *humanizada*.

Parece ser o caso de que, quando se trata de aspectos básicos de ordem mais imediatamente necessária, Marx utiliza o termo *carência* (*Bedürfnis*); já quando a ênfase recai sobre o processo histórico de complexificação humana destes aspectos Marx faz uso do termo *necessidade* (*Notwendigkeit*)⁶.

Entretanto, há um outro ponto, mais sutilmente mediado, que indica o âmago da questão: *carências* básicas, uma vez satisfeitas, podem dar origem a *necessidades* novas, cada vez mais humanas, e estas, por sua vez, podem ser de tal modo incorporadas que passam a compor o novo “patamar” básico da sobrevivência *humana*.

Deste ponto de vista, no interior deste processo social inerentemente dinâmico, a categoria *carência* parece constituir um *momento* do processo de desenvolvimento histórico da *necessidade*, sendo esta última a categoria fundamental de todo o complexo.

Como um exemplo bastante elucidativo – ainda que não *diretamente* vinculado com a transformação da natureza exterior – tem-se que:

a relação imediata, natural, necessária, do homem com o homem é a *relação* do *homem com a mulher*. Nesta relação genérica *natural* a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação *natural*. Nesta relação *fica sensivelmente claro* portanto, e reduzido a um *factum* intuitivo, até que ponto a essência humana veio a ser para o homem natureza ou a natureza [veio a ser] essência humana do homem. A partir desta relação pode-se julgar, portanto, o completo nível de formação (*die ganze Bildungsstufe*) do homem. Do caráter desta relação segue-se até que ponto o *ser humano* veio a ser e se apreendeu como *ser genérico*, como *ser humano*; 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*, ou até que ponto a essência *humana* se tornou para ele essência *natural*, até que ponto a sua *natureza humana* tornou-se para ele *natureza*. 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

⁶ A este respeito, ver Ranieri (2004, p.16-7).

existência mais individual, é ao mesmo tempo coletividade (*Gemeinwesen*) (MARX, 2004, p.104-5).

A humanidade, ou o nível de desenvolvimento mediado alcançado pelos seres humanos coloca, ao invés da relação direta, física, da cópula meramente procriativa, a relação de *amor* entre os seres humanos como o “patamar básico da sobrevivência *humana*”.

Este é um aspecto de fundamental importância para o processo social de *formação* dos seres humanos à medida que esta nova ordem de necessidades, engendradas pelo próprio processo de reprodução social e histórica dos seres humanos, *requer* transformações cada vez mais humanas da natureza mesma.

Mas, ao mesmo tempo, ele também as *engendra*, uma vez que se se complexificam (ou se humanizam) as necessidades, é necessário que se complexifiquem (ou se humanizem) também os processos de transformação da natureza que gerarão os objetos para sua satisfação.

O próprio desenvolvimento do complexo das necessidades humanas fornece as possibilidades de apreensão do “completo nível de formação” que a humanidade como um todo, e o indivíduo como sua singularidade, foi capaz de alcançar.

É tão somente no interior do processo da alteração produtiva da natureza exterior a partir da necessidade de torná-la adaptada às necessidades humanas que se pode apreender adequadamente porque é que se humanizam, concomitante, articulada e dialeticamente, ser humano e natureza.

Nesta transformação conjunta, ser humano e natureza, como pólos, formam esta espécie de “corpo natural” (ou “órgão corporal”, ou ainda “corpo inorgânico”) e apenas no interior desta unidade é que é possível a reprodução naturalmente humana e humanamente natural do ser humano, ou, numa palavra: o constante processo de *formação* humana dos seres humanos.

Esta especificidade, esta característica peculiar, particular, *exclusiva*, esta relação *humana* de transformação da natureza, que dela parte mas que a adapta, a humaniza, recebe o nome de *trabalho*.

O *trabalho* é, portanto, a relação *humana* de mediação com a natureza, de *metabolismo social* com a natureza; relação de que resulta a própria humanidade do ser humano, sua característica humana, ou ainda, nas palavras de Marx, o seu “ser genérico”.

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.83-4).

Mas retomando um ponto já abordado, ainda que faça da natureza seu corpo e com ela se relacione transformando-a, o ser humano *é uma parte* da natureza, é a ela naturalmente subordinado e, ainda que seja capaz de uma espécie de domínio (por meio de seu trabalho), a natureza deita limites intransponíveis ao próprio ser humano.

Somos a cada passo advertidos de que não podemos dominar a Natureza como um conquistador domina um povo estrangeiro, como alguém situado fora da Natureza; mas sim que lhe pertencemos, com a nossa carne, nosso sangue, nosso cérebro; que estamos no meio dela; e que todo o nosso domínio sobre ela consiste na vantagem que levamos sobre os demais seres de poder chegar a conhecer suas leis e aplicá-las corretamente (ENGELS, 1977, p.224).

Desta forma, este “domínio” sobre a natureza configura uma apreensão cada vez mais refinada e elaborada das relações de causa e efeito presentes na natureza e uso, igualmente cada vez mais refinado e elaborado, destas relações para a produção humana de coisas úteis, o que por sua vez indica que a dinâmica social do trabalho parte da natureza e a ela retorna, afastando-se sem jamais dela descolar-se por completo, podendo, inclusive, entender seus limites, sem, entretanto, rompê-los⁷.

Este “domínio” da natureza é, portanto, um domínio intrinsecamente subordinado, e quão maior a extensão do domínio, mais fundamental a subordinação; o processo de humanização da natureza é, por conseguinte, naturalmente humano e humanamente natural.

Assim, em síntese, o *trabalho* é uma espécie de relação de *mediação*, ou *metabolismo* entre o ser humano e a natureza, mediação esta capaz de produzir as coisas necessárias à satisfação das necessidades *humanas*.

Deste modo, exatamente em virtude da indissociabilidade anteriormente apontada – expressa em termos de corpos orgânico e inorgânico do ser humano –, o trabalho não pode de modo algum se efetivar separado da natureza exterior; se “o trabalho é o pai da riqueza material (...) [,] a terra é a mãe” (MARX, 2013, p.121).

⁷ A este respeito, Lukács afirma que “o ser social pressupõe, em seu conjunto e em cada um dos seus momentos singulares, o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antítese que o exclui” (LUKÁCS, 2012, p.286).

Em um pequeno trecho de uma polêmica travada com Feuerbach, Marx indica porque torna-se cada vez mais difícil conceber ser humano e natureza de modo separado:

Feuerbach (...) nunca fala do mundo humano, mas sempre se refugia na natureza externa e, mais ainda, *na* natureza ainda não dominada pelos homens. Mas cada nova invenção, cada avanço feito pela indústria, arranca um novo pedaço desse terreno, de modo que o solo que produz os exemplos de tais proposições feuerbachianas restringe-se progressivamente” (MARX e ENGELS, 2007, p.46, em nota de rodapé).

Mas como tem início todo este processo? Ou, para formular a pergunta de modo mais claro: como surge o ser humano?

1.2 A gênese deste novo tipo de ser

O interesse de Marx pelas ciências naturais e exatas não é nenhuma novidade⁸. Em 1844, por exemplo, afirma que “a criação da *terra* [a teoria criacionista] recebeu um violento golpe da *geognosia*, isto é, da ciência que expõe a formação da terra, o vir a ser da terra como um processo, como autoengendramento” (MARX, 2004, p.113).

Entretanto, o debate acerca da origem do ser humano, debate até então circunscrito à metafísica, parece estar no centro de suas preocupações, conforme se pode depreender da passagem abaixo:

conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, a história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente. A história da natureza, a assim chamada ciência natural, não nos diz respeito aqui; *mas quanto à história dos homens, será preciso examiná-la* (MARX e ENGELS, 2007, p.86-7, em nota de rodapé, os grifos são nossos)⁹.

⁸ Este interesse aparece já em sua tese de doutorado (MARX, 1972), mas também pode ser visto em diversas outras obras (MARX, 2004, MARX e ENGELS, 2007, 2009) e em inúmeras cartas (MARX e ENGELS, s.d.). Engels, no Prefácio ao Livro 2 d'O capital, (e várias biografias apontam o mesmo (RUBEL, 1991, MCLEELAN, 1990 e MERING, 2013)) também enfatiza que “após 1870 sobreveio uma nova pausa, devida principalmente ao estado de saúde de Marx, que, como de costume, ocupou esse tempo com estudos: agronomia, os regimes rurais americano e, principalmente, russo, o mercado monetário e sistema bancário e, por último, as ciências naturais, a geologia e a fisiologia, sobretudo, certos trabalhos matemáticos realizados por conta própria” (ENGELS, 2014, p.81-2).

⁹ Pelo exposto na nota anterior, esta passagem não deve erroneamente conduzir à conclusão de que Marx de alguma forma menosprezava (ou mesmo ignorava) “a assim chamada ciência natural”.

Em seu exame da história dos seres humanos, Marx aborda a questão do surgimento do ser humano remontando a uma discussão aristotélica no interior da qual sua origem é atribuída à “cópula de dois outros seres humanos” (MARX, 2004, p.113)¹⁰.

Entretanto, indagando-se, ainda no interior da reflexão aristotélica, sobre “quem gerou o primeiro ser humano e a natureza em geral” (MARX, 2004, p.114), afirma, a partir de um enfoque inerentemente materialista que “o trabalho é o *vir-a-ser para si (Fürsichwerden) do homem*” (MARX, 2004, p.124).

Mas o que significa ser o trabalho “o *vir-a-ser para si*” do ser humano? Significa, de um lado, como já anteriormente apontado, que o ser humano é uma parte da natureza, mas de outro, e fundamental, que é o trabalho, ou a capacidade humana de trabalhar que torna possível que uma parte da natureza venha a constituir-se como *ser humano*. Em síntese: o surgimento do ser humano é obra do próprio ser humano.

Abordando esta questão de outra maneira Marx afirma que

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 suprassume (*sich aufhebender Entstehungsakt*). A história é a verdadeira história natural do homem (MARX, 2004, p.128).

¹⁰ “Ora, é certamente fácil dizer ao indivíduo singular o que já diz Aristóteles: foste gerado por teu pai e tua mãe, portanto, a cópula de dois seres humanos, logo um ato genérico do ser humano, produziu o ser humano em ti. Vês, portanto, que também fisicamente o ser humano deve sua existência ao ser humano. Tens de manter, portanto, não apenas um dos lados sob os olhos, o progresso infinito, segundo o qual continuas a perguntar: quem gerou o meu pai, quem gerou o seu avô etc. Tens também de não largar o movimento circular, que é sensivelmente intuível naquele progresso, segundo o qual o homem repete a si próprio na procriação, portanto, o ser humano permanece[ndo] sempre sujeito. Responderás, porém: concedido a ti este movimento circular, concede-me tu o progresso, que sempre me impele a continuar, até que eu pergunte: quem gerou o primeiro ser humano e a natureza em geral? Só posso responder-te: a tua pergunta é, ela mesma, um produto da abstração. Pergunta-te como chegas àquela pergunta; interroga-te se a tua pergunta não ocorre a partir de um ponto de vista ao qual eu não posso responder porque ele é um ponto de vista invertido. Pergunta-te se aquele progresso como tal existe para um pensar racional. Se tu te perguntas pela criação da natureza e do ser humano, abstrais, portanto, do ser humano e da natureza. Tu os assentas como não-sendo e ainda queres, contudo, que eu te os prove como sendo. Digo-te eu, agora: se renuncias à tua abstração também renuncias à tua pergunta ou, se quiseses manter a tua abstração, sê então consequente, e quando pensando pensas o ser humano e a natureza como não-sendo, então pensa-te a ti mesmo como não-sendo, tu que também és natureza e ser humano. Não penses, não me perguntes, pois, tão logo pensas e perguntas, tua abstração do ser da natureza e do homem não tem sentido algum. Ou és um tal egoísta que assentas tudo como nada e queres, tu mesmo, ser? Tu replicar podes a mim: eu não quero assentar o nada da natureza etc.; pergunto-te pelo ato de surgimento dela, assim como pergunto ao anatomista pela formação dos ossos etc.” (MARX, 2004, p.113-4).

Em primeiro lugar, dentre as muitas coisas que precisam ser apreciadas nesta passagem, é necessário indicar o que se entende por história como “ato de gênese” e porque Marx afirma estar aí o “começo” do ser humano.

Com o surgimento do ser humano, nasce a história *humana* e não a história enquanto tal (e aqui começa-se a adentrar o ponto anteriormente enunciado de que a história humana é fruto da ação humana), pois “a história [humana] mesma é uma parte *efetiva* da *história natural*, do devir da natureza até ao homem” (MARX, 2004, p.112).

Esta demarcação é muito importante, pois Marx não empreende, de maneira nenhuma, um esforço teleológico, partindo da natureza para explicar o que ela deve se tornar, mas, ao contrário, tenta retrair o seu surgimento a partir do ser humano já constituído – o “devir da natureza até ao homem” –, com todas as dificuldades que tal processo carrega. Seu ponto de vista é, portanto, inerentemente concreto.

Esta preocupação é fundamental, na medida em que o ponto de partida do método marxiano é sempre a realidade objetivamente existente – neste caso, o ser humano real – a partir da qual o desvendar de seus processos históricos de gênese e desenvolvimento (às vezes também de derrocada e ruína) deve se dar, de modo igualmente concreto, a partir de todos os elementos teórico-científicos disponíveis¹¹.

Um segundo ponto de suma importância que precisa ser discutido é o papel desempenhado pela *consciência* – a “história sabida”, ou o “ato de gênese com consciência”.

É fato que “a atividade vital *consciente* distingue o homem imediatamente da atividade vital animal” (MARX, 2004, p.84, o grifo é nosso). Isto significa que o ato consciente é marca distintiva do ser humano em relação às demais partes da natureza, sobretudo na complexificação humana dos seres humanos a partir e por meio dos avanços dos processos de trabalho.

O que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro *tem a colmeia em sua mente antes de construí-la* com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado *que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo*, portanto, *um resultado que já existia idealmente* (MARX, 2013, p.255-6, os grifos são nossos).

¹¹ Além das diversas áreas das ciências naturais já indicadas, Marx, acompanhando de perto as descobertas científicas que lhe pudessem fornecer elementos para melhor fundamentar suas discussões acerca das origens do ser humano e de suas formas de socialidade, estudou também importantes antropólogos de seu tempo – ver Krader (1988) – deixando anotações que, inclusive, serviram de base para que Engels pudesse escrever *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (ENGELS, 2010).

Deve ficar claro, entretanto, que o ser humano não surge por intermédio da consciência; ou seja, não é a consciência que possibilita a passagem do ser puramente *natural* ao ser natural *humano*, pois, de acordo com uma passagem bastante conhecida,

pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida (...). Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (MARX e ENGELS, 2007, p.87).

Isto implica que, “desde o início (...), a consciência é um produto *social*” (MARX e ENGELS, 2007, p.35, o grifo é nosso). O que significa que a consciência é um *produto* do trabalho; um produto que, ainda que dialeticamente definidor, se apresenta como decorrência, intrínseca, em relação à prioridade formativa, ou ontológica¹² do trabalho.

A consciência pressupõe, portanto, o ser já tornado humano pelo trabalho, e por isso é possível afirmar que

minha consciência *universal* é apenas a figura *teórica* daquilo de que a coletividade *real*, o ser social, é a figura *viva* (...). Por isso, também a *atividade* da minha consciência universal – enquanto uma tal [atividade] – é minha existência *teórica* enquanto ser social (MARX, 2004, p.107)¹³.

Já o “ato de gênese que se suprassume” aponta no sentido, há pouco indicado, de que o ser humano deve a si próprio o seu surgimento; uma parte da natureza, por meio de seu trabalho, suprassume “por-si-mesma” sua condição imediatamente natural e dá origem a uma nova espécie de ser: o ser social – ou, conforme expresso numa formulação de difícil

¹² Marx nunca afirmou em seus escritos ter formulado uma “ontologia”, ou uma “concepção ontológica”, embora tenha sim usado a categoria “ontologia” – “afirmações *ontológicas* do ser (natureza)” (MARX, 2004, p.157) e “essência ontológica da paixão humana” (MARX, 2004, p.157). Quem aufere à formulação marxiana a nomenclatura de “ontologia” é Lukács – “pela primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem [na formulação marxiana] como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas” (LUKÁCS, 2012, p.284-5).

¹³ Acerca da anterioridade do ser em relação à consciência Lukács afirma, em um texto de 1968 intitulado *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*, que “Marx entendia a consciência como um produto tardio do desenvolvimento do ser material (...) [mas] o produto tardio não é jamais necessariamente de menor valor ontológico” (LUKÁCS, 2007, p.227), afirmando também, noutro trabalho, que “isso significa simplesmente que pode haver ser sem a consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algum ente. Mas disso não deriva nenhuma hierarquia de valor entre ser e consciência” (LUKÁCS, 2012, p.307). Também no sentido de que a consciência tem por pressuposto um ente, Hegel afirma que “vida é a posição natural da consciência, (...) assim a morte é a negação natural desta mesma consciência” (HEGEL, 2008, p.146).

apreensão, tal ato expressa o “ser-por-si-mesmo (*Durchsichselbstsein*) da natureza e do homem” (MARX, 2004, p.113).

Cabe enfatizar que “o suprasumir (...) é ao mesmo tempo um *negar* e um *conservar*” (HEGEL, 2008, p.96), ou, nas palavras de Marx, que “um papel peculiar desempenha, por isso, o *suprasumir* (*das Aufheben*), onde a negação e a conservação, a afirmação (*Bejahung*), estão ligadas” (MARX, 2004, p.130).

Aqui há um aspecto bastante sutil que, exatamente por sua sutileza, merece ser evidenciado: o ser humano é natureza suprasumida na medida em que, por um lado, tem seu ponto de partida na natureza, é uma parte desta, mas que, por outro, traz, por sua transformação em ser humano por intermédio de seu trabalho, uma *negação* de sua condição imediatamente natural e uma passagem, *afirmativa*, a uma outra condição: a condição de ser humano.

Daqui depreende-se que o trabalho transforma, *suprasume* a natureza em sua totalidade. Isto é, o trabalho é um processo de transformação que se efetiva *na* natureza, logo, tanto a natureza circundante quanto o ser humano são transformados durante o trabalho.

Entende-se ser este o sentido da seguinte passagem marxiana:

O trabalho, assim materializando-se no objeto de trabalho, enforma [*Formiert*] o próprio objeto de trabalho e gasta, consome o meio de trabalho como seu órgão. O trabalho passa da forma [*Form*] da atividade à forma do ser, do objeto. Como modificação do objeto, ele modifica sua própria forma [*Gestalt*]. A atividade enformadora consome [*Verzehrt*] o objeto e a si mesma; ela enforma e se materializa; consome a si mesma em sua forma subjetiva como atividade e consome o caráter objetivo do objeto, quer dizer, suprime a indiferença deste último quanto à finalidade do trabalho (MARX, 2010c, p.72-3).

Todo este processo de dever a si próprio e à sua capacidade de trabalhar seu surgimento tem implicações muito profundas (e fecundas), pois permite explicar ainda o processo de posterior humanização, de complexificação humana dos seres humanos. Por exemplo:

A mão não é apenas o órgão do trabalho; *é também um produto deste*. Somente pelo trabalho, por sua adaptação a manipulações sempre novas, pela herança do aperfeiçoamento especial assim adquirido, dos músculos e tendões (e, em intervalos mais longos, dos ossos; e, pela aplicação sempre renovada, desse refinamento herdado, novas e cada vez mais complicadas manipulações), a mão humana alcançou esse alto grau de perfeição por meio do qual lhe foi possível realizar a magia dos quadros de Rafael, das estátuas de Thorwaldsen, da música de Paganini (ENGELS, 1977, p.217).

Por fim, o trecho segundo o qual “a história é a verdadeira história natural do homem” aponta para o fato de que a história *humana*, parte da história natural, é desencadeada pelo processo contínuo de transformação da natureza, sendo este um processo dialético no qual a relação do ser humano com sua dimensão natural e, portanto, também com a natureza circundante, torna-se cada vez mais humanamente *mediada*.

Desta forma,

o primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades [comer, beber, habitar, vestir e *algumas coisas mais*], a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. (...) O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade [novamente comer, beber, habitar, vestir e *algumas coisas mais*], a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido *conduzem a novas necessidades* – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico (MARX e ENGELS, 2007, p.33, os grifos são nossos)¹⁴.

O surgimento do ser humano a partir de seu trabalho dá início de fato à história humana e a criação das condições de satisfação das necessidades já tornadas humanas e o engendramento de novas necessidades mais complexas constituem um só e primeiro “ato histórico” – a contradição entre o que configura de fato o “primeiro ato histórico” no trecho acima citado é, deste modo, apenas aparente.

Torna-se possível agora compreender um pouco melhor algumas das possíveis razões de Marx tão enfaticamente afirmar que o trabalho é “a *atividade vital*, a *vida produtiva* mesma (...), a vida genérica(...)[,] a vida engendradora de vida” (MARX, 2004, p.84), ou que o trabalho “é a própria atividade vital do operário, a própria manifestação da sua vida” (MARX, 2006b, p.36), ou ainda que “quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem” (MARX, 2004, p.89).

De um lado, de um ponto de vista mais imediato, tais afirmações são possíveis uma vez que apenas o ser humano trabalha e onde quer que haja ser humano tem de haver trabalho – “o processo de trabalho (...) é (...) condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de

¹⁴ Um trecho desta passagem já foi citado no início deste capítulo para indicar a indissociável relação entre as esferas natural e social do ser humano. Neste momento, a passagem lança luz sobre outro aspecto – o início da história dos seres humanos – logo, a repetição de um de seus trechos não configura um problema.

qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais” (MARX, 2013, p.261).

Por dedução, outras espécies de animais, mesmo aquelas que realizam mudanças na natureza circundante, *não trabalham* – “é verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]” (MARX, 2004, p.85).

Mas por outro lado, de um ponto de vista mais geral, é somente a partir desta concepção de trabalho que se pode compreender que a história humana é certamente uma sucessão *temporal* de gerações de seres humanos – recorde-se de que “a História não é senão a atividade do homem que persegue seus objetivos” –, mas que, *humanamente*, a história é a articulação ampla, um acúmulo *social* dos processos de trabalho levados a cabo diuturnamente pelos *sujeitos*, homens e mulheres, desde seu surgimento até os dias de hoje e que é no interior deste processo, com todas as suas contradições internas, avanços e retrocessos, que se forja a característica humana dos seres humanos, seu “ser genérico”, ou, numa palavra: sua *humanidade*.

É, portanto, no interior deste acúmulo articulado ao longo das gerações passadas que as “forças essenciais” dos seres humanos podem confirmar-se, no presente, em ordens novas e cada vez mais complexas de objetos e que necessidades cada vez mais *humanas* podem ser efetiva e historicamente engendradas e transmitidas, por profundos processos formativos, para as gerações futuras.

Deste ponto de vista e na esteira da concepção de história, os seres humanos “fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011d, p.25).

E isto na medida em que a forma pela qual a história caminha, ou as formas pelas quais os avanços dos processos de trabalho são levados a cabo dependem, invariavelmente, dentre outras condições, do estágio da potência social do trabalho alcançado pela geração anterior – ou o grau de avanço nas *forças produtivas*.

Assim, a história

nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica

com uma atividade completamente diferente as antigas condições (MARX e ENGELS, 2007, p.40).

Ou, se expresso de forma invertida,

o simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhes servem de matéria-prima para novas produções, *cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade*, que é tanto mais a história da humanidade quanto mais as forças produtivas dos homens, e, por conseguinte, as suas relações sociais, adquiriram maior desenvolvimento (MARX, 2009, p.245, os grifos são nossos).

Esta concepção de história apresentada por Marx é profundamente dinâmica, uma vez que é constituída pelas ações dos seres humanos ao longo das gerações sucessivas, deparando-se com forças produtivas anteriormente adquiridas e com elas relacionando-se, na forma de continuidade ou mesmo de ruptura.

Há, entretanto, um aspecto que precisa ser devidamente esclarecido. Ainda que o trabalho seja uma atividade orientada a um fim e que a história humana seja constituída da articulação social dos processos de trabalho individuais, a história humana enquanto tal não é, ela mesma, “orientada a um fim” preconcebido. Eis as palavras de Engels.

A história faz-se de tal modo que o resultado final provém sempre de conflitos de muitas vontades individuais, em que cada uma delas, por sua vez, é feita aquilo que é por um conjunto de condições de vida particulares; há, portanto, inúmeras forças que se entrecruzam, um número infinito de paralelogramas de forças de que provém uma resultante – o resultado [*Ergebnis*] histórico –, que pode ele próprio, por sua vez, ser encarado como produto de um poder que, como um todo, actua *sem consciência* e sem vontade (MARX e ENGELS, 1985c, p.548)¹⁵.

Porém, o trabalho, esta relação de mediação que se estabelece no metabolismo social entre ser humano e natureza a fim de criar os objetos essenciais à satisfação das necessidades tornadas humanas, além do processo de surgimento do ser humano, traz consigo

¹⁵ Trata-se da *Carta de Engels a Joseph Bloch*, de 21/22 de setembro de 1890. Lukács também tratou desta problemática nos seguintes termos: “esse fato fundamental, elementar e necessário, da existência e das atividades histórico-sociais dos homens se apresenta, também nesse caso, sob uma forma factual que pode ser verificada de modo exato; quando as relações econômicas são compreendidas em sua totalidade dinâmica e concreta, torna-se evidente, a cada passo, que os homens fazem sua própria história, mas os resultados do decurso histórico são diversos e frequentemente opostos aos objetivos visados pelos inelimináveis atos de vontade dos indivíduos humanos” (LUKÁCS, 2012, p.328-9).

outro aspecto de fundamental importância – sem o qual, inclusive, não se pode adequadamente explicar a própria concepção de história acima descrita.

De um lado, “o ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (*Gegenständliche*) não estivesse posto em sua determinação essencial” (MARX, 2004, p.126), o que significa que o ser humano objetivamente existente cria, por intermédio de seu trabalho, objetos *humanos* e o faz em virtude da *determinação* posta por sua nova condição de ser humano, sua essência natural tornada humana¹⁶.

Entretanto, de outro lado e igualmente importante, ao criar tais objetos, ao assentá-los objetivamente, ao objetivá-los, o ser humano põe a si mesmo, assenta a si próprio como ser *humano* no ato mesmo de criar objetos, ou antes, o ser humano “cria, assenta apenas objetos, *porque* ele é assentado mediante esses objetos” (MARX, 2004, p.127, o grifo é nosso); nas palavras de Hegel, “o trabalho *forma*” (HEGEL, 2008, p.150)¹⁷.

Há uma passagem bastante conhecida que sintetiza bem estes pontos.

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para a sua vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. *Agindo assim sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza* (MARX, 2013, p.255, os grifos são nossos).

Adentra-se agora de maneira mais mediada na discussão acerca do processo constante e *aberto* de humanização dos seres humanos. Tal processo, que tem seu ponto de partida no surgimento do ser humano por intermédio de seu trabalho, constitui um processo *inerentemente formativo*, uma vez que parte da transmissão das complexas formas e características concretas que a humanidade adquiriu ao longo da história e se estende às formas que pode vir a adquirir, tanto nesta quanto em outras formações históricas – daí seu caráter *aberto*¹⁸.

¹⁶ A noção de “essência humana” precisa ser tomada com bastante cuidado. Neste ponto (sem antecipar, portanto, discussões que ainda serão feitas neste capítulo), é suficiente retomar a profunda relação entre os aspectos naturais e sociais que envolvem o ser humano.

¹⁷ “Hegel (...) apreende o trabalho como a essência, como a essência do homem que se confirma” (MARX, 2013, p.255), afirmou Marx.

¹⁸ Este é um ponto seminal da formulação marxiana com impactos muito importantes em sua teoria da formação humana, pois uma formação social emancipada parte da projeção de um novo modo de existência social amplo a partir de determinada forma – bastante distinta da atual – de organização e realização concreta do próprio

A categoria *trabalho*, em seu sentido amplo, tomada como aquela que traz à existência um novo tipo de ser e que é responsável por sua constante humanização é, ao mesmo tempo e em função disso, elemento determinante e determinado da existência sócio-histórica continuada dos seres humanos.

Isto ocorre na medida em que, se o trabalho cria as condições para que uma determinada geração construa as bases (produtivas) sobre as quais se vai reproduzir, estas mesmas condições, depois de transmitidas/herdadas, podem ser radicalmente alteradas para, exatamente, poderem garantir a continuidade desta mesma reprodução.

O trabalho é, portanto, categoria absolutamente fundamental no interior do método marxiano e possui, por conseguinte, implicações teóricas e práticas, econômicas e políticas, *educacionais* e *éticas* sem as quais todo o seu sistema analítico-propositivo colapsa.

Vejamos agora mais de perto o processo de humanização do ser humano no interior do trabalho.

1.3 O processo de humanização do ser humano

O ser humano, “uma parte da *natureza*”, relaciona-se com esta a fim de garantir sua existência, a fim de efetivar sua reprodução. Entretanto, como “parte *específica* da natureza”, de um lado, dotado de forças essenciais capazes de garantir sua sobrevivência e, de outro, com necessidades específicas postas por sua condição de “ser natural *humano*”, estabelece uma ordem específica de metabolismo com a natureza circundante, de modo a nela efetivar certas transformações no intuito de adequá-la às suas necessidades tornadas humanas, isto é, não mais imediatamente naturais. Esta “atividade produtiva especial, direcionada a um fim, que adapta matérias naturais específicas a necessidades humanas específicas” (MARX, 2013, p.120) é o *trabalho*.

O trabalho, por sua vez, como já explicado, faz desta parte específica da natureza algo novo: o ser humano – “ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante

trabalho, com todos os seus complexos processos determinante e determinadamente formativos, com todas as intrincadas relações com as maneiras pelas quais os seres humanos criam, recriam e garantem a produção e reprodução de suas condições de vida, diárias e continuadas, não somente no que diz respeito ao que é própria e diretamente transformação da natureza, mas também à esfera mais ampla, mediada e igualmente fundamental da práxis social. Uma outra formação histórica, baseada em outra forma de organização do trabalho, engendrará outros processos formativos e, por consequência, seres humanos objetiva e subjetivamente distintos.

esses objetos” – e faz, ao mesmo tempo, com que o próprio ser humano humanize-se, complexifique-se como ser cada vez mais humano; numa palavra: *forme-se*.

Estes dois elementos do processo de humanização dos seres humanos tornados possíveis a partir do trabalho – origem e desenvolvimento, gênese e sucessão, ontologia e história – são, portanto, elementos constitutivos absolutamente fundamentais da teoria da formação humana marxiana.

O trabalho transforma a natureza e desta transformação resulta algo novo, não anteriormente existente, não puramente natural, mas algo natural mediado humanamente pelo trabalho, um produto *humano*, seja ele dado na forma de um objeto útil, algo que satisfaça uma necessidade humana, seja este produto o próprio ser humano. Isto implica que o ser humano é, ele mesmo, um resultado do processo de transformação da natureza – e, concomitantemente, agente fundamental deste processo.

Há aqui, em virtude do que acaba de ser exposto, algo de fundamental importância. Ao trabalhar para criar algo que venha a satisfazer uma necessidade humana *sua*, por intermédio de *sua* ação, o ser humano, a partir de suas necessidades, sua vontade, sua ação – com “seus braços e pernas, cabeça e mãos” (MARX, 2013, p.255) – põe, assenta mais do que um simples objeto.

Ao assentar o objeto por intermédio de seu trabalho e ao ser, ao mesmo tempo, assentado como ser humano ao assentar o objeto, o ser humano defronta-se com algo tornado objetivo a partir da natureza, portanto, com um objeto não mais imediatamente natural, mas algo transformado, algo feito *humano*.

Para suprir suas necessidades o ser humano exterioriza *sua* própria *necessidade* (na forma de um objeto *humano* que a satisfará), objetiva sua *essência*, sua *subjetividade*, sua *individualidade*, externa a sua *vida*, *põe a si próprio na forma de objeto*, exterioriza-se; ou, nas palavras de Marx, “todos os objetos [de seu trabalho] tornam-se [a] *objetivação* de si mesmo para ele, objetos que realizam e confirmam sua individualidade enquanto objetos *seus*, isto é, *ele mesmo* torna-se objeto” (MARX, 2004, p.110).

Ao objetivar a si próprio no produto de seu trabalho, o ser humano defronta-se consigo próprio na forma de um objeto externo a si, diferente de si e estabelece com este objeto uma relação fundamental para todo o processo social de formação do ser humano – tanto individual quanto coletiva e socialmente.

“Tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto” (MARX, 2004, p.128), diz Marx. A relação que aí se institui, que não deixa de ser jamais uma relação

entre partes da natureza – ser humano e aquela porção da natureza na qual seu trabalho se aplicou –, torna-se agora uma relação entre partes *humanizadas* da natureza.

Não se trata, de maneira nenhuma, de uma relação imediata entre puras coisidades orgânicas e/ou inorgânicas, mas sim de uma relação *mediada* entre produtos *humanos* do trabalho; “eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa [o objeto do trabalho] se a coisa se relaciona humanamente com o homem” (MARX, 2004, p.109).

Se o ser humano, “por meio de sua atividade, altera as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil” (MARX, 2013, p.146), ao relacionar-se com o produto do seu trabalho, estabelece uma relação livre, *humana*, plena consigo próprio na forma de objeto.

Mas o trabalho parte de uma *necessidade* e opera na natureza uma transformação, ou seja, é “atividade orientada a um fim (...), apropriação do elemento natural para a satisfação de necessidades humanas” (MARX, 2013, p.261).

Deve estar claro, então, que é o tipo, a especificidade da necessidade em questão que dá origem e orienta esta transformação. Mas claro também deve estar que a própria satisfação da necessidade que deu origem e orientou o processo de trabalho é aspecto constituinte ineliminável do processo de reprodução da vida social (e, portanto, também do processo de formação humana, uma vez que todo e qualquer processo formativo se efetiva na esfera reprodutiva).

Não se pode, portanto, excluir de todo este processo social amplo tanto as esferas da produção quanto do consumo ou da fruição, porque se o trabalho é aquilo que torna possível ao ser humano seu surgimento e sua reprodução histórico-naturais, ou aquilo sem o que o ser humano não pode existir *humanamente*, a necessidade natural e humanamente estabelecida deita seus limites e sua satisfação diuturna se efetiva por meio da esfera do consumo (ou da fruição, pois o consumo humano é sim fruição e a fruição é consumo), o que por sua vez concretiza a própria esfera do trabalho.

Sobre isto diz Marx:

a produção é, pois, imediatamente consumo; o consumo é, imediatamente, produção. Cada qual é imediatamente o seu contrário. Ao mesmo tempo, opera-se um movimento mediador entre ambos. A produção é mediadora do consumo, cujos materiais cria e sem os quais não teria objeto. Mas o consumo é também imediatamente produção enquanto procura para os produtos o sujeito para o qual são produtos. O produto recebe o seu acabamento final no consumo. (...) Sem produção não há consumo, mas sem consumo tampouco há produção. O consumo dá lugar à produção de dupla maneira. Primeiramente, porque o produto não se torna realmente produto senão no consumo; (...) por isso mesmo, o produto, diversamente do simples

objeto natural, não se confirma como produto, não se torna produto, senão no consumo. Ao resolver o produto, o consumo lhe dá seu acabamento, pois o produto é o [resultado] da produção não somente como atividade objetivada, mas também enquanto é objeto para o sujeito ativo (MARX, 2008, p.247).

Agora, se no interior do processo de desenvolvimento histórico-social dos seres humanos, da produção e reprodução de sua vida material e simbólica, as próprias necessidades sofrem refinamentos, complexificações, que por sua vez se voltam novamente, como novos *pontos de partida*, para outros processos de trabalho, mais refinados e complexos, cujas finalidades são satisfazer essa nova ordem de necessidades, tanto as esferas da produção quanto a do consumo e fruição – dialeticamente articuladas no interior deste complexo – se refinam, complexificam; numa palavra: se *humanizam* – “a produção é consumo; o consumo é produção. Produção consumptiva. Consumo produtivo” (MARX, 2011c, p.47).

Tal articulação dialética entre as esferas da produção e do consumo ou fruição dos produtos do trabalho é de suma importância para o processo de produção e reprodução social dos seres humanos e, conseqüentemente, também para o processo de formação dos seres humanos.

Entretanto, dentro desta relação mutuamente determinante e engendradora entre as esferas da produção e do consumo há aquela que em *última instância* é decisiva e que Marx vai chamar de “momento predominante”.

Se produção e consumo são considerados como atividades de um sujeito ou de muitos indivíduos, ambos aparecem em todo caso como momentos de um processo no qual a produção é o ponto de partida efetivo, e, por isso, também o momento predominante [*übergreifende Moment*]¹⁹. O próprio consumo, como carência vital, como necessidade, é um momento interno da atividade produtiva. Mas esta última é o ponto de partida da realização e, por essa razão, também seu momento predominante, o ato em que todo o processo transcorre novamente. O indivíduo produz um objeto e retorna a si ao consumi-lo, mas como indivíduo produtivo e que se autorreproduz. O consumo aparece, assim, como momento da produção (MARX, 2011c, p.49).

¹⁹ A opção de traduzir “übergreifende Moment” por “momento predominante” não é unânime. Na tradução que utilizamos da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, por exemplo, a categoria aparece como “o fator que predomina” (MARX, 2008, p.250).

Ao produzir para consumir e ao consumir para produzir (cada uma das esferas guiando e sustentando, limitando e ampliando a outra), o ser humano forma a si mesmo como ser humano enquanto se reproduz e frui enquanto se humaniza.

Este processo de formação de sua humanidade ocorre na medida em que “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.110-1).

Também deve estar claro aqui que não somente a natureza das necessidades – “se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação” (MARX, 2013, p.113) –, mas também a natureza dos produtos do trabalho que as satisfarão é de menor relevância, uma vez que aquilo que o ser humano “tem de preparar (...) para a fruição e para a digestão” (MARX, 2004, p.84), seus produtos, de arte a alimento, de moradia à filosofia, são aquilo que garantirá a manutenção física e espiritual ou, numa palavra, a reprodução *humana* de sua vida²⁰.

Já aqui é possível ver de modo um pouco mais mediado não apenas o porquê, mas também algumas das formas pelas quais “o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do *seu* objeto, pela natureza *humanizada*” (MARX, 2004, p.110).

Isto parece indicar que é exatamente no, pelo e para o trabalho, a partir da relação entre as esferas da produção e da fruição, que o ser humano se faz, isto é, *forma-se* e cria um “*sentido humano*” correspondente ao mundo que humanamente engendra. Em síntese, o trabalho *forma*.

A necessidade que o consumo sente do objeto é criada pela própria percepção do objeto. O objeto de arte – *como qualquer outro produto* – cria um público capaz de apreciar a arte e de sentir prazer com a beleza. A *produção*, por conseguinte, *produz não somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto* (MARX, 2011c, p.47, os grifos são nossos).

Cabe enfatizar que a análise deve centrar-se, fundamentalmente, na esfera das relações – o que de modo algum elimina a existência, função e importância específica de seus pólos constitutivos –, seja naquela entre ser humano e natureza, deste com o produto de seu

²⁰ Não é, de modo algum, desconhecida a distinção marxiana acerca do trabalho material e não material (MARX, 1978b, p.79). Entretanto, uma vez que a preocupação aqui é o processo de formação dos seres humanos, a materialidade ou não do produto do trabalho, bem como que ordem de necessidade humana ele satisfaz, é de importância secundária.

trabalho, entre as esferas da produção e da fruição, ou mesmo na sua relação com outros seres humanos. Merece atenção especial este último aspecto destacado.

O processo de transformação da natureza guarda em si um aspecto necessariamente individual – “a história social dos homens é sempre a história do seu desenvolvimento individual, tenham ou não consciência desse fato” (MARX, 2009, p.245), na medida em que as relações que estabelecem com a natureza “nada mais são que as formas necessárias nas quais se realiza a sua atividade material e individual” (MARX, 2009, p.245).

Entretanto, este processo também engendra o outro ser humano como ser *humano*, uma vez que, por intermédio de sua atividade produtiva, sem a qual não pode manter-se humanamente vivo,

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] a existência deste, e a existência deste para ele (MARX, 2004, p.106).

Mas no interior do processo social no qual “toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo” (MARX, 2008, p.243), este produz o outro ser humano e sua humanidade e, ao assim proceder, produz a própria necessidade da relação entre os seres humanos – relação esta não exclusivamente restrita ao mínimo de cooperação exigida em determinados tipos de trabalho, mas, sobretudo, relacionada ao fato de que apenas socialmente o ser humano se pode efetivar como indivíduo.

Toda esta discussão levantada por Marx – acerca da criação do ser humano e de sua individualidade, do outro ser humano e da necessidade de relação entre eles – afirmada no trabalho e acionada pelo objeto produzido é de fundamental importância, pois se, por um lado, “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes” (MARX e ENGELS, 1999, p.40), ou “moveu-se em antagonismos de classe” (MARX e ENGELS, 1999, p.57), por outro, esta classe não é um ente mítico que se move por si.

Sobre isso Marx afirma: “o trabalho é a própria atividade do trabalhador, a realização de sua própria capacidade de trabalho vivo” (MARX, 2010c, p.68). Por conseguinte, todo “trabalho efetivo é atividade segundo um fim para a produção de um valor de uso, para a apropriação de uma matéria natural de uma maneira correspondente a necessidades determinadas” (MARX, 2010c, p.68). E sua conclusão é incisiva: “todo trabalho efetivo é um trabalho *particular*” (MARX, 2010c, p.68).

Esta discussão implica que a própria classe é uma abstração se se desconsidera seu aspecto mais concreto: os homens e mulheres que, como indivíduos, sujeitos que trabalham – portanto, no interior de uma relação social –, a compõem.

Mais uma vez se evidencia a necessária relação entre os indivíduos e sua socialidade, ou mesmo entre objetividade e subjetividade – “desde sempre os homens, na medida em que existem, têm necessidade uns dos outros e só puderam desenvolver suas necessidades e capacidades estabelecendo relações entre si” (MARX e ENGELS, 2007, p.79).

Ou ainda em outras palavras:

a vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal* (MARX, 2004, p.107).

Assim, mesmo no interior dos processos de trabalho mais individuais, “formam-se (...) órgãos *sociais*, na *forma* da sociedade” (MARX, 2004, p.109). Isto é, para o ser tornado humano, “a atividade em imediata sociedade com outros etc., tornou-se um órgão da minha *externação de vida* e um modo da apropriação da vida *humana*” (MARX, 2004, p.109), o que implica que a individualidade do ser humano se afirma, portanto, socialmente, e sua socialidade se afirma individualmente.

A relação com outros seres humanos torna-se também uma necessidade para o ser humano – e isso é, sem dúvida, uma necessidade refinada, humanizada –, na medida em que apenas em sociedade com outros é que é possível ao ser humano a sua efetiva “*externação de vida*”, produção e fruição plenas, numa palavra, reprodução *humana*, pois “a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito” (MARX, 2004, p.107).

Apenas em sociedade, que é, por sua vez, somente possível a partir e no interior da relação de mediação do trabalho, é que o ser humano pode desenvolver-se plena e livremente e que o “devir da natureza até ao homem” e sua continuidade potencialmente imprevisível e em aberto se colocam efetivamente como possibilidade – “o ser humano é, no sentido mais literal, um ‘*zoon politikón*’²¹, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade” (MARX, 2011c, p.40).

²¹ Referência direta de Marx à concepção aristotélica do “animal social” (ARISTÓTELES, 1997, p.15).

Se há, por um lado, de modo bastante claro, aspectos indubitavelmente individuais nos processos de trabalho, na medida em que são homens e mulheres individual e concretamente existentes que levam a cabo, diariamente, relações de mediação com a natureza a fim de gerar objetos para a satisfação de suas necessidades, tem-se, por outro, o inegável aspecto, mais do que apenas coletivo, *social* do trabalho.

Por isso – e isso sempre deve ser bastante enfatizado – não se trata de apartar indivíduo e sociedade, menos ainda de opô-los. Para Marx, não há dissociação possível entre as esferas da individualidade e da socialidade, na medida em que, engendradas pelo trabalho, ao mesmo tempo em que o engendram, tais esferas não só se interpenetram, como também mutuamente se determinam: “o caráter *social* é o caráter universal de todo o movimento; *assim como* a sociedade mesma produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele” (MARX, 2004, p.106). E isto porque

acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo *é* o *ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – *é*, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social* (MARX, 2004, p.107).

Há aqui algo de absolutamente fundamental para toda a discussão da formação humana em Marx. O trabalho, conforme já exposto, cria um objeto humano, cria natureza humanizada, cria o ser humano que trabalha, cria o outro ser humano e a necessidade deste outro ser humano por parte daquele – e naquele – que produz.

Isto implica que não só se criam, na produção e na fruição, as relações sociais entre os seres humanos e a necessidade humana destas relações, mas se criam também articulações, conexões histórico-sociais (não necessariamente diretas e/ou lineares) entre os seres humanos e seus processos de trabalho – “tão logo os homens trabalham uns para os outros de algum modo, seu trabalho também assume uma forma social” (MARX, 2013, p.147).

Ao engendrar, na esfera da reprodução social, necessidades – e processos de trabalho correspondentes – cada vez mais humanamente elaboradas, trabalhadas, a atividade vital dos seres humanos relaciona-se, articula-se, acumula-se, não somente ao longo da vida particular de cada ser humano determinado (o indivíduo que trabalha), mas também de geração em geração (e de todas as gerações precedentes até a atual), criando, assim, uma história humana.

Se, “quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem”, conforme citado anteriormente, ao se falar da história humana, está-se falando, “imediatamente”, da história do trabalho e de suas formas de realização ao longo das sucessivas gerações de seres humanos, desde “o primeiro ato histórico” até os dias de hoje.

E por história do trabalho entende-se a articulação histórica, direta e indireta, dos processos de trabalho individuais e coletivos, mas socialmente determinados e relacionados, que engendram a produção e reprodução da vida material e simbólica dos seres humanos ao longo da sucessão de gerações.

Os processos de trabalho, portanto, direta e indiretamente relacionados, individual e socialmente articulados criam a história da humanidade, que é tanto a história social de cada ser humano tomado individualmente, cuja humanidade (até o momento de seu nascimento acumulada) lhe é transmitida por profundos processos formativos, quanto a própria história da humanidade como um todo, em seus aspectos mais imediatamente práticos e espiritualmente mais mediados.

Mas ainda que a história humana – cronologicamente a sucessão de gerações de seres humanos, mas como processo de modo algum linear – geste-se a partir de um acúmulo de processos de trabalho socialmente articulados, ainda que levados a cabo por indivíduos singulares, é indubitável que haja atividades que são (ou no mínimo podem ser) executadas em conjunto, ou coletivamente.

É importante destacar que, mesmo no interior destas atividades conjuntas ou coletivas, há sempre indivíduos e que, de outro lado e de igual maneira, o próprio indivíduo traz em si toda a história humana condensada e corporificada.

A atividade social e a fruição social de modo algum existem *unicamente* na forma de uma atividade *imediatamente* comunitária e de uma fruição imediatamente *comunitária*, ainda que a atividade *comunitária* e a fruição *comunitária*, isto é, a atividade e a fruição que imediatamente, em *sociedade efetiva* com outros homens, se externam e confirmam, efetuar-se-ão em toda parte onde aquela expressão *imediate* da sociabilidade (*Gesellschaftlichkeit*) se fundamente na essência do seu conteúdo e esteja conforme à sua natureza. Posto que também sou *cientificamente* ativo etc., uma atividade que raramente posso realizar em comunidade imediata com outros, então sou ativo *socialmente* porque [o sou] enquanto *homem*. 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).

Se, então, “a *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui” (MARX, 2004, p.110), e por “*formação* dos cinco sentidos” pode-se compreender todo o processo de *formação* dos seres humanos e do “*sentido humano* correspondente” a esta humanidade, cada nova geração de seres humanos, portanto, herda (socialmente) toda a história do mundo até o momento de seu nascimento e formação e a ela dá continuidade, a seu modo, ainda que dentro das bases e limites colocados por sua época e situação históricas concretas.

Cabe apenas a ênfase de que esta “história do mundo” é passada, transmitida de geração em geração por intermédio de profundos processos formativos, mas que, por outro lado, ela é composta tanto do acúmulo sócio-histórico dos processos de trabalho da humanidade como um todo (obviamente não de modo linear/unilateral, mas dialeticamente articulado) quanto é composta também por toda uma série de elementos que, ainda que se tenham tornado possíveis, por vezes de modo bastante mediado, apenas a partir da esfera do trabalho, não são de modo algum transformação direta da natureza.

Assim, indivíduo e sociedade, indivíduo e socialidade, indivíduo e história são aspectos absolutamente inseparáveis, pois, nas palavras de Marx,

a atividade (*Tätigkeit*) e a fruição, assim como o seu conteúdo, são também os *modos de existência* segundo a atividade *social* e a fruição *social*. 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. É primeiro aqui que a sua existência *natural* se lhe tornou a sua existência *humana* e a natureza [se tornou] para ele o homem (MARX, 2004, p.106-7).

Mais então do que tornar possível “apenas” o surgimento do ser humano (individualmente tomado), o trabalho, como elemento do “devir da natureza até ao homem”, cria os seres humanos e a necessidade de relação humana permanente entre eles; cria a necessidade de minha humanidade que se expressa no outro ser humano como necessidade para mim.

E, a partir da conexão entre os seres humanos e seus processos de trabalho, cria-se a história humana, que por intermédio de amplos processos formativos engendra a socialidade, a humanidade e a genericidade do humano.

Daqui tem-se então que “*toda a assim denominada história mundial nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem,*” (MARX, 2004, p.114).

O trabalho é origem e continuidade, início e história, fundação e complexificação dos seres humanos, uma vez que o ser humano, sua humanidade (em seu aspecto genérico e particular, como característica humana de cada ser humano e como totalidade dos seres humanos vivendo conjuntamente) só podem ser adequadamente compreendidos como processo social, isto é, em movimento – produzindo e reproduzindo a si próprios na esfera do trabalho (portanto na produção e fruição) e da práxis social²².

Quando, então, Marx afirma que “o homem *rico* é simultaneamente o homem *carente* de uma totalidade da manifestação humana de vida. O homem, no qual a sua efetivação própria existe como necessidade (*Notwendigkeit*) interior, como *falta* (*Not*)” (MARX, 2004, p.112-3), ou quando trata do trabalho como “primeira necessidade vital” (MARX, 2012, p.31), tudo indica que aí se afirma que a *vida* humana, a *humanidade* da vida, a relação de produção e fruição plenas de sentido que se realizam em comunidade com outros seres humanos, por ser a maior riqueza humana, é exatamente aquilo que se constitui como *falta* – e *falta* em seu sentido positivo, de busca por completude, de pulsão, de paixão *humana*, na medida em que “a dominação da essência objetiva em mim, a irrupção sensível da minha atividade essencial é a *paixão*, que com isto se torna a *atividade* da minha essência” (MARX, 2004, p.113) e “a paixão (*Leidenschaft*, *Passion*) é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto” (MARX, 2004, p.128).

Deste modo, quando a vida humana permite “sentir ao homem a maior riqueza, o *outro* homem como necessidade” e, neste outro ser humano está contida a humanidade inteira, pode-se melhor compreender algumas das razões pelas quais o ser humano apenas pode sobreviver *humanamente* no interior e por meio de seu trabalho e, por conseguinte, em sociedade.

²² Todo trabalho, toda ação concretamente existente de transformação da natureza se insere na esfera da práxis social, mas nem todas as manifestações da esfera da práxis são trabalho; a categoria da práxis social é, portanto, mais ampla que a categoria trabalho e pode, inclusive, voltar-se a este e retrair suas formas de realização e mesmo sua finalidade (sobre este tema, ver Sánchez Vásquez (2007) e Konder (1992)). Mas, por outro lado, a própria esfera da práxis como um todo se erige, de maneiras dialeticamente muito mediadas, a partir da esfera do trabalho. Daí tem-se que, ainda que haja uma inseparabilidade absoluta entre práxis e trabalho, o momento predominante, o aspecto fundamental cabe à esfera do trabalho. Para Sousa Junior, o aspecto fundamental recai sobre a “categoria da práxis” (2010, p.18, os grifos são nossos). Já para Lombardi o caráter fundamental recai sobre a categoria “modo de produção” (2011, p.98).

Assim, no trabalho, “não só a *riqueza*, também a *pobreza* do homem consegue na mesma medida (...) uma significação *humana* e, portanto, *social*” (MARX, 2004, p.113), entendida aqui a *riqueza* – e a *pobreza* como seu oposto – em seu sentido amplo, humano, como plenitude de externalização humana de vida nas esferas da produção e da fruição e nas relações humanas, todas mediadas pela esfera do trabalho livre e humano, dotado de sentido e engendrador de vida e não apenas como acúmulo privado de bens, produtos ou dinheiro.

No interior desta concepção de riqueza e de ser humano rico a análise deve, mais uma vez, centrar-se na *relação*, pois “o trabalho *não é a fonte* de toda riqueza. A *natureza* é a fonte dos valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!), tanto quanto o é o trabalho, que é apenas a exteriorização de uma força natural, da força de trabalho humana” (MARX, 2012, p.23). Isto é, o ser humano, por meio de seu trabalho, interage, relaciona-se com a natureza e desta relação de mediação originam-se os objetos que compõem a substância material e efetiva da riqueza social.

A concepção de riqueza humana, fruto desta relação entre ser humano e natureza mediada pelo trabalho, com seus inseparáveis aspectos internos e externos, objetivos e subjetivos, e no interior dela, o ser humano “plenamente rico” (MARX, 2004, p.111) constituem uma formulação – desenvolvida por Marx já desde 1844 e que o acompanhará por toda a sua vida – absolutamente fundamental para a teoria marxiana, incluindo aí sua concepção de *formação*, mas somente se apreendida em sua amplitude.

O processo de emancipação dos seres humanos, tanto em relação à necessidade natural imediata, quanto em relação à alienação do trabalho – assunto do próximo capítulo – aponta para a possibilidade de os seres humanos se desenvolverem livremente no sentido de sua plena riqueza, isto é, em uma vida *individual* e *socialmente* rica.

A emancipação humana não significa, portanto, livrar-se do trabalho, mas consiste exatamente na plena liberdade de e para poder trabalhar e fruir humanamente dos produtos de seu trabalho.

A noção de liberdade humana guarda, ainda, um outro sentido, que por sua vez possui importantes implicações. Qual seja:

É verdade que também o animal produz. (...) No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, *e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela*; (MARX, 2004, p.85, os grifos são nossos).

Na medida em que “só produz verdadeiramente na sua liberdade em relação à sua carência”, o ser humano pode, inclusive, produzir *contra* a sua própria carência, ou *contra* uma necessidade humana.

A universalidade genérica do ser humano possibilita que ele se prive do produto – ou permita que outro ser humano (ou classe inteira) seja privado – e pereça. Esta total liberdade em relação à própria necessidade somente é possível porque o ser humano “faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência” (MARX, 2004, p.84).

Se, de um lado, como acima afirmado, a própria consciência é decorrência intrínseca do trabalho, pois este, ao engendrar a humanidade do ser humano, seu ser genérico, engendra também a própria consciência genérica do ser humano, pois “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o ser social que determina sua consciência” (MARX, 2008, p.47), de outro lado, a própria consciência pode levar ao “confronto” com o próprio fundamento do processo de trabalho: a satisfação de uma necessidade humana.

Entretanto, aí reside o aspecto mais fundamentalmente *humano* de todo o trabalho: ainda que posto em movimento por uma necessidade, ou mesmo por uma carência, quanto mais humano se torna o trabalho e, portanto, também o ser humano que trabalha e sua humanidade, tanto mais livre, não da necessidade, mas para satisfazê-la (ou não) humanamente se torna o próprio trabalho e os seres humanos que o realizam.

O aspecto universal da consciência humana, sua consciência genérica, advém da universalidade do próprio ser humano, de sua capacidade de “dominar”²³ a própria natureza de maneira cada vez mais universal, totalizante.

É sempre importante salientar que, ainda que se enfatize veementemente o aspecto fundamental do trabalho na criação e formação do ser humano, de sua humanidade, sua característica de ser genérico, sua consciência etc., trata-se de uma profunda articulação dialética, portanto mutuamente determinante, no interior da qual o trabalho engendra o ser humano e este, por sua vez, efetiva novos processos de trabalho, ou que a consciência engendra-se a partir do trabalho e volta a poder, inclusive, *determinar* processos de trabalho posteriores.

²³ Apenas relembando que tal domínio de maneira nenhuma significa uma separação, mas constitui um domínio necessariamente subordinado, tal como exposto anteriormente.

A partir do trabalho o ser humano cria um mundo novo, *humano*, na medida em que

o objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele (MARX, 2004, p.85).

O caráter objetivo da natureza trabalhada, do mundo humano criado a partir da objetivação da subjetividade no trabalho, da externalização de vida dos seres humanos que trabalham existe subjetivamente na objetividade e objetivamente na subjetividade, existe individualmente na sociedade e socialmente na individualidade do ser humano.

Na “produção, a pessoa se objetiva, na pessoa, a coisa se subjetiva” (MARX, 2011c, p.44), afirma Marx. Tal assertiva indica que os seres humanos formam-se enquanto formam a natureza circundante; *humanizam-se* ao mesmo tempo em que humanizam a natureza.

A essência humana da natureza no ser social é condição da relação deste com outro ser humano e é, portanto, o fundamento não só material, como espiritual, não só natural, como humano, não só objetivo, como subjetivo de sua existência humano-social individual e coletiva.

Daqui tem-se que a produção e reprodução *humana* dos seres humanos só se efetiva individualmente em sociedade e socialmente no indivíduo, porque

o homem – por mais que seja, por isso, um indivíduo *particular*, e precisamente sua particularidade faz dele um indivíduo e uma coletividade efetivo-individual (*wirkliches individuelles Gemeinwesen*) – 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 intuição e fruição efetiva da existência social, quanto como uma totalidade de externalização humana de vida. Pensar e ser são, portanto, certamente *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em *unidade* mútua (MARX, 2004, p.108).

Esta concepção de que o ser humano é “existência subjetiva da sociedade” é importante e merece, por isso, ser mais detidamente discutida.

Em todos os momentos constitutivos do processo até aqui exposto (a diferenciação em relação à natureza, a complexificação do ser humano, a relação entre produção e consumo, a formação da individualidade, a necessidade da relação com outros

seres humanos e a necessidade da sociedade etc.) o aspecto *subjetivo* é de fundamental importância.

Quando Marx afirma, por exemplo, “tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto”, deveria estar claro que é uma necessidade que impulsiona um determinado indivíduo (ou ainda um grupo de indivíduos determinados) a empreender uma transformação bastante específica na natureza, com vistas à sua satisfação.

Por mais, então, que seja a própria necessidade algo *socialmente determinado*, ela acomete *indivíduos* e são estes (individual e socialmente) que se movem no sentido de sua satisfação. Mais uma vez se evidencia a necessária relação entre as esferas da individualidade e da socialidade.

Quando o indivíduo, ou o sujeito depara-se consigo próprio na forma de um objeto e com ele se identifica *humanamente*, o “salto” de humanidade neste processo presente é novamente internalizado.

A partir do fato de que o produto do trabalho configura a objetivação da subjetividade do indivíduo, os desdobramentos humanos do contato (na produção e na fruição) com este ser humano na forma de objeto novamente subjetivam-se.

Em última instância, trata-se de um ininterrupto processo de objetivação e subjetivação, ou, de modo a se ser um pouco mais preciso, de objetivação da subjetividade e subjetivação da objetividade.

E deste processo emergem dois produtos, dois objetos trabalhados, *humanos*. Ainda que autônomos e distintos entre si, ser humano e produto do trabalho, subjetividade e objetividade, produção e consumo, indivíduo e gênero, singularidade, particularidade e universalidade, constituem, em verdade, uma indissociável unidade.

Isto é, ainda que esteja aqui expondo-se estes aspectos separadamente, eles fazem parte de um processo uno, articulado e totalizante, uma vez que “o homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total” (MARX, 2004, p.108) e

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* (MARX, 2004, p.108).

Neste ponto da exposição torna-se possível falar, *com muito cuidado*, em um sentido *positivo* do estranhamento. Ao defrontar-se consigo próprio na forma de um objeto por si produzido, o ser humano estranha a si próprio – *positivamente* – neste objeto; aquilo a que está frente a frente não é mais natureza pura, mas sim transformada; defronta-se consigo naquilo que de si deriva e que não mais é natureza imediata; estranha-se em sua existência mediada. Não houvesse aí alguma forma de desequilíbrio, de estranhamento, não haveria possibilidade de sua humanização²⁴.

Entretanto, este processo *objetivamente subjetivo* de formação dos seres humanos é imensamente complexo e multifacetado e seus desdobramentos não guardam todos a mesma ordem de relação com o trabalho, sendo uns mais diretos, outros muito mediados.

Isto é, ainda que por vezes mediada de maneiras extremamente complexas, toda e qualquer formação do “*sentido humano* correspondente”, ou da “*essência humana*”, guarda suas relações com o “*momento predominante*” do trabalho²⁵.

E quanto mais mediadas são suas manifestações, tanto mais mediado e complexo é o próprio trabalho, de modo que – da mesma forma que na relação entre produção e consumo – a complexificação do trabalho engendra a complexificação “*das forças essenciais* do ser humano” e do “*sentido humano correspondente*”, ao mesmo tempo em que é por estes engendrada.

No interior deste processo, o “comportamento [humano] para com o objeto é o *acionamento da efetividade humana* (por isso ela é precisamente tão múltiplice (*vielfach*) quanto múltiplices são as *determinações essenciais e atividades humanas*)” (MARX, 2004, p.108).

A existência concreta do ser humano, que é acionada na produção e fruição do objeto, é tão ampla, variada, complexa e multifacetada quanto são amplos, variados,

²⁴ Este sentido nada tem a ver com a relação de defrontação hostil entre produtor e produto que se estabelece sob a alienação do trabalho – este sim um sentido *negativo* – como se verá no próximo capítulo.

²⁵ Markus chega a afirmar que, “segundo Marx, a essência do homem *nada mais é que o trabalho*” (1974, p.61, os grifos são nossos). Esta formulação, ainda que traga a discussão para a centralidade da categoria trabalho no processo de constituição e formação dos seres humanos, parece ser insuficiente, uma vez que exclui da “*essência humana*” diversas outras dimensões que não são diretamente trabalho. Já Souza Junior (2011) e Kosik (2002) atribuem a centralidade da formação dos seres humanos à categoria da práxis. Esta formulação guarda um ponto problemático, pois, mesmo que o processo formativo se *realize* na esfera reprodutiva da práxis, ele *depende*, invariavelmente, da esfera produtiva do trabalho. Desta forma, a formulação marxiana ainda parece ser a mais apropriada para uma adequada apropriação da problemática acerca da essência humana: “a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela *é o conjunto das relações sociais*” (MARX e ENGELS, 2007, p.534, os grifos são nossos) – conjunto este que abrange tanto a dimensão direta do “*momento predominante*” do trabalho quanto as variadas relações e manifestações mediadas que se formam na esfera superestrutural da práxis social.

complexos e multifacetados os processos de trabalho e os sentidos humanos correspondentes, bem como se tornam amplos, variados, complexos e multifacetados os processos formativos por meio dos quais tudo isso é transmitido de geração em geração.

Em outras palavras: “conjunto das relações sociais” (MARX e ENGELS, 2007, p.534) que compõem a *essência* humana é também engendrado, de modos muito variadamente mediados, pelo trabalho.

Isto ocorre porque a forma “*como se tornam seus [objetos] para ele [ser humano], depende da natureza do objeto e da natureza da força essencial que corresponde a ela, pois precisamente a determinidade desta relação forma o modo particular e efetivo da afirmação*” (MARX, 2004, p.110).

Assim,

ao *olho* um objeto se torna diferente do que ao *ouvido*, e o objeto do olho é um outro que o do *ouvido*. A peculiaridade de cada força essencial é precisamente a sua *essência peculiar*, portanto também o modo peculiar da sua objetivação, do seu *ser vivo objetivo-efetivo* (*gegenständliches wirkliches lebendiges Sein*) (MARX, 2004, p.110).

Este processo de subjetivação objetiva e objetivação subjetiva é inerentemente concreto, mesmo em seus aspectos mais íntimos, pois “não só no pensar, portanto, mas com *todos* os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo” (MARX, 2004, p.110).

Deste modo, “as *sensações*, paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim verdadeiramente afirmações *ontológicas* do ser (natureza) (...) elas só se afirmam efetivamente pelo fato de o seu *objeto* ser para elas *sensivelmente*” (MARX, 2004, p.157).

Desta última afirmação se desdobram considerações fundamentais acerca de todo o refinado processo de “confirmação das forças essenciais” do ser humano e de sua (potencialmente infinita) multiplicidade. Tomemo-las.

1) que o modo da sua afirmação não é inteiramente um e o mesmo, mas, ao contrário, que o modo distinto da afirmação forma a peculiaridade (*Eigentümlichkeit*) da sua existência, de sua vida; o modo como o objeto é para elas, é o modo peculiar de sua fruição; 2) aí, onde a afirmação sensível é o suprasumir imediato do objeto na sua forma independente (comer, beber, elaborar o objeto etc.), isto é a afirmação do objeto; 3) na medida em que o homem é humano, portanto também sua sensação etc., é humana, a afirmação do objeto por um outro é, igualmente, sua própria fruição; 4) só mediante a indústria desenvolvida, ou seja, pela mediação da propriedade privada, vem a ser (*wird*) a essência ontológica da paixão humana, tanto na

sua totalidade como na sua humanidade; a ciência do homem é, portanto, propriamente, um produto da autoatividade (*Selbstbetätigung*) prática do homem; 5) o sentido da propriedade privada – livre de seu estranhamento – é a existência dos objetos essenciais para o homem, tanto como objeto da fruição, como da atividade (MARX, 2004, p.157).

Este trecho é longo, denso e exige algumas explicações. Em primeiro lugar a afirmação das “paixões humanas” em um objeto (que pode ser, obviamente, outro ser humano) varia imensamente e esta variação determina a existência e o modo peculiares da fruição humana – e aqui, novamente, a relação dialética entre as esferas da produção e consumo salta ao primeiro plano. Daí provavelmente a afirmação marxiana (anteriormente citada) segundo a qual “a *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui”.

Em segundo lugar, a supressão imediata do objeto em sua forma independente (“comer, beber, elaborar o objeto”, ou consumo e trabalho) é a sua afirmação, ou a afirmação de seu caráter humano e, por isso mesmo, humanizador, e isto porque o ser do objeto é para as sensações humanas sensivelmente.

Em terceiro lugar, o ser humano singular frui humanamente, genericamente e a afirmação de um objeto por outro ser humano dele distinto é, *igualmente*, na sua própria fruição, afirmação e realização humanas, isto é, mesmo que o consumo seja efetivado por outra pessoa, o que aí se afirma é a humanidade genérica, social e individual, dos seres humanos.

Em quarto lugar, o desenvolvimento da indústria – entendida não apenas como a fábrica, mas como a própria potência alcançada pelo trabalho – traz a possibilidade de realização, afirmação e fruição humanas em sua totalidade, em sua humanidade. Somente com o avanço do trabalho é que os seres humanos podem fruir cada vez mais humanamente.

Em quinto lugar, o verdadeiro sentido da propriedade privada, livre de sua forma separada e hostil em relação ao próprio ser humano, é a “propriedade humana, pessoal” (MARX, 2015, p.202)²⁶ dos produtos do trabalho e a partir desta última, a fruição alheia realiza o próprio indivíduo que produziu; e esta realização de si e alheia é a realização do gênero humano. Portanto, a “propriedade pessoal, humana” dos produtos do trabalho é algo

²⁶ Trata-se dos recém publicados *Cadernos de Paris*, obra de 1844, concomitante à redação dos Manuscritos econômico-filosóficos e bem pouco conhecida do público brasileiro – que contava apenas com uma rara edição mexicana (MARX, 1974). Composto pelos cadernos de fichamento das primeiras leituras dos economistas políticos feitas por Marx, este material é de grande importância para a compreensão do adequado peso que possui este período na constituição do sistema marxiano, com especial relevância para sua teoria da formação humana – sobre isso ver Netto (2015) e Sánchez Vásquez (1974).

complexo, radicalmente amplo e deveras distante da noção de propriedade tal como existe atualmente.

Tome-se, por fim, uma passagem longa, mas que expressa com bastante potência os vários aspectos até aqui expostos.

Suponhamos que produzíssemos como seres humanos – cada um de nós haveria se afirmado duplamente na sua produção: a si mesmo e ao outro. 1º) Na minha produção, eu realizaria minha individualidade, a particularidade; experimentaria, trabalhando, o gozo de uma manifestação individual da minha vida e, contemplando o objeto, a alegria individual de reconhecer a minha personalidade como um poder real, concretamente sensível e indubitável. 2º) No teu gozo ou na tua utilização do meu produto, eu desfrutaria da alegria espiritual imediata, através do meu trabalho, de satisfazer uma necessidade humana, de realizar a essência humana e oferecer à necessidade de outro seu objeto. 3º) Eu teria a consciência de servir como mediador entre você e o gênero humano, de ser reconhecido por ti como um complemento do teu próprio ser e como uma parte necessária de ti mesmo, de ser aceito em teu espírito e em teu amor. 4º) Eu teria, em minhas manifestações individuais, a alegria de criar a manifestação da tua vida, ou seja, de realizar e afirmar, na minha atividade individual, a minha verdadeira essência humana, a minha sociabilidade humana [*Gemeinwesen*] (MARX, 2015, p.221-2).

Todo este imenso e complexo processo de *formação* dos seres humanos se dá, ainda que por vezes de formas extremamente mediadas, a partir do trabalho, porém *apenas* quando este é “livre manifestação de vida, um gozo de vida” (MARX, 2015, p.222), ou seja, aquele no interior do qual “nossas produções seriam como que tantos espelhos que irradiariam nossa essência entre nós” (MARX, 2015, p.222).

Em outra bela síntese, Marx aponta que

o intercâmbio, tanto da atividade humana no interior da produção quanto dos produtos humanos, identifica-se à atividade e ao gozo genéricos, cuja realidade consciente e verdadeira é a atividade social e o gozo social. Sendo a essência humana a verdadeira comunidade dos homens, estes produzem afirmando a sua essência, a comunidade humana, o ser social – que não é uma potência geral, abstrata diante do indivíduo, mas o ser de cada indivíduo, a sua própria atividade, o seu próprio gozo, a sua própria riqueza (MARX, 2015, p.208).

A partir de todo este processo até aqui exposto, em todas as suas relações internas e desdobramentos – objetivos e subjetivos – tem-se que o trabalho é, portanto, o elemento fulcral, o cerne, o âmago da teoria marxiana na formação *humana* dos seres humanos²⁷.

Isto porque, por um lado, tem-se que a produção é reprodutiva e, por outro, que a reprodução é produtiva, ou seja, a esfera da produção cria não apenas as condições, mas também as formas de reprodução e a esfera da reprodução reincidente sobre a produção determinando suas formas de organização e sua realização.

A esfera da produção carrega em si uma dimensão necessária e profundamente formativa, ao passo que toda formação, por sua vez, engendra as condições e possibilidades da produção. Este processo guarda, de maneiras muito mediadas, relação com as noções de “produção consumptiva” e “consumo produtivo” anteriormente abordadas.

Aliado a isto está o fato de que o próprio trabalho é não apenas produção imediata, mas produção mediada da existência, o que implica que um determinado modo de produzir as condições de vida não se refere exclusiva e imediatamente ao trabalho, mas a um modo de produzir a vida social como um todo.

Mas há, ainda no que se refere ao trabalho, alguns outros aspectos que precisam ser discutidos.

1.4 Trabalho, desenvolvimento social e relações de propriedade

De um lado, o trabalho constitui uma relação de mediação entre ser humano e natureza, no interior da qual o indivíduo, por meio de sua ação transformadora, gera objetos úteis à satisfação de necessidades humanas – “toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo” (MARX, 2011c, p.43).

Mas de outro lado, o trabalho constitui algo mais amplo do que ação transformadora isolada: o *processo de trabalho*. Do *processo de trabalho* fazem parte, *imediatamente*, “em primeiro lugar, a atividade orientada a um fim, ou o trabalho

²⁷ Sobre isso, Saviani e Duarte afirmam que “não há outra maneira de o indivíduo humano formar-se e desenvolver-se como ser genérico senão pela dialética entre a apropriação da atividade humana objetivada no mundo da cultura (aqui entendida como tudo aquilo que o ser humano produz em termos materiais e não materiais) e a objetivação da individualidade por meio da atividade vital, isto é, do trabalho” (2012, p.22).

propriamente dito; em segundo lugar, seu objeto e, em terceiro, seus meios” (MARX, 2013, p.256).

Retomando aqui que a “atividade orientada a um fim, ou o trabalho propriamente dito” é aquela relação de mediação entre o ser humano e a natureza visando criar coisas úteis; “objeto” de trabalho é a natureza circundante na qual o trabalho se aplica; e “meios de trabalho” são aquelas propriedades (químicas, físicas, mecânicas etc.) da natureza e de suas partes que o trabalhador faz atuar umas sobre as outras no processo de trabalho.

Todavia, cabe aqui enfatizar que também do processo de trabalho fazem parte, *mediadamente*, em primeiro lugar, a necessidade, como fim que impele à própria atividade e, em segundo, a fruição dos objetos, que coincide com satisfação da necessidade.

Com elementos constitutivos tanto de ordem mais imediata quanto de ordem mais mediada, portanto, como algo bastante amplo e complexo, pode-se falar numa *noção ampliada de processo de trabalho*.

Isto parece fazer sentido na medida em que, em primeiro lugar, é exatamente a necessidade que põe o próprio processo de trabalho em movimento – como fim que orienta “a atividade orientada a um fim” – e, em segundo lugar, porque o momento da fruição consiste na satisfação da necessidade, o que significa que é na fruição que se realiza o próprio processo de trabalho²⁸.

Deste modo, esta *noção ampliada do processo de trabalho* é composta pela articulação entre *necessidade*, *trabalho* e *fruição*. Desnecessário dizer que há uma relação dialética – portanto de mútua determinação e interdependência – entre as partes constitutivas desta noção ampliada: a *necessidade* impulsiona o *trabalho*, cujos produtos, na *fruição*, ao servirem para a satisfação da necessidade, efetivam o próprio *trabalho*.

A questão fundamental é, portanto, a esfera da *mediação*. A partir do fato de que a própria noção ampliada de processo de trabalho só existe efetivamente em movimento – necessidade impelindo ao trabalho, que gera objetos que, na fruição, satisfarão as necessidades –, apenas no interior das *mediações* entre as partes constitutivas é que se pode apreender o caráter inerentemente dinâmico do processo de produção e reprodução da vida social dos seres humanos, para o qual esta noção ampliada funciona como *base*²⁹.

²⁸ A noção de fruição deve ser tomada não apenas individual, mas, sobretudo, socialmente, isto é, no acúmulo de processos de trabalho anteriores, inclusive dos processos de trabalho que “fracassam” na geração do objeto imediatamente necessário à satisfação da necessidade, mas que, ainda assim, cumprem importante papel no processo de reprodução social da humanidade.

²⁹ Esta noção de base guarda íntima relação com o “momento predominante”, anteriormente discutido.

Com a complexificação do trabalho – do ser humano e de sua vida social – complexificam-se também tanto as necessidades humanas quanto os objetos necessários à satisfação destas novas necessidades e os processos de trabalho que os criarão.

Este processo de complexificação, à medida que requer objetos cada vez mais variadamente específicos, suscita formas cada vez mais variadas de transformação específica da natureza. Este movimento engendra, naturalmente (ou seja, social e historicamente), uma diferenciação crescente das formas específicas de transformação da natureza, isto é, trabalhos cada vez mais diversificados.

A este processo de diferenciação pode-se, com cautela, chamar de *divisão do trabalho* – “num sentido, *divisão do trabalho* é apenas *trabalho coexistente*, isto é, a coexistência de diferentes modos de trabalho, a qual se configura nas *diferentes espécies* de produto” (MARX, 1985, p.1317).

É importante deixar claro que se trata aqui de divisão do trabalho *apenas* no sentido de que lavrar a terra é diferente de forjar o aço e ambos são distintos da caça, da pesca, do pastoreio, e *não* no sentido da forma histórica específica *alienada* no interior da qual cada ser humano “passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida” (MARX e ENGELS, 2007, p.37-8).

Profundamente articulado a este processo, isto é, impulsionando-o e sendo por ele impulsionado, estão o avanço das forças produtivas e o aumento populacional. Conforme avançam as forças produtivas do trabalho, aumenta também sua produtividade, o que torna possível um aumento do número de indivíduos.

Além disso, a reprodução dos seres humanos na procriação é um aspecto absolutamente fundamental da esfera da reprodução social; a humanidade (*mediadamente*) advinda da esfera do trabalho, de seus avanços e desdobramentos não pode ser passada adiante se não há outra geração a quem tal herança possa ser transmitida³⁰.

Desta forma, então, exatamente a partir da

produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população (...) *desenvolve-se a divisão do trabalho*, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força

³⁰ Uma “condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar” (MARX e ENGELS, 2007, p.33).

corporal), necessidades, casualidades etc. etc., desenvolve-se por si própria ou “naturalmente” (MARX e ENGELS, 2007, p.35).

Isto aponta para o fato de que o aumento populacional possibilitado pelo avanço das forças produtivas, por um lado, acaba por liberar mais “braços e pernas, cabeça e mãos” (MARX, 2013, p.255) para a variedade crescente de diferentes trabalhos, mas passa, por outro lado, a requerer uma produção regularmente crescente, o que, por sua vez, volta a incidir sobre a necessidade de novos avanços nas forças produtivas e, também, de maneira mediada, de novas formas de divisão do trabalho.

Assim, a *divisão do trabalho* – “cujo grau depende sempre do desenvolvimento da força produtiva” (MARX e ENGELS, 2007, p.78) – constitui um elemento inerente fundamental para o próprio desenvolvimento histórico dos seres humanos.

Em virtude disso, quanto mais se complexificam o trabalho e sua “divisão”, tanto mais improvável se torna que um único ser humano domine a totalidade das formas específicas de trabalho existentes (para não dizer das ainda por surgir).

Aliado a isto, a divisão do trabalho se desenvolve de modo inseparável das condições concretas (materiais e espirituais) de realização do trabalho. A mineração desenvolve-se em regiões dotadas de minério a ser extraído (e ainda áreas com formações geológicas distintas exigirão formas de extração igualmente distintas); o cultivo da terra, na agricultura, é bastante diverso em terras alagadas e áridas, em terrenos planos ou montanhosos, feito com auxílio de implementos mais complexos ou simples, movidos a tração animal ou automotiva, ou apenas com o uso das mãos.

Diferenças, portanto, de ordem geológico-climáticas engendram produções específicas, que por sua vez incidem tanto sobre as formas de cultivo, criação, colheita, pesca etc., quanto sobre as formas de preparo, consumo etc.³¹.

E há ainda aquelas diferenças de ordem corporal existentes entre os seres humanos, isto é, aquelas diferenças físicas, como por exemplo idade ou sexo – crianças, jovens, pessoas adultas e idosas possuem condições e possibilidades físicas distintas; homens são diferentes de mulheres. Tais diferenças de natureza *biológico-natural*, entretanto, de *maneira nenhuma* servem de justificativa para subordinações ou subjugações de ordem *histórico-social* (por exemplo, o patriarcado, o racismo etc.).

³¹ Isso aponta para a importante relação com a própria base material natural, na e a partir da qual as próprias formas específicas de trabalho se realizam, bem como a partir da qual desenvolvimentos e constructos de ordem cultural bastante complexos se podem erigir.

No interior desta ordem ampla da divisão do trabalho, processos de trabalho distintos geram objetos distintos. A aparente obviedade desta asserção não deve encobrir o importante fato de que ao indivíduo isolado torna-se, em virtude mesmo do desenvolvimento histórico do trabalho, praticamente impossível dominar a totalidade dos processos de trabalho específicos.

Conjuntamente a isso, o desenvolvimento social tanto aprofunda e complexifica cada uma destas formas específicas de trabalho quanto aprofunda e complexifica a relação entre as formas, criando uma totalidade cada vez mais dinâmica e intrincada de *trabalho social*³².

Se há, de um lado, uma articulação dos processos de trabalho ao longo da história – e é essa articulação que cria efetivamente a história humana e que é transmitida de geração em geração, dando continuidade aos seres humanos e sua genericidade –, há, de outro, mais relacionado à divisão do trabalho recém descrita, a forma de trabalho na qual vários seres humanos tomam parte conjuntamente.

Esta “forma de trabalho dentro da qual muitos indivíduos trabalham de modo planejado uns ao lado dos outros e em conjunto, no mesmo processo de produção ou em processos de produção diferentes porém conexos chama-se *cooperação*” (Marx, 2013, p.400, grifo nosso). Vale lembrar, este “modo de cooperação (...) é, ele próprio, uma ‘força produtiva’” (MARX e ENGELS, 2007, p.34).

Isto implica que ao constituir uma manifestação específica desdobrada da relação com outros seres humanos como uma necessidade derivada do próprio trabalho, “o poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos” (MARX e ENGELS, 2007, p.38), é capaz de uma grande elevação da produtividade do trabalho. E isto a partir do fato de que

a simples massa dos que trabalham em conjunto permite distribuir as diferentes operações entre diferentes braços e, desse modo, executá-las simultaneamente, encurtando, assim, o tempo de trabalho necessário para a fabricação do produto total (MARX, 2013, p.402-3).

Há, entretanto, o aspecto fundamental de que a cooperação pode elevar a própria capacidade total do trabalho a um nível muito superior à mera somatória de indivíduos singulares trabalhando juntos, pois “não se trata somente do aumento da força produtiva

³² Este aspecto guarda íntima relação com o desenvolvimento da história humana abordado anteriormente.

individual por meio da cooperação, mas da criação de uma força produtiva que tem de ser, por si mesma, uma força de massas” (MARX, 2013, p.401).

O trabalho cooperado pode, portanto, aumentar a produtividade do trabalho, tanto absoluta quanto relativamente, de modo que

a soma total das forças mecânicas exercidas por trabalhadores isolados difere da força social gerada quando muitas mãos atuam simultaneamente na mesma operação indivisa (...). Nesses casos, o efeito do trabalho combinado ou não poderia em absoluto ser produzido pelo trabalho isolado, ou o poderia apenas em um período de tempo muito mais longo, ou em escala muito reduzida (MARX, 2013, p.400-1).

Todos estes aspectos relacionados culminam em um ponto de crucial importância para a discussão acerca da teoria marxiana da formação humana. Em meio a todo o complexo desenvolvimento do trabalho, com sua divisão em uma imensidão de transformações específicas da natureza (necessárias para a satisfação da imensidão de necessidades também tornadas específicas), gera-se aquilo que se chama de *riqueza social*: uma imensidão de produtos do trabalho, materiais e não-materiais, do alimento à arte, que satisfazem necessidades “do estômago ou da fantasia”, valores-de-uso, na terminologia clássica, que tornarão possível aos seres humanos dar continuidade à sua história ao criar condições para a reprodução de sua vida social; numa palavra: *engendrar* sua humanidade e passá-la adiante, transmiti-la.

Esta riqueza social é exatamente aquilo que mantém viva a massa de seres humanos; logo, quanto maior ela é, mais *pode* garantir também uma vida cada vez mais humana dos seres humanos. Isto é, quão mais esta riqueza aumenta em extensão e complexidade, mais *cria condições* (e apenas isso) para que toda a esfera da práxis social dos seres humanos se movimente cada vez mais livremente.

Aqui saltam ao primeiro plano duas questões fundamentais. A primeira diz respeito à potencia alcançada pelo desenvolvimento das forças produtivas e sua capacidade de produzir um excedente de produtos, na medida em que “a existência de *trabalho excedente* [pensando aqui ser este aquele que gera o *excedente de produtos*] supõe certo desenvolvimento da produtividade do trabalho” (MARX, 1983g, p.838).

Segundo Marx,

no começo [do trabalho], as necessidades eram simples e rudimentares, era portanto pequeno o produto mínimo necessário para manter os próprios produtores. E assim era também o produto excedente. Ademais, também era

muito pequeno, nessas condições, o número dos que viviam do produto excedente [pensando aqui apenas em pessoas inaptas, temporária ou permanentemente para o trabalho], de modo que este reunia pequenas quantidades de produto excedente geradas por número relativamente grande de produtores (MARX, 1985, p.1489).

Inversamente, se a potência do trabalho alcançou apenas o nível de desenvolvimento mínimo capaz de suprir somente as necessidades primárias do ser humano, isto significa tanto que a totalidade de seus membros precisa trabalhar *ininterruptamente apenas* para assegurar uma sobrevivência rudimentar quanto que *qualquer* perturbação na produção (doença, intempéries etc.) os afetará direta e imediatamente.

Por conseguinte, esta produção de um excedente de produtos, ainda que mínimo, é condição absolutamente fundamental para o desenvolvimento *humano* dos seres humanos.

Em segundo lugar, o desenvolvimento histórico dos seres humanos (ainda aqui tomado de maneira abstrata), que coincide com a história do desenvolvimento do trabalho – o movimento inerentemente articulado da complexificação das necessidades e dos objetos de sua fruição, dos avanços das forças produtivas, do aumento populacional, da divisão do trabalho e cooperação –, tende a gerar uma riqueza social expressa, como fundamento, num corpo de excedente de produtos crescente e cada vez mais complexo.

Esta riqueza social expressa no corpo de excedente de produtos é necessária não apenas para garantir a plena sobrevivência da totalidade dos seres humanos (inclusos aqueles que não podem participar imediata e diretamente do trabalho produtivo), mas também de modo a lhes possibilitar, mais do que a mera “sobrevivência”, uma vida cada vez mais livre e *humana*.

Esta forma *humana* de vida tem por pressuposto que o avanço das forças produtivas tenha já sido capaz de, ao garantir a satisfação das necessidades com cada vez menos esforço, criar uma quantia de tempo de não-trabalho, ou tempo disponível para os seres humanos, isto é, um “tempo que não é absorvido por trabalho imediato produtivo, mas [que passa a ser usado] para fruir, para lazer, de modo que permite atividade e desenvolvimento” (MARX, 1985, p.1305).

Desta maneira, é exatamente o avanço das forças produtivas que torna possível “a *criação de muito tempo disponível* para além do tempo necessário de trabalho, para a sociedade como um todo e para cada membro dela (...) [o que engendra o] espaço para o desenvolvimento das forças produtivas plenas do indivíduo singular, logo também da sociedade” (MARX, 2011c, p.590).

Mas deve estar claro que este tempo dedicado à fruição e ao desenvolvimento humano não significa, de modo algum, a liberdade em relação ao trabalho, ou a libertação da necessidade de metabolismo social com a natureza, mas significa exatamente a afirmação de tal necessidade, em sua plenitude e determinação mais fundamental: a de trabalho como “necessidade (*Notwendigkeit*) interior, como *falta* (*Not*)” (MARX, 2004, p.112-3), como “primeira necessidade vital” (MARX, 2012, p.31) do ser humano.

Porém, a existência de um tempo disponível (como tempo liberado do trabalho para a fruição) só se efetiva como *possibilidade* no interior de uma relação humana, *livre*, tanto com a necessidade, com a própria natureza e com o trabalho quanto com o objeto e a fruição, somente à luz do *acesso* humano aos produtos do trabalho.

A questão fundamental que se coloca, então, é aquela concernente às *formas* de acesso humano ao produto excedente, ou como a riqueza social é distribuída entre os seres humanos.

No interior desta discussão, de um lado, o acesso aos produtos do trabalho é determinado pela esfera da distribuição, pois é ela que “determina a proporção (o *quantum*) dos produtos que cabe aos indivíduos” (MARX, 2011c, p.44).

Por outro lado, ao mesmo tempo em que se complexifica socialmente a estrutura social na qual vivem os seres humanos, se inaugura e complexifica também a esfera da troca *humana* dos produtos do trabalho – entendida como a esfera que “determina os produtos nos quais o indivíduo reclama para si a cota que lhe atribui a distribuição” (MARX, 2011c, p.44).

No interior deste amplo processo social, “a produção é a universalidade, a distribuição e a troca, a particularidade, e o consumo, a singularidade *na qual o todo se unifica*” (MARX, 2011c, p.44, os grifos são nossos).

Exatamente em virtude disso, no interior de uma produção *social*, “a relação do produtor com o produto, tão logo este esteja acabado, é uma relação *exterior*, e o retorno do objeto ao sujeito *depende de suas relações com os outros indivíduos*” (MARX, 2011c, p.44, os grifos são nossos).

Logo, relações de propriedade, em seu sentido amplo – isto é, não sob forma determinada, mas enquanto relação que medeia a distribuição, a troca, o acesso e o consumo – fazem parte de todo o processo mediadamente social do trabalho.

Isto parece indicar, de um lado, que as formas específicas do acesso aos produtos do trabalho guardam íntima relação tanto com as formas sociais concretas da própria produção quanto com as formas de apropriação; “na distribuição, a sociedade assume a

mediação entre produção e consumo” (MARX, 2011c, p.44). E daqui deduz-se que “a propriedade (apropriação) é uma condição da produção” (MARX, 2011c, p.43).

Mas isto indica também, por outro lado, que estas relações de propriedade derivam dialeticamente da esfera da produção mas que a ela retornam de maneiras mediadamente preponderantes.

Desta maneira, no desenvolvimento social dos seres humanos, a própria relação de metabolismo social entre ser humano e natureza acaba por ser mediada por relações de propriedade, o que indica, para além da relação mais imediata do “*trabalho dos homens sobre a natureza* (...), [institui-se] o *trabalho dos homens sobre os homens*”³³ (MARX e ENGELS, 2007, p.39).

A partir de tudo isso, coloca-se a questão de que o ser humano

só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto *humano* ou homem objetivo. Isto só é possível na medida em que ele vem a ser objeto *social* para ele, em que ele próprio se torna ser social (*gesellschaftliches Wesen*), assim como a sociedade se torna ser (*Wesen*) para ele neste objeto (MARX, 2004, p.109).

A perda “em seu objeto” implica que o ser humano não mais está a se relacionar com o produto do seu trabalho como com um “objeto *humano* ou homem objetivo” e, deste modo, com seu processo de humanização fundamentalmente afetado, a formação humana dos seres humanos sofre impactos profundos. Vejamos isso mais de perto no segundo capítulo.

³³ Neste ponto o manuscrito se interrompe. Lukács vai abordar esta mesma problemática sob a terminologia específica das posições teleológicas primárias – “nesse sentido originário e mais restrito, o trabalho é um processo entre atividade humana e natureza: seus atos estão orientados para a transformação de objetos naturais em valores de uso” (LUKÁCS, 2013, p.83) – e das posições teleológicas secundárias – “nas formas ulteriores e mais desenvolvidas da práxis social, destaca-se em primeiro plano a ação sobre outros homens, cujo objetivo é, em última instância – mas somente em última instância –, uma mediação para a produção de valores de uso” (LUKÁCS, 2013, p.83), enfatizando, por fim, que tais “atos teleológicos (...) visam provocar em outros homens a vontade de realizar certos pores teleológicos” (LUKÁCS, 2013, p.163). Mészáros também desenvolve esta temática, só que sob a terminologia dos sentidos da liberdade humana alcançados em relação direta com as relações de propriedade – “o grau de liberdade com relação à necessidade natural alcançado por uma determinada fase da evolução humana (...) [e] como a margem de liberdade obtida (...) em relação à necessidade natural (...) é distribuída entre os vários grupos reunidos nas relações de propriedade existentes” (MÉSZÁROS, 2006a, p.141).

CAPÍTULO 2

A alienação do trabalho

*hay un piso de arriba en esta casa, con otras gentes.
hay un piso de arriba donde vive gente
que no sospecha su piso de abajo*

Manual de instrucciones
Cortázar

A sobrevivência humana do ser humano apenas se efetiva por intermédio do trabalho. A transformação da natureza é, portanto, pré-requisito absoluto da existência *humana*, na medida em que sua continuidade depende invariavelmente daqueles objetos por ele conscientemente produzidos.

A partir do processo de trabalho, então, o ser humano vê-se frente a si próprio na forma de um objeto e daí derivam todas as complexas mediações já abordadas no capítulo anterior.

Entretanto, o ser humano “só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto *humano* ou homem objetivo” (MARX, 2004, p.109). Isto implica que todo processo de formação humana dos seres humanos depende, para sua efetivação, das maneiras como se articulam, organizam e efetivam *tanto* os processos de trabalho na realidade concretamente existente, *como* as formas sociais de regulação do acesso aos produtos do trabalho e as subsequentes possibilidades de sua fruição.

A “perda” de si no objeto é apenas possível quando alguma ordem de relação social se *interpõe* entre o produtor e o “objeto *humano* ou ser humano objetivo”, engendrando efetivamente uma espécie de *separação* entre ser humano e o produto de seu trabalho.

Esta *separação* acaba por interferir em todo o processo de humanização dos seres humanos, possuindo, portanto, uma enormidade bastante complexa de implicações e desdobramentos que precisam ser cuidadosamente abordados, sobretudo em virtude de seu caráter intrinsecamente dinâmico e prático. Vejamos mais de perto este processo.

2.1 A separação do metabolismo social com a natureza

Já foi afirmado que, “tal como nos primeiros dias de sua aparição sobre o palco da Terra, o homem tem de consumir a cada dia, tanto antes como no decorrer de seu ato de produção” (MARX, 2013, p. 243). Isto implica que, onde quer que haja ser *humano*, tem de haver trabalho, ou, segundo a clássica passagem, “o trabalho é (..) uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural¹ de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (MARX, 2013, p.120).

Entretanto, tal premência estruturante não traz consigo nenhuma determinação acerca de suas formas fenomênicas de ocorrência; a “eterna necessidade natural de mediação” de modo algum define a *forma* de realização da “mediação do metabolismo entre ser humano e natureza”.

Desta forma, os modos historicamente determinados de realização do trabalho não derivam da própria necessidade (ontológica, humana) de trabalhar, mas derivam, sim, de um processo histórico *efetivo*, isto é, de formas e relações *concretas* a partir e no interior das quais os seres humanos produzem e reproduzem sua vida social.

E isto porque até mesmo

as próprias categorias mais abstratas [trabalho, por exemplo], apesar de sua validade para todas as épocas – justamente por causa de sua abstração – na determinidade dessa própria abstração, *são igualmente produtos de relações históricas, e têm sua plena validade só para essas relações e no interior delas* (MARX, 2011c, p.58, os grifos são nossos).

Este é um aspecto de fundamental importância no interior do método marxiano, uma vez que Marx opera com dois planos distintos e indissociáveis de análise: o plano estrutural, horizontal, diacrônico, ou da essência e o plano fenomênico, vertical, sincrônico, ou da aparência – ou ainda, respectivamente, o plano das *determinações* e o plano das *determinidades*.

Isto indica que estas “categorias mais abstratas”, se “correspondem mais ou menos a todas as formas de sociedade” (MARX, 2011c, p.61), o fazem *apenas* em um sentido

¹ Entendemos que “eterna necessidade natural” – ou “perpétua condição natural” (MARX, 2013, p.261) – se refere ao fato de que, para que o ser *humano* possa existir, é necessário que se efetive a transformação humana da natureza operada pelo trabalho. Isto aponta para o fato de que esta necessidade (ou condição) *natural* é inerentemente *social* e é eterna (ou perpétua) enquanto existirem os seres humanos.

histórico efetivo; o que implica que seu caráter *abstrato* é dado exatamente por sua reincidência histórica *concreta*.

O trabalho, como “primeira necessidade vital” (MARX, 2012, p.31) do ser humano, mostra-se, então, como uma categoria analítica *transversal* na medida em que perpassa *horizontalmente* a história humana como um todo. Isto é, a transversalidade da categoria *trabalho* deve-se *exatamente à sua historicidade*, à sua manifestação, ainda que sob formas históricas específicas, desde o surgimento (recorde-se do “ato de gênese que se suprassume”) até os dias atuais e enquanto o ser humano existir.

É, por conseguinte, exatamente tal reiterada ocorrência *concreta* ao longo da história que confere ao trabalho seu caráter de *categoria abstrata*, ou, noutras palavras, sua *trans-historicidade* – enfatizando que *trans-historicidade* é a característica daquilo que aparece concretamente *ao longo da história*, que perpassa diversas formações históricas consecutivas, portanto, uma característica de maneira nenhuma *a-histórica*, ou *supra-histórica*, mas sim inerentemente *histórica*.

Talvez por isso Marx afirme, com a dose da ironia que, como arma de guerra, lhe era peculiar, que “a natureza não produz possuidores de dinheiro e de mercadorias, de um lado, e simples possuidores de suas próprias forças de trabalho, de outro” (MARX, 2013, p.244), enfatizando em seguida que

essa não é uma relação histórico-natural [*naturgeschichtliches*], tampouco uma relação social comum a todos os períodos históricos, mas é claramente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da destruição de toda uma série de formas anteriores de produção social (MARX, 2013, p.244).

Deste modo, a “relação social” no interior da qual se efetiva a *separação* entre o ser humano e o produto do seu trabalho constitui o “resultado de um desenvolvimento histórico anterior”, isto é, constitui um processo *social*.

Isto significa que, se “o primeiro pressuposto de toda a *história humana* é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos” (MARX e ENGELS, 2007, p.87, os grifos são nossos) – e apenas depois de tudo o que foi discutido até aqui é que se pode tomar isso como *pressuposto* –, os modos determinados por meio dos quais a história humana é constituída dependem, invariável e efetivamente, das formas concretas pelas quais os seres humanos criam e asseguram as condições materiais e espirituais de produção e reprodução de suas vidas sociais.

Assim, se, conforme afirma Marx, “parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo” (MARX, 2011c, p.54), ao se partir dos “indivíduos reais, [em] sua ação e suas condições materiais de vida” (MARX e ENGELS, 2007, p.88-9), chega-se à constatação prática, imediatamente sensível na realidade, de que ao final do processo de trabalho, o produto objetivado não pertence ao seu produtor – o ser humano só pode efetivamente “se perder em seu objeto” se este não lhe pertence humanamente.

Esta noção de pertencimento precisa ser tomada com bastante cuidado pois, para Marx, não se trata apenas de posse imediata, particular, mas sim da “propriedade humana, pessoal” (MARX, 2015, p.202) dos produtos do trabalho; um pertencimento que, ainda que seja também individual, é, antes, humano-social².

De um lado, ou sob uma perspectiva determinada, “um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*” (MARX, 2004, p.108), o que implica que o ser humano “só produz para ter. A finalidade da produção é a posse. E (...) o homem só produz para possuir para-si mesmo” (MARX, 2015, p.216).

E de outro lado, os produtos da produção social são propriedade *humana*, de todos os seres humanos – o que não exclui, é bom que se enfatize, “a propriedade pessoal” dos produtos.

Para o ser humano, em virtude de sua especificidade *humana*, com toda a ordem distinta de necessidades que tal especificidade traz consigo, mantém-se a premência da transformação/humanização da natureza exterior a fim de gerar os objetos a partir dos quais tais necessidades humanas poderão ser satisfeitas; mantêm-se, portanto, de maneira dialética e inerentemente articulada, *necessidade humana, trabalho, produto do trabalho e fruição*.

Entretanto, a *separação* entre resultado do trabalho e ser humano, entre produto e produtor faz com que aquela necessidade, que, em primeiro lugar, impulsionou, moveu o próprio processo de transformação da natureza não possa ser imediatamente satisfeita pelo objeto produzido.

A este processo de separação entre ser humano e produto do seu trabalho, que é intrinsecamente mediado pela ordem de relações que se estabelece *entre os seres humanos* – “o *trabalho dos homens sobre os homens*” (MARX e ENGELS, 2007, p.39) – dá-se o nome de *alienação do trabalho*.

² Portanto, algo de modo algum restrito aos limites tacanhos do pertencimento mediado pela compra e venda.

A *alienação do trabalho* empece a necessidade humana que impele ao trabalho de ser imediatamente satisfeita por meio do objeto criado e, com isso, impinge uma profunda fratura ao processo de formação dos seres humanos.

2.2 Pequeno excurso teórico acerca da categoria alienação

O processo de trabalho redunda num objeto³ e tal objeto constitui tanto o fim *imediato* do ato de transformação da natureza circundante, posto na objetivação da vontade e da ação do ser humano que trabalha, quanto o fim *mediado* do processo, uma vez que a objetivação do trabalho se realiza ao satisfazer a necessidade que impeliu à sua produção.

No processo de trabalho o ser humano, ao *objetivar* sua humanidade, *exterioriza-se em algo distinto de si* – e destas exteriorizações vive a totalidade dos seres humanos. Ocorre que, no interior do processo de reprodução social, ao passo que “o retorno do objeto ao sujeito *depende* de suas *relações* com os *outros indivíduos*” (MARX, 2011c, p.44, os grifos são nossos), a objetivação do trabalho pode – e de fato o faz – separar-se do ser humano que a realizou.

Uma das grandes dificuldades na apreensão deste processo reside no fato de que tanto a noção da *objetivação* quanto a de *separação* aparecem sob a categoria da *exteriorização* (*Entäusserung*) – ou formas derivadas, como exterior, externação, exterioridade etc.

Isto pode ser apreendido quando Marx afirma que, sob a alienação do trabalho, a “a externação de vida [do ser humano] é sua exteriorização de vida, sua efetivação a negação da efetivação (*Entwirklichung*)” (MARX, 2004, p.108)⁴.

³ Novamente, para o que se discute aqui, o caráter material ou não-material deste objeto é de importância secundária.

⁴ Na tradução mais recente publicada no Brasil (a partir da edição portuguesa traduzida por Maria Antónia Pacheco que, até onde pudemos cotejar, se aproxima da tradução que nos serve de base), este mesmo trecho aparece da seguinte maneira: “sua expressão de vida (*Lebensäussserung*) é a sua exteriorização de vida (*Lebensentäussserung*)” (MARX, 2015, p.349). Nas demais traduções a que tivemos acesso, ainda que a noção de *Lebensäussserung* varie, *Lebensentäussserung* é vertida por *alienação*: “a sua manifestação da vida ser a sua alienação da vida” (MARX, 2003, p.141); “a exteriorização de sua vida é a sua alienação da vida” (MARX, 1978a, p.10); “su exteriorización vital es su enajenación vital” (MARX, 1997, p.147); “su manifestación vital es su enajenación vital” (MARX, 1980b, p.108); “su manifestación de vida es también su enajenación de la vida” (MARX, 1998, p.139); “the manifestation of his life is the alienation of his life” (MARX, 1971i, p.138).

Esta discussão é sutil e possui desdobramentos muito importantes. Pode-se perceber, inicialmente, a relação entre os planos estrutural, horizontal etc. e o histórico, vertical etc., expressa na *determinação* do trabalho e sua efetivação num objeto e na *determinidade* de sua manifestação como a “perda do objeto”.

Mas, na medida em que aponta para o sentido de que a exteriorização (posta aqui como objetivação do trabalho) exterioriza-se (no sentido de separar-se) do ser humano que trabalhou, o trecho citado aponta para o fato de que o produto do trabalho se torna externo em relação ao ser humano que o exteriorizou, o objeto se torna externo em relação ao sujeito, a objetividade exterioriza-se em relação à subjetividade etc.; a “efetivação do trabalho aparece (...) como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador (...), a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*)” (MARX, 2004, p.80)⁵.

É exatamente a partir desta noção de exteriorização como separação entre ser humano e produto do trabalho que se torna possível que o produto se estranhe, se defronte hostilmente com o ser humano que o produziu⁶.

Toda esta discussão indica que há, portanto, três aspectos do complexo da alienação do trabalho: a *objetivação* (da qual vive o ser humano), a *separação* (entre ser humano e objeto) e o *defrontar-se hostil* (do objeto em relação ao produtor) – que podem ser expressos também sob as categorias *objetivação* (resultado do trabalho), *alienação* (o tornar-se exterior do objeto em relação ao ser humano) e *estranhamento* (o defrontar-se hostil do produto em relação ao produtor).

Cabe o destaque de que o próprio *estranhamento* (*Entfremdung*) aparece como *momento* do processo de *alienação* (*Entäusserung*) do trabalho. Uma vez que só pode haver

⁵ Na tradução de Maria Antónia Pacheco, este trecho aparece da seguinte maneira: “a realização do trabalho é a sua objetivação. Esta realização (*Verwirklichung*) do trabalho aparece (...) como *desrealização* (*Entwirklichung*) do trabalhador (...), a apropriação como *alienação* [*Entfremdung*], como *exteriorização* [*Entäusserung*]” (MARX, 2015, p.304-5). E, novamente, nas demais traduções a que tivemos acesso, este trecho aparece da seguinte maneira: “realização do trabalho aparece (...) como *desrealização* do trabalhador (...), a apropriação como *alienação*” (MARX, 2003, p.112); “esta realización del trabajo aparece (...) como *desrealización* del trabajador (...), la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*” (MARX, 1997, p.105-6); “esta realización del trabajo se manifiesta (...) como la *privación de realidad* del obrero (...), la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*” (MARX, 1980b, p.69); “la realización del trabajo aparece (...) como una *invalidación* del trabajador (...) y la apropiación como *enajenación*” (MARX, 1998, p.105); “this realization of labor appears as *loss of realization* for the worker (...); appropriation as *estrangement*, as *alienation*” (MARX, 1971i, p.108).

⁶ Musto, por exemplo, em uma interpretação distinta, afirma que “nos escritos de Marx aparece tanto o termo *Entfremdung* como *Entäusserung*. As duas noções, que em Hegel tinham significados diferentes, foram utilizadas por Marx como sinônimos” (2014a, p.64, em nota de rodapé). Mészáros, por sua vez, afirma que “quando a ênfase recai sobre a ‘externalização’ ou ‘objetivação’, Marx usa o termo *Entäusserung* (ou termos como *Vergegenständlichung*), ao passo que *Entfremdung* é usado quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito” (2006a, p.20, em nota de rodapé).

estranhamento (entendido como relação de confrontação hostil entre o trabalhador e o produto de seu trabalho) se na relação direta e livre entre ser humano e o objeto por ele produzido se interpõe uma relação de alheamento, de separação, de *alienação*, é esta última a categoria fundamental de todo o complexo⁷.

O cerne da problemática da alienação do trabalho parece ser composto pelo fato de que as *objetivações* dos produtos do trabalho, no interior do processo no qual estes produtos *exteriorizam*-se em relação ao ser humano, defrontam-se hostilmente com seu próprio produtor. Ou, para recolocar em categorias, toda *objetivação*, no interior de um processo de *alienação*, se apresenta ao trabalhador como *estranhamento*⁸.

Para além de mera curiosidade filosófica, este ordenamento categorial da problemática da alienação permite a compreensão de algumas proposituras marxianas bastante sutis e importantes.

Tome-se o exemplo de que a alienação do trabalho “produz (...) [o ser humano] precisamente como um ser *desumanizado* (*entmenshtes Wesen*) tanto *espiritual* quanto corporalmente – imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas” (MARX, 2004, p.92-3).

É fato que o ser humano é separado do produto do trabalho e que tal ordem de separação sujeita tanto aqueles que efetivamente produzem, quanto os que deste trabalho se apropriam. Entretanto, tal ordem de separação é deveras distinta para estas duas classes de seres humanos.

Se de ambos – “trabalhadores e capitalistas” – o objeto (que permite a satisfação da necessidade) está alienado, a propriedade privada dos meios de produção e o poder aquisitivo mediado pelo dinheiro garante aos últimos uma ordem de apropriação dos produtos do trabalho que de modo algum está assegurada aos primeiros.

Um paralelo metafórico pode auxiliar a compreensão deste ponto.

⁷ Lukács variou sua interpretação acerca das categorias *Entäusserung* e *Entfremdung* bem como a relação entre elas. Sobre isto ver Lukács (2007, 2010, 2013) e Costa (2012).

⁸ Ranieri possui interpretação distinta, afirmando que “para Marx o objeto que é produto dessa atividade (o trabalho) é extensão objetiva de sua existência subjetiva, ou seja, é exterioração (*Entäusserung*) da capacidade para a consecução dessa mesma atividade” (2001, p.30), enfatizando em seguida que, “sob o capital, a apropriação histórica é, como nunca antes havia sido possível, a do trabalho exteriorizado (*entäussert Arbeit*) *concêntrico* ao estranhamento (*Entfremdung*)” (2001, p.36, o grifo é nosso). Noutro trabalho afirma que “alienação tem o significado de algo ineliminável do homem, uma exteriorização que o produz e forma no interior de sua socialidade, [enquanto que] estranhamento é a designação para as insuficiências da realização do gênero humano decorrentes das formas históricas de apropriação do trabalho” (2014, p.109).

Na *dialética da dominação e servidão*, Hegel constrói a imagem de dois seres humanos que se enfrentam em luta de morte por reconhecimento, ante a qual um deles recua, sendo feito, portanto, escravo e o outro, o “vencedor”, seu senhor.

Nesta relação, o senhor “se relaciona *mediatamente por meio do escravo com a coisa*; (...) o escravo somente a trabalha” (HEGEL, 2008, p.148), o que significa que o senhor, embora nada produza de tudo frui, ao passo que o escravo tudo produz, e seu consumo é obstaculizado⁹.

Mas, afirma Hegel, “a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, (...) *no trabalho* se transfere para fora de si no elemento do permanecer” (HEGEL, 2008, p.150, os grifos são nossos). Ou seja, a consciência do ser humano não apenas se engendra no *trabalho*, mas se efetiva concretamente no objeto (o “elemento do permanecer”).

Isto implica que a simples fruição do objeto, desvinculada de sua produção, engendra, para se ater à metáfora hegeliana, um “reconhecimento unilateral e desigual” (HEGEL, 2008, p.150).

O consumo, por parte dos não-produtores, do objeto por eles não-produzido, ainda que satisfaça necessidades concretas, jamais se poderá realizar como *fruição* humana – livre e humanizadora –, justamente porque não efetiva a humanidade engendrada no processo de trabalho. A fruição e a humanização dos não-produtores, dos *capitalistas* é unilateral e fragmentada, é não-plena.

Muito diferente é a relação dos que efetivamente produzem com os objetos por eles produzidos. Seu consumo não apenas tampouco é fruição humana, já que igualmente não se relacionam de modo direto com o produto de seu trabalho, mas constantemente nem sequer chega a ser mero consumo.

Deste modo, sob o sistema social dentro do qual impera a alienação do trabalho, isto é, sob o sistema do capital, “a classe possuinte e a classe do proletariado representam *a mesma autoalienação humana*” (MARX e ENGELS, 2009, p.48, os grifos são nossos).

Assim, o sistema do capital “apresenta-se como uma coerção que os capitalistas [como suas personificações] exercem entre si e sobre os operários; na realidade, portanto, como lei do capital *contra ambos*” (MARX, 19178b, p.88, os grifos são nossos).

Entretanto, deve estar claro que

⁹ “Não é possível viver sem trabalhar a menos que se viva do trabalho do outro (relação de classes que trabalham x classes que vivem do trabalho alheio, por exemplo)” (SANFELICE, 2013, p.18).

a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é *seu próprio poder* e nela possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana (MARX e ENGELS, 2009, p.48).

Se a relação com o objeto alienado engendra a humanidade não-plena dos não-produtores, esta mesma relação por diversas vezes não garante sequer a manutenção da vida física dos produtores.

Do ponto de vista daquilo que Marx chama de “capital personificado” (MARX, 2013, p.229), ou “personificação do capital” (MARX, 2013, p.667) – o capitalista –, a apropriação do produto do trabalho, tornada possível por intermédio da propriedade privada dos meios de produção ou do poder de compra, se efetiva apenas do ponto de vista de um consumo tacaño, coisificado.

Tal forma de consumo, apartada do processo produtivo, engendra para a classe proprietária um processo de humanização igualmente tacaño, coisificado, mutilado; ou, retomando os termos hegelianos, um “reconhecimento unilateral e desigual”.

Coloca-se, neste momento, mais uma especificidade (de classe) no que tange à realização concreta, histórica, da forma estruturante da categoria trabalho com profundos impactos sobre a formação dos seres humanos.

Se sob a alienação do trabalho todo e qualquer produto do trabalho é externo, exterior, apartado, *alienado* de todo e qualquer ser humano, no que concerne aos seres humanos que efetivamente produzem, esta *separação* se apresenta sob a forma de uma defrontação hostil, como *estranhamento*.

No interior deste processo, mesmo o próprio trabalho torna-se algo do qual o ser humano é separado, o que implica que dos trabalhadores é retirada a possibilidade mesma de garantia imediata de sua sobrevivência física.

Mas se o *estranhamento* só pode se manifestar no interior da *alienação do trabalho*, o próprio processo de *alienação do trabalho* só pode existir a partir de um trabalho que seja, ele próprio, *alienado* – recorde-se aqui da noção de momento predominante (*übergreifende Moment*).

Exatamente em virtude desta sua característica estruturante, o *trabalho alienado*, ao afetar o processo produtivo como um todo (o processo de trabalho em sua noção ampliada:

necessidade – trabalho – fruição), acaba por afetar, direta e indiretamente, imediata e mediadamente, todo o processo de formação dos seres humanos, tanto objetiva, quanto subjetivamente, tanto privada quanto coletivamente, tanto individual quanto socialmente.

No trabalho alienado, aquela forma de reconhecimento tacanha, alijada, coisificada e mutilada é o máximo de humanidade possivelmente alcançada pelos seres humanos, e aos trabalhadores vem se somar a tudo isso o estranhamento.

Em síntese, o elemento fulcral de todo o complexo da alienação do trabalho reside exatamente no “*trabalho alienado de si próprio*” (MARX, 2015, p.314, em nota de rodapé, os grifos são nossos)¹⁰. Apenas a partir desta ordem de alienação é que todos os demais aspectos (ou momentos) da alienação se podem erigir e consolidar.

Cabe a indicação de que este processo não elimina que haja, para os trabalhadores em seus processos específicos de trabalho, ainda que eivados de alienação, momentos ou lampejos de realização ou humanização.

Mesmo quando o ser humano defronta-se consigo próprio na forma de um objeto que não lhe pertence e que nele não pode reconhecer-se plenamente – uma vez que este reconhecimento depende da liberdade *tanto* no processo produtivo *quanto* na fruição – trata-se, ainda que de maneira fraturada, daquele processo de humanização concomitante da natureza externa *e* interna, ou seja, tanto da natureza circundante quanto de sua parte especificamente humana¹¹.

Isto coloca a chance de alguma forma de reconhecimento e humanização, ainda que indireta, entre produto e produtor, pois mesmo o objeto do trabalho pertencendo a outrem, existe a possibilidade de o ser humano que o produziu perceber-se seu produtor, ou de uma dentre suas muitas partes, e aí se reconhecer.

¹⁰ Este trecho foi suprimido por Marx do manuscrito original e não se encontra na edição traduzida por Jesus Ranieri (MARX, 2004).

¹¹ Tumolo afirma que, “se o trabalho (...) é o elemento determinante na constituição da própria natureza humana, no capitalismo a construção do gênero humano, por intermédio do trabalho, dá-se pela sua destruição, sua emancipação efetiva-se pela sua degradação, sua liberdade ocorre pela sua escravidão, a produção de sua vida realiza-se pela produção de sua morte” (TUMOLO, 2005, p.254), questionando em seguida se “o trabalho poderia ser princípio educativo de uma concepção de educação que pretenda a emancipação humana? Ou então, ao contrário, o princípio educativo não deveria ser, dentro da compreensão aqui arrolada, a crítica radical do trabalho, que implicaria a crítica radical do capital e do capitalismo” (TUMOLO, 2005, p.256)? Ainda que a afirmação presente na primeira parte da citação esteja correta, isto é, que a humanização dos seres humanos se efetive, sob o capital, como desumanização, ela não deve ser tomada de modo absoluto, pois, como forma determinada, particular de uma determinação universal, o trabalho alienado, ainda que impetre uma profunda inversão no trabalho não é capaz de eliminar totalmente sua universalidade. Deste ponto de vista, tomar-se o trabalho (em sentido universal) como “princípio educativo” implica exata e necessariamente a “crítica radical do capital e do capitalismo”.

Há, inclusive, a possibilidade, para o ser humano que produz, de reconhecer-se humano na relação de *ausência* para com o objeto e a partir daí perceber-se como agente da história¹².

O fato de se tratar aqui do *reconhecimento* não deve conduzir a uma interpretação meramente subjetiva – muito menos subjetivista – de toda a problemática da alienação.

Na “produção, a pessoa se objetiva, na pessoa, a coisa se subjetiva” (MARX, 2011c, p.44), tal como enfatizado no capítulo anterior, o que remete ao fato de que a esfera da objetividade é humanamente inseparável da esfera da subjetividade.

Deste modo, “as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, *assumem* a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho” (MARX, 2013, p.147-8, o grifo é nosso) apenas quando os seres humanos não se reconhecem como “produtores”, inclusive de tais relações.

A própria teoria do fetichismo da mercadoria¹³ presente em *O capital* não é plenamente compreensível sem a teoria do reconhecimento¹⁴; ou aquilo que a teoria do fetichismo da mercadoria expressa do ponto de vista objetivo é inseparável daquilo que o reconhecimento expressa do ponto de vista subjetivo.

O fato de o ser humano que trabalha não reconhecer a si próprio *tanto* no processo de trabalho *quanto* no produto do trabalho é fundamental para que o produto do trabalho, em sua forma-mercadoria, possa aparecer aos olhos dos produtores como “uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos” (MARX, 2013, p.146), “forma fantasmagórica” (MARX, 2013, p.147).

¹² A epígrafe que abre esta tese é um exemplo poético bastante potente desta possibilidade (MORAES, 1960, p.248-54).

¹³ “O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. (...) Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 2013, p.147-8).

¹⁴ “Nosso produto se voltou contra nós mesmos: parecia ser propriedade nossa, mas, na verdade, nós somos a sua propriedade. Estamos excluídos da verdadeira propriedade porque a nossa propriedade exclui todos que não nós mesmos” (MARX, 2015, p.220).

2.3 Impactos da alienação

O complexo da alienação – que não poderia de fato sequer existir sem a transformação humana da natureza circundante por intermédio de uma forma de trabalho *essencialmente* alienado – *aparece*, de imediato, na separação entre produto e produtor e, conseqüentemente, na impossibilidade de acesso deste àquele, o que acaba por impor uma interrupção social entre as esferas da necessidade e do consumo ou fruição¹⁵.

Mas “o próprio consumo, como carência vital, como necessidade, é um momento interno da atividade produtiva¹⁶” (MARX, 2011c, p.44). Mas se o consumo é o consumo do objeto produzido, isto implica que o ser humano que trabalha não poderia, de maneira alguma, relacionar-se alienadamente com o produto do seu trabalho, na fruição imediata (como consumo direto) ou mediada (estar frente a si próprio na forma objetivada), se já não estivesse alienado do “ato mesmo da produção” (MARX, 2004, p.82).

Desta maneira, se “o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*¹⁷, como um *poder independente* do produtor” (MARX, 2004, p.80), isto somente é possível na medida em que “o produto é, sim, somente o resumo (*Resumé*) da atividade, da produção” (MARX, 2004, p.80).

Ou, para dizer a mesma coisa de forma distinta.

Se, portanto, o produto do trabalho é a exteriorização, então a produção mesma tem de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização. No estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo (MARX, 2004, p.82).

Porém, estes dois momentos da alienação do trabalho são deveras mais significativos e impactantes do que à primeira vista aparentam.

¹⁵ “O não ter [acesso ao objeto] não é apenas uma categoria, mas também uma realidade totalmente desconsoladora – uma vez que o homem que não tem nada não *é* nada hoje em dia, já que se acha à margem da existência de um modo geral e, mais ainda, à margem de uma existência humana, pois o estado de não ter é o estado de completo divórcio entre o homem e sua objetividade (...). O não ter é o *espiritualismo* mais desesperado, uma irrealidade total do humano, uma realidade total do desumano, um ter assaz positivo, um ter fome, ter frio, ter doenças, crimes, humilhações, hebetismo, um ter todas as coisas desumanas e antinaturais” (MARX e ENGELS, 2009, p.54).

¹⁶ Recordemo-nos do “momento predominante [*übergreifende Moment*]” (MARX, 2011c, p.49).

¹⁷ É importante ter em mente que o estranhamento é, como acima discutimos, um momento do complexo da alienação, mas para os seres humanos que trabalham sob a lógica do capital toda alienação traz consigo também o estranhamento.

Em primeiro lugar, a alienação entre produtor e produto, para além de engendrar “apenas” – como se pouco fosse – a separação do ser humano em relação àquilo que permite a satisfação de sua necessidade, engendra a alienação e o estranhamento dos seres humanos em relação ao produto do trabalho enquanto tal.

Isso implica que a totalidade do mundo tornado humano por meio do trabalho não pertence ao ser humano que o produz, ou que o ser que com sua ação laborativa cria o mundo humano a este mundo não tem acesso – “a relação do trabalhador com o *produto do trabalho* como objeto estranho e poderoso sobre ele (...) é ao mesmo tempo a relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza como um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente” (MARX, 2004, p.82).

Em segundo lugar, estar alienado em relação ao trabalho faz com que o ser humano se aliene exatamente daquele processo social a partir e por meio do qual ele próprio se fez (e faz) humano.

Ao tornar “o trabalho (...) *externo (äusserlich)* ao trabalhador, isto é, não pertence[nte] ao seu ser” (MARX, 2004, p.82), o trabalho alienado não apenas retira do ser humano precisamente aquilo que lhe confere sua humanidade, mas engendra “a energia espiritual e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal – pois o que é vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele” (MARX, 2004, p.82).

A forma histórica *alienada* do trabalho de tal forma inverte a relação de mediação (criadora, ontológica) do trabalho que o ser humano, ao realizá-la se desrealiza, ao efetivá-la se desefetiva.

Eis como este mesmo problema é abordado em *O capital*:

por um lado, o processo de produção transforma continuamente a riqueza material em capital, em meio de valorização e de fruição para o capitalista. Por outro, o trabalhador sai do processo sempre como nele entrou: como fonte pessoal de riqueza, porém despojado de todos os meios para tornar essa riqueza efetiva para si. Como antes de entrar no processo *seu próprio trabalho já está alienado dele [ihm selbst entfremdet]*, apropriado pelo capitalista e incorporado ao capital, *esse trabalho se objetiva* continuamente, no decorrer do processo, *em produto alheio*. Sendo processo de produção e, ao mesmo tempo, processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista, o produto do trabalhador transforma-se continuamente não só em mercadoria, mas em capital, em valor que suga a força criadora de valor, em meios de subsistência que comprem pessoas, em meios de produção que se utilizam dos produtores. Por conseguinte, *o próprio trabalhador produz constantemente a riqueza objetiva como capital, como poder que lhe é*

estranho, que o domina e explora (MARX, 2013, p.645-6, os grifos são nossos).

Assim, a “primeira atividade vital” do ser humano, a categoria que funda seu ser e possibilita sua complexificação, o processo social no interior e a partir do qual se constroem as próprias relações entre os seres humanos (inclusive aquelas humanamente mais mediadas), acaba por se configurar como aquela que, do ponto de vista *objetivo*, “aleija o trabalhador, converte-o numa aberração, promovendo artificialmente sua habilidade detalhista por meio da repressão de um mundo de impulsos e capacidades produtivas” (MARX, 2013, p.434).

Do ponto de vista subjetivo, a ordem de impactos deste processo sobre os seres humanos que trabalham é de tal forma vasta e profunda que

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. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele (MARX, 2004, p.83)¹⁸.

Merece bastante atenção o fato de que Marx aborda, neste trecho, aquilo que o sujeito que trabalha *sente* em sua relação *direta* com seu trabalho. Por um lado, as metáforas de “estar junto de si” e da “casa” parecem indicar não apenas um sentido de não pertencimento, ou desconforto, mas também o de um trabalho como sofrimento, como martírio, no qual o sujeito não pode satisfazer-se ou sentir-se realizado – “essa contradição absoluta [posta pelo capital] suprime toda *tranquilidade, solidez e segurança* na condição de vida do trabalhador, a quem ela ameaça constantemente com privar-lhe, juntamente com o meio de trabalho, de seu meio de subsistência” (MARX, 2013, p.557, os grifos são nossos).

Deve estar claro, portanto, que estes sentimentos que assolam o sujeito que trabalha guardam íntima relação com a efetividade da inversão concreta imposta pelo trabalho alienado.

A forma de trabalho da qual se origina algo que não pertence (humanamente) ao ser humano que trabalha, exatamente em virtude desta separação, é de tal modo capaz de inverter o sentido realizador e humanizador do próprio trabalho que, “sua atividade se apresenta como um tormento, suas próprias criações como um poder alheio, sua riqueza como pobreza” (MARX, 2015, p.208).

¹⁸ Sobre os impactos da alienação na subjetividade dos trabalhadores, ver Resende (2009).

Atenção redobrada deve ser dada ao fato de que as relações entre a realidade e os sentimentos ou vontades dos seres humanos, ou entre objetividade e subjetividade, ou ainda entre as formas pelas quais as relações concretamente existentes são internalizadas e como aspectos interiores se externalizam são fundamentais, não apenas nesta passagem, mas na formulação marxiana como um todo.

Se, de acordo com Marx, como consequência do trabalho alienado e do complexo da alienação, “tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste” (MARX, 2004, p.83), isto implica que tanto as várias esferas da práxis social erigidas a partir do trabalho quanto o próprio trabalho em si, em todas as suas dimensões formativas, imediatas e profundamente mediadas, não apenas não expressam a humanidade dos seres humanos, mas engendram sua desumanização.

Ao mesmo tempo em que se impõe como tal ordem de vilipêndio aos seres humanos que trabalham, o trabalho alienado historicamente constituiu-se e universalizou-se como a forma hegemônica de relação de mediação no metabolismo social entre ser humano e natureza, isto é, é esta forma desumana e desumanizadora de trabalho que torna possível a sobrevivência, direta e indireta, da humanidade como um todo – direta pois do trabalho alienado advém o salário, a partir da venda de sua força de trabalho (se tiverem a “sorte” de conseguir alguém que a compre) e indireta pois os produtos consumidos pelos não-produtores são igualmente frutos desta forma histórica específica de trabalho.

Mas, os dois primeiros momentos da alienação do trabalho (em relação ao produto e em relação ao trabalho) se desdobram em ainda outros dois, com impactos também bastante importantes para o processo de formação dos seres humanos.

Estar alienado em relação ao produto do trabalho e em relação ao processo de trabalho engendra um processo de alienação e estranhamento do ser humano em relação à sua própria humanidade, ao seu ser genérico.

Este momento do processo de alienação é de tal modo importante que, ao alienar o ser humano de sua humanidade, ao lhe retirar sua genericidade, o trabalho alienado separa vida imediata e vida genérica, vida individual e vida social, ou mesmo singularidade, particularidade e universalidade, e faz “da *vida genérica* [dos seres humanos] apenas um meio da vida individual” (MARX, 2004, p.84).

Mas aquela parte específica da natureza, que não mais podia satisfazer sua nova ordem *humana* de necessidades com objetos imediatamente dados pela natureza, é impelida a empreender uma ordem específica de transformações mediadas pelo trabalho e daí deriva todo

o seu imenso e profundo processo de humanização. Isto é, é exatamente por meio do trabalho que o ser humano engendra tanto a socialidade humana como um todo quanto sua humanidade social particular.

A alienação do ser humano em relação ao processo de trabalho, ao retirar do ser *humano* sua humanidade, o arremessa de volta à imediatez natural bruta e não-mediada, portanto não-humana, com a natureza.

Quando faz da vida genérica do ser humano mero *meio* de sua existência física imediata, o trabalho alienado engendra um processo social no qual a humanidade do ser humano dele se aparta e com ele se defronta hostilmente – dele se aliena e com ele se estranha.

O ponto de culminância subjetivo deste processo é que o trabalhador “nem sequer considera o trabalho como parte da sua vida, é antes um sacrifício da sua vida” (MARX, 2006b, p.36), ou “a finalidade da sua atividade é conservar a sua vida individual – tudo o que faz é realmente um meio; vive para ganhar os meios de vida” (MARX, 2015, p.213).

Isto é, naquilo que garante sua humanidade e sua humanização, o ser humano se sente isolado, desumano e desumanizado; “se o bicho-da-seda fiasse para manter a sua existência de lagarta, seria então um autêntico operário assalariado” (MARX, 2006b, p.36-7).

Por fim, estar alienado do produto do trabalho, do ato de produção e de seu “ser genérico” engendra a alienação do ser humano em relação ao próprio ser humano – e este talvez seja o ponto de apreensão mais mediada do complexo da alienação do trabalho, na medida em que ele aparenta indicar, inicialmente, num duplo sentido¹⁹.

Ao se deparar com sua subjetividade objetivada, ao invés de relacionar-se humanamente consigo próprio na forma de objeto, depara-se o produtor com outro ser humano diferente dele e hostil a ele, dele alienado e estranhado; “defronta-se com ele o *outro* homem” (MARX, 2004, p.85).

A consequência imediata deste processo é que o “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 de trabalho de outro homem” (MARX, 2004, p.86).

Em decorrência deste processo, se a necessidade da relação com outro ser humano é resultado (mediado) do próprio processo de trabalho, no interior e a partir deste último

¹⁹ Autores importantes, com abordagens bastante delicadas, acabam por não considerar este quarto momento da teoria da alienação marxiana – ver, por exemplo, Húngaro (2014) e Iasi (2011).

momento da alienação do trabalho, a alienação do ser humano em relação à humanidade de seu produto se estende à relação dos seres humanos entre si.

A partir deste processo o ser humano aliena-se e estranha-se duplamente em relação ao outro ser humano, isso é *tanto* na sua forma de objeto *quanto* como ser humano efetivo.

É bom deixar claro que apenas *didaticamente* é possível abordar a alienação do trabalho em momentos separados – 1) em relação ao objeto; 2) em relação ao próprio trabalho; 3 em relação ao ser genérico e; 4) em relação aos outros seres humanos. *Concretamente*, a alienação do trabalho se efetiva como um processo uno e articulado dentro do qual, a depender de cada situação específica, varia a intensidade com que estes momentos particulares se sobrepõem uns aos outros²⁰.

Em síntese, sob a alienação do trabalho “todas essas separações fazem com que a alienação de si se manifeste como tal sob aspecto da alienação de todos em relação a todos” (MARX, 2015, p.215), o que *corporifica* o tantas vezes abordado “*bellum omnium contra omnes* [a guerra de todos contra todos]²¹”.

Entretanto, se o objeto do trabalho expressa a humanidade do ser humano, ao mesmo tempo em que expressa a riqueza humana socialmente alcançada, sob a alienação do trabalho, o objeto expressa a desumanidade e a miséria humanas enquanto tais. Apenas a relação do trabalho alienado e estranhado do ser humano é capaz de produzir, a um só tempo, realidades tão diversamente contraditórias, tão diametralmente opostas – ainda que unidas pelo traço alienado.

Objetivamente falando, “o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão” (MARX, 2004, p.80), ou seja, “quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir” (MARX, 2004, p.82).

Já subjetivamente, o trabalho alienado “produz beleza, mas deformação para o trabalhador (...). Produz espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador” (MARX, 2004, p.82), e

²⁰ Sobre isso Sanfelice afirma que “são múltiplas as formas de alienação mas, ao término, uma única e mesma coisa” (2013, p.14).

²¹ Marx abordou e discutiu esta expressão hobbesiana como um elemento fulcral do complexo da alienação em diversas de suas obras (MARX, 1972, p.77, 2005, p.61, 2010b, p.45, 2013, p.430, 2010c, p.105, MARX e ENGELS, 2007, p.455).

quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele [o trabalhador] fica; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna; quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador (MARX, 2004, p.82).

Assim, a realidade imediatamente palpável de sua atividade laborativa se apresenta ao trabalhador como negação de sua vida e a negação de sua atividade laborativa se apresenta como confirmação de sua vida.

Ao mesmo tempo em que cria, por intermédio de sua ação laborativa, o mundo (objetivo e subjetivo) da riqueza humana, o ser humano engendra para si próprio a mais profunda miséria (física e espiritual).

Desta forma, é compreensível que se chegue à conclusão imediata de que o ser humano que trabalha “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” (MARX, 2004, p.83).

A questão fundamental aqui não é se “comer, beber e procriar” são funções meramente animais ou se também humanas, mas a de que “*o animal se torna humano, e o humano, animal*” (MARX, 2004, p.83, os grifos são nossos), o que indica que o ser *humano* não se reconhece enquanto tal exatamente na esfera que lhe possibilita sua humanização, portanto aquela a partir da qual se erigem também, por exemplo, as manifestações genuinamente humanas de “fome e amor”, conforme a belíssima síntese de Lukács (2013, p.177).

O aspecto *mediado*, não imediatamente perceptível deste processo é que, se há avanço e complexificação do trabalho, que permite que a humanidade do próprio ser humano passe, tanto em suas necessidades quanto nas formas de sua satisfação, por um imenso processo de refinamento²², há também, no interior deste mesmo processo histórico, a construção de formas *humanas* de organização da produção que constroem seres humanos, produtores e portadores deste mesmo grau de humanidade acumulada, aos rudimentos de uma existência bruta e inumana.

Portanto, o processo social dentro do qual um ser humano, grupo ou classe forma-se “devorando carne crua com ajuda das mãos, unhas e dentes” de maneira alguma indica sua inumanidade particular, coletiva, ou de classe, mas evidencia que o efetivo grau de

²² Por exemplo, a fome passando a se satisfazer com alimentos cozidos e talheres ou o estabelecimento da relação de amor entre duas pessoas como patamar básico de sobrevivência humana, indicados no capítulo anterior.

desenvolvimento genérico que a humanidade foi capaz de atingir é a “pré-história da sociedade humana” (MARX, 2008, p.48), um “estado de inconsciência da humanidade” (ENGELS, 1978, p.18) no qual o acesso humano à riqueza pelo trabalho produzida é socialmente obstaculizado e cuja causa “reside na *inconsciência* com que se produz: a produção não é humana, já que se efetua sob as condições da alienação” (MARX, 2015, p.230).

Desdobra-se daí um aspecto importante, que possui profundas consequências formativas para a totalidade dos seres humanos, pois os objetos pelo trabalho produzidos não apenas se apartam de seus produtores, mas, ao com eles se estranharem, acabam por submetê-los. Talvez seja esta uma das razões de Marx afirmar tão categoricamente que “com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*)” (MARX, 2004, p.80).

As noções de “*valorização*” e “*desvalorização*” precisam ser tomadas com certo cuidado, pois, para além de um julgamento moral particular há, no complexo da alienação e no estranhamento, ao invés do processo de humanização articulada do ser humano e do mundo circundante, um efetivo processo de humanização abstrata do mundo das coisas e coisificação concreta do mundo humano.

A humanidade do ser humano se produz na inversa proporção do grau de elaboração e até de autonomia de seus produtos, e este é, em síntese, o processo de “personificação das coisas e coisificação das pessoas” (MARX, 2013, p.187).

Este é um aspecto de fundamental importância, pois uma vez que “todos os objetos [de seu trabalho] tornam-se [a] *objetivação* de si mesmo” (MARX, 2004, p.110) para o ser humano que trabalha – “objetos que realizam e confirmam sua individualidade enquanto objetos *seus*, isto é, *ele mesmo* torna-se objeto” (MARX, 2004, p.110) –, ser separado de si mesmo na forma de objeto possui imensas implicações para todo o processo de humanização anteriormente descrito.

O trabalhador é separado dos produtos de seu trabalho, é separado de seus meios de vida, os instrumentos de trabalho. O próprio trabalho se torna algo do qual o trabalhador é apartado e, em larga medida até impossibilitado de realizar – “o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções” (MARX, 2004, p.81).

Sua humanização, sua realização, sua possibilidade de vida humana, por isso livre e, em última medida, sua possibilidade de mera subsistência física, quando não lhe são

retiradas, engendram um processo de humanização profundamente marcado pela desumanização, uma formação humana profundamente deformadora.

Por intermédio de uma relação com a natureza mediada pelo trabalho alienado, os seres humanos constroem as bases de sua vida social por meio da destruição de suas vidas particulares, constroem as bases da realidade objetiva devastando suas subjetividades, constroem uma vida alienada arruinando a vida humana.

O trabalho não está apenas externo aos seres humanos, está separado deles e com eles se defronta hostilmente. E mesmo que disponha de capacidade/vontade/necessidade de trabalhar, só tem condições de garantir sua vida física imediata se puder encontrar alguém a quem possa oferecer essa capacidade em troca de um soldo.

Desta forma, quanto mais avança o trabalho alienado, mais o trabalhador se aliena da natureza – na dupla forma como ela é para ele meio de vida, isto é, direta e mediadamente –, mais se intensifica e potencializa a totalidade do complexo da alienação (a partir de seus quatro momentos anteriormente discutidos) e cada vez mais desumano e servo de seu objeto se torna o trabalhador.

O trabalho alienado, portanto, esfacela o ser humano ao isolar sua individualidade não apenas de outras individualidades, mas também de sua própria socialidade, ao fazer da característica social de sua individualidade (seu trabalho) mero meio de sua existência física individualizada.

Marx afirma que “o ser humano só se individualiza pelo processo histórico” (MARX, 2011c, p.407). Isto implica que sua individualidade social é uma totalidade dialética intrínseca ao ser humano e que a existência humana individual do sujeito só se forja num tempo e espaço social e historicamente determinados.

Essa “individualidade social”, que constitui o grau de *humanidade* alcançada pelos seres humanos, o nível de desenvolvimento atingido pelo trabalho, constitui o núcleo fundamental do processo de formação dos seres humanos e tem de ser transmitida sempre e ininterruptamente, de uma geração a outra.

Vale destacar que esse processo de transmissão não seja unilateral e passivo e que os seres humanos possam relacionar-se (inclusive conflituosamente) com a humanidade que herdam.

A partir destas formulações pode-se melhor apreender a afirmação segundo a qual

a história nada mais é do que o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica

com uma atividade completamente diferente as antigas condições (MARX e ENGELS, 2007, p.40).

Ao fragmentar a individualidade social, ou socialidade individual – numa palavra: a vida genérica do ser humano – estas se transformam em abstrações unilaterais que resultam, concretamente, no fato de que “somente como *trabalhador* ele [o ser humano] [pode] se manter como *sujeito físico* e apenas como *sujeito físico* ele é trabalhador” (MARX, 2004, p.82).

Mas mesmo esta separação é um processo histórico-social; um processo com profundas raízes históricas no processo de alienação do trabalho e que se desdobra em uma imensa abstração, uma imensa redução do ser social a uma dimensão física, mera e estritamente individualista, atomizada e coisificada.

A fragmentação da individualidade social do ser humano reduz sua socialidade a um individualismo atomizado e faz de sua essência *humana* meio de sua existência animal. Nela, o conjunto dos seres humanos, e cada um de seus indivíduos, está apartado do conjunto das relações sociais que lhes possibilita a humanidade e a humanização, que os engendra como seres humanos – e “em razão do isolamento *dos homens*, (...) *cada um é estranho de si e todo são estranhos entre si*” (MARX, 2006b, p.42, p.34).

A relação do trabalhador, do ser humano que se faz humano sob o trabalho alienado é a medida da relação dos seres humanos entre si – “na relação do trabalho estranhado cada homem considera, portanto, o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador” (MARX, 2004, p.83).

Mas há algo aqui que precisa ser evidenciado: “o meio pelo qual o estranhamento procede é [ele] mesmo um [meio] *prático*” (MARX, 2004, p.87) e claro deve estar que não se trata aqui apenas da esfera da objetividade.

A alienação ocorre na efetividade prática de relações sociais concretas entre os seres humanos, isto é, “no mundo prático-efetivo (*praktische wirkliche Welt*) o autoestranhamento só pode aparecer através da relação prático-efetiva (*praktisches wirkliches Verhältnis*) com outros homens” (MARX, 2004, p.87).

As relações dos seres humanos consigo próprios e entre si são subjetivamente objetivas e objetivamente subjetivas; um indivíduo só se efetiva enquanto indivíduo em sua relação com outro indivíduo; o ser humano só se faz verdadeiramente humano em sua *relação* com outro ser humano – “a relação do homem consigo mesmo lhe é primeiramente *objetiva, efetiva*, pela sua relação com o outro homem” (MARX, 2004, p.86-7).

E daí se pode desprender mais um dos graves impactos do trabalho alienado sobre a vida social dos seres humanos, na medida em que a relação entre seres humanos que tem lugar sob a égide desta forma histórica de trabalho é exatamente aquela no interior da qual um ser humano vê a si próprio como coisa e aos outros seres humanos como seres hostis a ele, disputando com ele a sorte do acesso a uma forma de trabalho que lhe poderá permitir uma existência – ou subsistência – animal.

Deste modo,

através do trabalho estranhado o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos; ele engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens. Assim como ele [engendra] a sua própria produção para a sua desefetivação (*Entwirklichung*), para o seu castigo, assim como [engendra] o seu próprio produto para a perda, um produto não pertencente a ele, ele engendra também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto. Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho (*Fremde*) a atividade não própria deste (MARX, 2004, p.87).

O trabalho alienado engendra, portanto, não apenas a objetividade da existência de um produto não pertencente ao ser humano que o produziu e, mais que isso, que com ele se defronta hostilmente, mas engendra também a própria relação que este ser humano estabelece para com este objeto.

A relação, no que concerne à sua forma e aspectos diretos, constitui uma relação de dependência, de externalidade, por vezes até de inferioridade, eivada de conflito e confronto e das mais variadas formas de descontinuidade e interrupção entre a produção e a fruição.

No que concerne aos seus desdobramentos, as relações alienadas que se estabelecem com os outros seres humanos, ao partir da relação do ser humano com o trabalho e com seus produtos, são estas pautadas pela separação, pela atomização, pela confrontação, pela concorrência, pela hostilidade.

Se, “quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem” (MARX, 2004, p.89), com a interposição e posterior circunscrição da *alienação do trabalho* na relação de mediação direta do ser humano com a natureza, o complexo da alienação de alguma maneira, em alguma medida, acomete não somente a totalidade dos seres

humanos, em seus aspectos mais coletivos, mas também a todo e cada indivíduo particular, mesmo aos aspectos mais privados, mesmo mais subjetivos²³.

Entretanto, se o movimento do trabalho engendra a necessidade da relação com outros seres humanos (que se desdobra, como foi visto, na divisão do trabalho e cooperação, por exemplo) e esta ordem de relação entre os seres humanos se faz decisiva na determinação das formas de distribuição dos produtos – as relações de propriedade aí se inserem –, a própria alienação do trabalho é necessariamente um processo humanamente produzido e reproduzido.

Para dizer a mesma coisa de forma distinta: se “para o homem, a raiz é o próprio homem” (MARX, 2005, p.151), o que significa que a história humana é fruto da ação dos seres humanos, a raiz de todas as questões de ordem social deve ser buscada, como já citado, nos “indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, *tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação*” (MARX e ENGELS, 2007, p.86-7, os grifos são nossos).

A alienação do trabalho é, portanto, um processo social, humanamente constituído; ou um processo de “*autoalienação*” (MARX, 2015, p.309), ou “*estranhamento-de-si (Selbstentfremdung)*” (MARX, 2004, p.86).

Mas se a alienação do trabalho é, ela própria, conforme já discutido, um desdobramento do trabalho alienado, à medida em que a esfera da produção se estrutura como o momento predominante da práxis social, “*a relação imediata do trabalho com os seus produtos é a relação do trabalhador com os objetos da sua produção*” (Marx, 2004, p.82).

Isso significa que a relação individual, ou mesmo subjetiva do trabalhador com o produto do seu trabalho é expressão singular da relação do ser humano que trabalha enquanto tal, isto é, da classe trabalhadora como um todo com os produtos do trabalho imediatos e mediados que compõem o mundo tornado humano enquanto tal.

Se, portanto, “na determinação de que o trabalhador se relaciona com o *produto de seu trabalho* como [com] um objeto *estranho* estão todas estas consequências”, isso implica, de fato, que o trabalho alienado é o elemento fundante de todo o complexo social

²³ Aqui novamente as anotações marxianas acerca do suicídio são dolorosamente esclarecedoras: “que tipo de sociedade é esta, em que se encontra a mais profunda solidão no seio de tantos milhões; em que se pode ser tomado por um desejo implacável de matar a si mesmo” (MARX, 2006a, p.28), e Marx prossegue afirmando que “as verdadeiras relações entre os indivíduos ainda estão para serem criadas entre nós inteiramente, e o suicídio não é mais do que um entre mil e um sintomas da luta social geral” (MARX, 2006a, p.29). Em um panfleto – tratando das execuções oficiais ou assassinatos por enforcamento – Marx aponta algo semelhante ao afirmar que “a punição nada mais é que um meio de a sociedade defender-se contra a infração de suas condições vitais, qualquer que seja o caráter destas” (MARX, 2014b, p.33).

alienado. Mesmo os aspectos mais mediados da práxis social guardam relação, às vezes muito indireta, com o trabalho e suas formas concretas de realização.

Cada forma de mediação do ser humano com o mundo, objetiva e subjetivamente, isto é, justamente aquilo que aciona e efetiva a humanidade de e em todo e cada ser humano, encontra-se obstaculizada e reduz tanto a humanidade quanto o próprio potencial humanizador de e em todo e cada ser humano à mais absoluta miséria reificada.

Conforme já abordado, o ser humano “só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto *humano* ou homem objetivo”, isto implica que, no interior da relação mutuamente determinante, e determinada, entre ser humano e seu trabalho, entre a necessidade, o objeto e sua fruição, a interferência do trabalho alienado, como elemento histórico-social que se interpõe e circunscreve aquela relação direta, a perda *do* objeto carrega consigo a perda *no* objeto.

Este processo acarreta uma grande inversão no processo de trabalho, jogando seres humanos de volta à rusticidade de uma existência coisificada, sob a brutalidade e a crueza de uma vida desumanizada; “o trabalhador se torna, portanto, um servo do seu objeto” (MARX, 2004, p.81).

Mas a própria desumanização é um processo humanamente constituído, portanto dialeticamente multifacetado e contraditório. Para tornar esta afirmação um pouco mais mediada, segue-se uma clássica passagem marxiana.

Fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com mão, unha e dente. Por essa razão, não é somente o objeto do consumo que é produzido pela produção, mas também o modo do consumo, não apenas objetiva, mas também subjetivamente. A produção cria, portanto, os consumidores (MARX, 2011c, p.47)²⁴.

A partir das intrincadas e mutuamente determinantes esferas da produção e fruição (ou consumo), uma forma de trabalho alienada e alienante, que ao invés de criar para os seres humanos objetos úteis para a satisfação de necessidades humanas, cria mercadorias – objetos cuja finalidade fundamental é tão somente a troca –, por princípio, ao excluir da esfera da fruição os seres humanos que produzem, os arremessa de volta à imediatidade desumanizada da carência mais bruta.

²⁴ Embora este trecho já tenha sido citado no capítulo anterior, o foi apontando para o aspecto histórico de complexificação das formas de produção e fruição expresso nas categorias *carência* e *necessidade*. O que se pretende agora é salientar o aspecto *formativo* do complexo da alienação.

Se, conforme assevera Marx, fortemente, “o homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum *sentido* para o mais belo espetáculo” (MARX, 2004, p.110), isto implica que o ser humano constrangido pela carência, ou, noutras palavras, humanamente privado do acesso mínimo à humanidade da qual ele mesmo, como ser humano, é produto, produtor e herdeiro, não possui “o *sentido*”, o cultivo, a *formação*, às vezes sequer a possibilidade *física* para a fruição humana do objeto humanamente produzido.

Fica assim profundamente alijada a relação humana do produtor com a humanidade do objeto produzido, uma vez que tal relação implica, resulta na e reflete a sua relação com os outros seres humanos e com sua humanidade – “a relação do homem consigo mesmo lhe é primeiramente *objetiva, efetiva*, pela sua relação com o outro homem” (MARX, 2004, p.86-7).

No interior deste processo “o *sentido* constrangido à carência prática rude também tem apenas um sentido *tacanho*” (MARX, 2004, p.109), o que implica que o sentido humano coisificado, desumanizado, acaba reduzido à carência mais elementar, rude, física, tanto que

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 essa atividade de se alimentar se distingue da atividade *animal* de alimentar-se (MARX, 2004, p.110).

Desta maneira, sob a humanização desumanizadora do trabalho alienado, a atividade vital dos trabalhadores e trabalhadoras “não é uma livre manifestação da sua vida humana, mas sobretudo comércio das suas forças, uma alienação (um tráfico) ao capital de suas faculdades unilaterais” (MARX e ENGELS, 1976, p.71)²⁵.

2.4 O metabolismo social alienado

No desenvolvimento dos processos de trabalho, a satisfação de uma necessidade engendra uma nova ordem de necessidades, mais elaborada e refinada, que passa a formar o novo patamar básico do processo de produção e reprodução da existência humana dos seres humanos.

²⁵ Trata-se do texto marxiano intitulado *Crítica da economia nacional*, de 1845.

Engendra-se aí também a própria necessidade da relação entre os seres humanos que, da mesma maneira que o trabalho, sofre também complexificações e desenvolvimentos, cada avanço compondo um novo patamar social básico de produção e reprodução da vida humana.

Ao engendrar esta ordem de relações, em suas complexificações e desenvolvimentos, o trabalho cria toda uma esfera social de relações mediadas entre seres humanos, no interior das quais são decididas as formas de divisão do excedente dos produtos do trabalho.

Tal processo de divisão e distribuição dos produtos do trabalho pode, inclusive, se voltar para as próprias formas de trabalho e as modificar, impondo-lhe novas formas, novas relações, ou até mesmo nova ordem de necessidades.

O *trabalho alienado* configura-se como uma forma de metabolismo social com a natureza no interior do qual a subjetividade do trabalhador objetiva-se em algo que dele se aparta. Nela, ao fim e ao cabo, os produtos que o trabalho produz não pertencem ao trabalhador.

Assim, ao mesmo tempo em que o trabalho não deixa de ser a atividade vital criadora de coisas úteis à satisfação de necessidades tornadas humanas, ou que a manutenção da vida humana não deixa de se dar por intermédio da fruição (imediata e mediada) destes produtos, sob a alienação, ao se deparar com o produto do trabalho, o ser humano se depara com um objeto humano separado, dele independente – “a objetivação (...) *aparece* como perda do objeto” (MARX, 2004, p.80, o grifo é nosso).

Deste modo e de um ponto de vista mais objetivo, sob o capital, “toda a sociedade humana passa a ser *apenas* uma máquina de criar riqueza” (MARX e ENGELS, 1976, p.86, o grifo é nosso) em sua forma alienada, pois o trabalho que gera objetos não pertencentes aos seus produtores apenas pode criar uma riqueza social apartada dos seres humanos.

Tomando a questão de um ponto de vista mais subjetivo, Marx afirma que

enquanto ser humano, tu não tens nenhuma relação com meu objeto, porque eu não tenho nenhuma relação humana com ele (...) [e] o valor que cada um de nós possui aos olhos do outro é o valor dos nossos objetos respectivos. Por consequência, o homem, enquanto homem, para cada um de nós, é *carente de valor* (MARX, 2015, p.219-21).

Como desdobramento histórico da relação – essencial e dialética – entre as esferas da produção e do consumo ou fruição, a produção alienada, ao se aprofundar e refinar, requer

também, por seu turno, a produção de carências cada vez mais refinadas (que se poderiam exprimir, ainda que inversamente, a partir da dialética entre luxo e privação, ou luxo passando a patamar produtivo).

Na esteira da noção de que novas necessidades humanas, satisfeitas pelos avanços dos processos de trabalho, constituem-se em novos patamares históricos de carências, a alienação do trabalho engendra a sujeição de enorme parcela da população mundial a condições de não-satisfação até mesmo das carências mais rudimentares (de alimentação, moradia, vestimenta etc.).

Isto significa que quanto mais se desenvolve (socialmente) a carência – que, ainda que reificada, é sempre humana, social, histórica – e os meios para sua satisfação, tanto mais se reduz imensa e brutalmente a carência dos seres humanos que trabalham “à mais necessária e mais miserável subsistência da vida física” (MARX, 2004, p.141) e reduz “sua atividade ao movimento mecânico mais abstrato” (MARX, 2004, p.141), entendido “movimento abstrato” aqui como aquele movimento desprovido de sentido humano, degradante e coisificador.

Esta é a vida dos seres humanos que vivem apenas da venda de sua força de trabalho, ou “da classe de homens que apenas trabalha” (MARX, 2004, p.26) e esta vida rudimentar, absolutamente privada até mesmo das necessidades mais básicas, é estabelecida como a média, como “a norma universal” (MARX, 2004, p.141) para toda a classe trabalhadora – e “universal porque vigente para a massa dos homens” (MARX, 2004, p.141) – o que “faz do trabalhador um ser insensível e sem carências, assim como faz de sua atividade uma pura abstração de toda atividade” (MARX, 2004, p.141).

O estranhamento aparece tanto no fato de *meu* meio de vida ser de um *outro*, no fato de aquilo que é *meu* desejo ser a posse inacessível de um *outro*, quanto no fato de que cada coisa mesma é um *outro* enquanto si mesma, quanto [também] no fato de que minha atividade é um *outro*, quanto finalmente – e isto vale também para os capitalistas – no fato de que, em geral, o poder *não humano* domina (MARX, 2004, p.147).

Cabe enfatizar, nesta passagem, o não pertencimento ao ser humano de seus “meios de vida”, tanto o próprio trabalho quanto seus produtos pertencendo a “*outro*” ser humano; ou seja, aqui os momentos da alienação anteriormente descritos reaparecem com força.

Cabe também ressaltar a potência com que salta ao primeiro plano da exposição o sujeito, o aspecto subjetivo, ou as formas como os processos alienados aparecem para os homens e mulheres que trabalham.

Por fim, ainda no que diz respeito a este trecho, “o poder *não humano*” que domina o ser humano aparece como “um *outro*” ser humano diferente dele e a ele hostil, dele alienado e a ele estranho.

É importante observar mais de perto ainda uma especificidade da alienação do trabalho.

O trabalho é uma transversalidade, uma necessidade intrínseca ao ser humano e à sua existência *humana*. A capacidade de trabalho do ser humano entra em ação e transforma a natureza a partir de uma necessidade e o fruto do trabalho é um objeto.

Ao se interpor entre ser humano e seu produto, a alienação do trabalho afeta, de maneira direta, a satisfação da necessidade no produto. Se houve uma necessidade que impeliu ao trabalho, essa necessidade não pode ser satisfeita sem o acesso ao produto.

Se, portanto, o trabalho só se efetiva como categoria abstrata em termos históricos concretos, a *alienação do trabalho* é uma forma concreta de *mediação específica* que se interpõe na relação direta entre ser humano e natureza e afeta toda a ordem das mediações que se estabelecem entre as partes constitutivas da relação necessidade – trabalho – fruição.

Esta interposição acaba por circunscrever a totalidade do processo ampliado de trabalho, sendo inclusive capaz de redimensionar até mesmo a própria ordem de necessidades que põem em movimento novos processos de trabalho.

É claro que há uma ordem de necessidades básicas, físicas dos seres humanos sobre as quais a alienação não possui ingerência; “para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais” (MARX e ENGELS, 2007, p.33).

Entretanto, uma vez que o produto do trabalho se aliena do ser humano que o produziu, a necessidade do ser humano enquanto tal, por mais que jamais desapareça, deixa de ser imediatamente o impulso direto do trabalho.

É por intermédio deste processo específico que se torna possível apreender como o trabalho pode passar de finalidade a mero meio de vida; “sua atividade vital é para ele [trabalhador], portanto, apenas um *meio para poder existir*. Trabalha para viver. Ele nem sequer considera o trabalho como parte da sua vida, é antes um sacrifício da sua vida” (MARX, 2006b, p.36, os grifos são nossos).

O ser humano não mais produz para satisfazer, com o produto *imediatamente* do seu trabalho, sua necessidade. A produção de objetos *alheios* e *estranhos* interpõe um obstáculo

social entre a produção e a fruição (ou consumo), o que faz com que a satisfação das reais necessidades do ser humano precise alcançar de outras maneiras os objetos de que necessita.

Desta maneira, para o ser humano que trabalha,

o produto da sua atividade tão pouco é o objetivo da sua atividade. O que o operário produz para si próprio não é a seda que tece, não é o ouro que extrai das minas, não é o palácio que constrói. O que ele produz para si próprio é o salário; e a seda, o ouro e o palácio reduzem-se, para ele, a uma determinada quantidade de meios de subsistência, talvez a uma roupa de algodão, a umas moedas, a um quarto num porão (MARX, 2006b, p.36-7, os grifos são nossos)²⁶.

Há, entretanto, no interior de todo o processo social até aqui descrito, algo que precisa ser destacado para que a teoria da formação humana marxiana seja apreendida em toda a sua riqueza.

Quando Marx enfatiza alguns dos impactos de ordem mais subjetiva do trabalho alienado em trabalhadores e trabalhadoras, não se deve perder de vista que se trata de um esforço analítico de apreensão de como a *universalidade* desta forma *particular* de realização do trabalho atinge homens e mulheres *singulares* em seus lares, famílias, vidas cotidianas²⁷.

Todo este esforço intelectual direcionado ao lar, à família, aos costumes e gostos, ou mesmo ao corpo dos homens e mulheres que trabalham, guarda íntimas relações com determinantes objetivos da realidade material. Seguem-se dois exemplos.

Em primeiro lugar, as determinações objetivas da realidade engendrada a partir da relação alienada de mediação com a natureza engendram uma subjetividade de tal modo desumanizada que Marx, ao novamente abordar as formas como trabalhadores se sentem em relação ao seu trabalho, questiona:

e o operário – que, durante 12 horas, tece, fia, perfura, torneia, constrói, cava, talha a pedra e a transporta etc. – valerão para ele essas 12 horas de tecelagem, de fiação, de trabalho com o arco de pua, ou com o torno, de pedreiro, ou escavador, como manifestação da sua vida, como vida? Ao contrário. *A vida para ele, começa quando termina essa atividade, à mesa, no bar, na cama.* As 12 horas de trabalho não têm, de modo algum, para ele,

²⁶ Marx chega mesmo a afirmar que “os porões em Londres rendem mais aos senhorios do que os palácios” (MARX, 2004, p.144), o que ressalta que não apenas a *miséria* é o resultado necessário do sistema do capital, mas que ela é para ele profundamente *lucrativa*.

²⁷ Lukács afirma que “sempre é preciso começar – e isso vale para os cientistas tanto como para qualquer outra pessoa – por questões da vida cotidiana. Na vida cotidiana, os problemas ontológicos se colocam num sentido muito grosseiro” (HOLZ, KOFLER E ABENDROTH, 1969, p.11-2).

o sentido de tecer, de fiar, de perfurar etc., mas representam unicamente o meio de ganhar o dinheiro que lhe permitirá sentar-se à mesa, ir ao bar, deitar-se na cama (MARX, 2006b, p.36-7, os grifos são nossos).

Em segundo lugar, do ponto de vista objetivo, a afirmação marxiana é ainda mais contundente.

No sistema actual, se umas costas marrecas, ossos deformados, um desenvolvimento unilateral, um fortalecimento exclusivo de certos músculos, etc., te tornam mais produtivo (mais apto para o trabalho), então as tuas costas marrecas, deformação dos membros, o teu movimento muscular unilateral representam uma força produtiva. *Se a tua pobreza de espírito é mais produtiva do que tua rica actividade intelectual, a tua pobreza de espírito é uma força produtiva*, etc., etc. Se te mostras mais apto para o cumprimento de um certo trabalho por ele ser monótono, a monotonia é uma força produtiva (MARX e ENGELS, 1976, p.83-4, os grifos são nossos).

Convém ressaltar, a partir destas passagens, que mesmo que a objetividade das formas específicas de organização e realização do trabalho em sua forma alienada possua desdobramentos que acometa trabalhadores e trabalhadoras de maneiras específicas, estes desdobramentos mais singulares, que impactam de formas diferentes indivíduos diferentes, de maneira alguma constituem apenas resultados ocasionais de um processo social aleatório.

Tais desdobramentos, mesmo nas especificidades de como indivíduos singulares que trabalham formam-se, física ou espiritualmente, em suas relações com seu trabalho – “costas marrecas”, “ossos deformados”, “ fortalecimento exclusivo de certos músculos” etc. –, constituem uma “força produtiva”, isto é, muito além de meros desdobramentos acidentais da lógica produtiva, constituem a *essência* do próprio sistema do capital.

Se, portanto, o trabalho alienado fratura, alija, esfacela e mutila o ser humano que trabalha, como sujeito *e* como classe, e este processo o torna mais produtivo para o sistema, fratura, alijamento, esfacelamento e mutilação do sujeito que trabalha *e* da classe trabalhadora como um todo, são elementos intrinsecamente necessários ao próprio sistema – suas “forças produtivas”.

Desta forma, todas as consequências, humanas e sociais, gerais, particulares e singulares, objetivas e subjetivas do trabalho alienado e do amplo complexo da alienação que dele deriva não são, de maneira nenhuma, acidentais, muito menos exageros passíveis de correção ou melhoria. Tais consequências são *estruturais*, *inerentes* ao sistema do capital, *intrínsecas* ao seu movimento, *inelimináveis* de sua lógica interna – constituem suas “forças produtivas”.

Portanto, seres humanos que se formam deformadamente, que se humanizam desumanizadamente são tanto o resultado necessário do sistema, uma vez em que sua *condição* deriva “da *essência* do trabalho hodierno mesmo” (MARX, 2004, p.30) quanto sua *condição* é necessária à manutenção do próprio sistema.

A formação objetiva e subjetivamente alienada dos seres humanos é uma condição da vida tornada possível a partir do trabalho alienado e quanto mais se desenvolve o sistema social que sobre esta forma de trabalho se erige, mais avança, em amplitude e profundidade, a totalidade do complexo da alienação, em todas as suas dimensões formativas²⁸.

2.5 Universalização do trabalho alienado e da alienação

Não é o caso de aqui abordar o amplo processo histórico de gênese e consolidação das relações entre “possuidores de dinheiro e de mercadorias” e “simples possuidores de suas

²⁸ Como forma quase repulsiva de exemplificar os desdobramentos objetivos e subjetivos do complexo da alienação, tomemos um trecho do diário de Mervin Willett Gonin, condecorado militar britânico que chegou, já próximo ao fim da Segunda Guerra Mundial, ao campo de concentração nazista de Bergen-Belsen. Eis suas palavras: “não existe uma descrição adequada para o Campo de Horrores em que eu e meus homens teríamos de ficar pelo próximo mês de nossas vidas. Não passava de um deserto estéril, desolado com um galinheiro. Cadáveres eram encontrados em toda parte, alguns em montes enormes e outros jazendo sozinhos ou em pares onde tinham caído. Demorou algum tempo para nos habituarmos a ver homens, mulheres e crianças desfalecerem enquanto passávamos por eles e para resistir ao impulso de ir ajudá-los. Tivemos desde cedo de nos ajustar à ideia de que o *indivíduo* não contava. Sabia-se que quinhentas pessoas morriam por dia e que quinhentas pessoas continuariam a morrer todos os dias, durante semanas, até que algo que nós pudéssemos fazer surtisse algum efeito. No entanto, não era nada fácil ver uma criança morrer asfiziada, com difteria, quando sabíamos que uma traqueotomia e alguns cuidados básicos bastariam para salvá-la. Víamos mulheres se afogando no próprio vômito por estarem demasiado fracas para se mover, e homens comendo larvas enquanto agarravam um pedaço de pão apenas porque precisaram comer vermes para sobreviver e agora mal tinham noção de diferença. Pilhas de cadáveres, nus e obscenos, com uma mulher fraca demais para ficar de pé encostada neles enquanto cozinhava o alimento que lhe tínhamos dado; homens e mulheres agachados por todo lado se aliviando da disenteria que lhes atacava as entranhas; uma mulher completamente nua se lavando com sabão e a água de um tanque onde os restos mortais de uma criança flutuavam. Foi logo depois da chegada da Cruz Vermelha Britânica, embora possa não haver ligação, que apareceu no local uma grande quantidade de batons. Não era o que nós queríamos. Estávamos implorando por centenas e milhares de outras coisas e eu não sei quem pediu batons. Queria tanto descobrir quem fez aquele pedido. *Foi uma iniciativa de gênio, simplesmente brilhante.* Acredito que *nada*, naquele momento, *ajudou mais* aquelas mulheres confinadas no campo *do que os batons*. Elas ficavam prostradas na cama sem lençóis ou camisolas, mas com os lábios pintados de *escarlate*. Você as via perambulando, com apenas um cobertor sobre os ombros, mas com os lábios pintados de *vermelho vivo*. Vi uma mulher morta na mesa do necrotério e ele tinha na mão crispada um pedaço de batom. Afinal alguém tinha feito algo para torná-las novamente indivíduos, não mais identificadas apenas pelo número tatuado no braço. Afinal alguém se importava com sua *aparência*. O batom começou a *devolver* a elas *sua humanidade*” (apud BANKSY, 2012, p.234, os grifos são nossos).

próprias forças de trabalho”. Cabe apenas chamar a atenção para os elementos que são mais imediatamente importantes para a apreensão da teoria da formação humana de Marx.

O lento e conflituoso processo de transição das trocas ocasionais entre os servos, visando suprir aquilo que não podiam produzir sozinhos, passando pela produção de um pequeno excedente, por parte de alguns servos em suas porções arrendadas de terra, mas já com vistas ao comércio, passando à criação de cidades ou entrepostos comerciais – os burgos – e posterior fortalecimento econômico desta nova classe de comerciantes, até o acirramento do conflito de interesses e da passagem daquele excedente à alma da produção, ou, dito de forma mais direta: a passagem da troca simples à universalização da produção de mercadorias será abordado sob dois aspectos diversos.

O primeiro deles é a partir da relação entre forças produtivas e relações de produção e, para adentrá-lo, parte-se das palavras de Marx.

Em certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social (MARX, 2008, p.47).

No interior das relações de produção feudais, dentro dos laços políticos de suserania e vassalagem, nas terras arrendadas, nas entranhas do modo de produção servil, alguns avanços das forças produtivas (ou avanços na potência do trabalho) permitiram a produção de um excedente de produtos, que, por sua vez, tornou possível que alguns servos se lançassem ao comércio, o que acabaria por constituir uma nova classe social que, posteriormente se lançaria no conflito direto pelo poder instituído, a ponto de destruir aquelas mesmas relações de propriedade – que, de “evolutivas que eram”, converteram-se “em entraves”.

Esta “época de revolução social” marca, dentre muitas outras coisas, no interior da dinâmica histórica – ou, no “*efetivo* curso do desenvolvimento” (MARX, 2004, p.97) –, “o necessário triunfo do *capitalista*, isto é, da propriedade privada desenvolvida sobre o *proprietário fundiário* não desenvolvido, semidesenvolvido, como, aliás, o movimento tem já de triunfar sobre a imobilidade” (MARX, 2004, p.97).

Posto ainda de forma sintética e incisiva, tem-se que “a dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações fixas

(históricas) de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si” (MARX, 2011c, p.104).

Desta forma, no interior deste movimento histórico

é necessário (...) que a propriedade fundiária, a raiz da propriedade privada, seja completamente arrastada para dentro do movimento da propriedade privada e se torne mercadoria; que a dominação do proprietário apareça como a pura dominação da propriedade privada, do capital, dissociado de toda a coloração política (MARX, 2004, p.75).

Em síntese – e um dos pontos fundamentais a serem levantados de todo este processo –, “o desenvolvimento das contradições de uma forma histórica de produção constitui, todavia, o único caminho histórico de sua dissolução e reconfiguração” (MARX, 2013, p.558), ou seja, “a estrutura econômica da sociedade capitalista surgiu da estrutura econômica da sociedade feudal. A dissolução desta última liberou os elementos daquela” (MARX, 2013, p.786).

Mas (e aqui adentra-se no segundo aspecto) todo este processo *de* passagem das trocas ocasionais, esparsas e marginais, passando pela produção lentamente crescente de um excedente de produtos até instituição e consolidação de um modo de produção todo ele pautado e erigido a partir da troca de mercadorias, marca também – e isto não é, de modo algum, excludente em relação ao ponto recém abordado – a passagem de uma forma historicamente específica de trabalho das franjas do tecido social para elemento fundamental, organizador universal da produção e reprodução da vida social.

Este longo e conflituoso processo de passagem de um modo de produção a outro, de uma forma de organização do trabalho à outra, traz consigo muitas transformações, tão amplas quanto profundas, nas mais variadas esferas da vida social.

Por exemplo, no interior do processo de passagem das trocas esparsas à troca do excedente produzido, instaura-se algo de fundamental importância.

Quando produzo mais do que necessito imediatamente, o excedente do que produzo é cuidadosamente *calculado* em face de tua necessidade. Só aparentemente produz em excesso. Na verdade, produz visando a um outro objeto, o objeto da tua produção que eu quero trocar pelo meu excedente – troca que eu já realizo no meu espírito. O vínculo social em que me encontro em relação a ti – meu trabalho para satisfazer a tua necessidade – é, pois, uma aparência, e nossa mútua integração é, também ela, aparência: sua base é a pilhagem recíproca (MARX, 2015, p.218).

Isto indica que, mesmo no interior de um processo social bastante extenso, a troca daquilo que excedia as necessidades dos produtores (pensando aqui na esfera do consumo para subsistência imediata) se amplia de tal maneira que a própria noção de “excedente” sofre uma profunda inversão.

Produto excedente é, por definição, aquilo que “sobra”, que excede as necessidades imediatas. No desenvolvimento, ou na ampliação das trocas, este “excedente” passa não apenas a ser deliberada e propositadamente produzido – “o excedente do que produz é cuidadosamente *calculado* em face de tua necessidade” –, isto é, produz-se a *mais* com vistas diretas à troca; mas “se produz *somente para trocar*, ou *se produz somente à medida que se troca*” (MARX, 2011c, p.159, os grifos são nossos).

O próprio “excedente” passa daquilo que sobra à alma – e corpo – da produção; produz-se única e exclusivamente visando à troca. E aqui poder-se-ia, com alguma dose de ironia, afirmar que se inaugura um novo sentido, uma nova substância para o conceito de “excedente”: produz-se sempre mais, em escala cada vez maior para alimentar uma troca cada vez maior e mais universalizada – o que “excede” nesta lógica acaba por ser o ser humano.

Sobre este processo, Marx afirma que “a produção de mercadorias é necessariamente, em determinado momento, transformada em produção ‘capitalista’ de mercadorias, e isto de acordo com a *lei do valor* que a governa” (MARX, 1975, p.216, tradução nossa)²⁹.

Esta passagem indica que já havia uma produção de mercadorias *antes* de o capitalismo industrial consolidar-se como *modo de produção dominante*. De fato, seria de se estranhar que mesmo a troca simples do produto excedente do trabalho não fosse requerendo, à medida que se espalhou, ainda que lentamente, uma forma de produção específica que cada vez mais a alimentasse.

Afinal, a relação anteriormente discutida entre as forças produtivas e as relações de produção, neste caso tomada a partir da passagem da troca, de ocorrência marginal para elemento central, não se dá como ruptura abrupta, mas sim como um processo, como uma “revolução social”³⁰.

²⁹ Trata-se das *Glosas marginais ao “Tratado de economia política” de Adolfo Wagner*, de 1881. Texto até relativamente conhecido do público brasileiro, para o qual há uma versão em português (MARX, 2011b) (bastante mal cuidada, por sinal) e pelo menos duas versões em espanhol (MARX, 1945 e 1970). Entretanto, todas estas versões em língua mais acessível são *incompletas*. O trecho citado pode ser encontrado em versões em inglês (MARX, s.d. e 1975).

³⁰ Voltaremos a este ponto no terceiro capítulo.

Faz-se necessário abordar agora outro aspecto específico deste processo de transição.

Quanto mais a produção se desenvolve de tal modo que cada produtor devém dependente do valor de troca de sua mercadoria, *i.e.*, quanto mais o produto efetivamente devém valor de troca e o valor de troca devém o objeto imediato da produção, tanto mais têm de se desenvolver as *relações monetárias* e as contradições que são imanentes à *relação monetária*, à relação do produto consigo mesmo como dinheiro (MARX, 2011c, p.95).

O desenvolvimento da produção (que Marx toma sempre de um ponto de vista histórico-concreto), que marca a passagem do feudalismo ao capitalismo e à consolidação deste último, marca a passagem da produção marginal de mercadorias para a troca ocasional à universalização da produção (capitalista) de mercadorias e à universalização da troca.

Este processo social marca, também, a universalização do valor de troca como elemento que medeia toda a troca de mercadorias, bem como a universalização do dinheiro – o “*alcoviteiro* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida” (MARX, 2004, p.157), o “representante material universal da riqueza” (MARX, 2011c, p.162), ou “equivalente universal” (MARX, 2013, p.143) – como elemento mediador da esfera da circulação das mercadorias; logo, mediador universal do acesso humano aos produtos do trabalho.

O amplo processo de universalização do valor de troca e do dinheiro requer, para sua efetivação, a criação de uma esfera específica de controle social apartado (ou mesmo alienado): o Estado – Marx chega a denominar o Estado de “comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX e ENGELS, 1999, p.42), de “expressão oficial da sociedade civil (...), resumo oficial da sociedade” (MARX, 2009, p.345), ou ainda de “a expressão ativa, autoconsciente e oficial (...) [da] *atual organização da sociedade*” (MARX e ENGELS, 2010c, p.40).

As condições sob as quais determinadas forças de produção (...) [se fazem] condições da dominação de uma determinada classe da sociedade, cujo poder social, derivado de sua riqueza, tem sua expressão prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso (MARX e ENGELS, 2007, p.42).

Mas todo este processo (de universalização do valor de troca e do dinheiro, da necessidade do Estado) pressupõe a universalização da produção de mercadorias. E a universalização da produção de mercadorias por sua vez, pressupõe, como sua determinação

mais determinante, a universalização da forma específica de trabalho que produz mercadorias; *pressupõe a universalização o trabalho alienado.*

A relação de mediação entre ser humano e natureza que se universaliza é a sua forma alienada. Isto implica que tanto a inversão do caráter humanizador do trabalho, quanto a mudança na esfera da necessidade que impele ao trabalho, bem como todo o complexo da alienação e do estranhamento se universalizam a partir da universalização do trabalho alienado como forma de relação de metabolismo entre ser humano e natureza.

Este mesmo processo, para sua efetivação, requereu a violenta “expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês” (MARX, 2013, p.786). isto é, um movimento por meio do qual “grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres” (MARX, 2013, p.786) universaliza concomitantemente a condição de uma imensa parcela de seres humanos como trabalhadores livres – no “duplo sentido” (MARX, 2013, p.786)³¹ marxiano – ou seja, indivíduos

cuja única propriedade é sua capacidade de trabalho e a possibilidade de trocá-la por valores existentes; indivíduos frente aos quais todas as condições objetivas da produção se apresentam como *propriedade alheia*, como sua *não propriedade*, mas ao mesmo tempo permutáveis como *valores* e, em consequência, apropriáveis até certo ponto pelo trabalho vivo (MARX, 2011c, p.413).

A ausência de propriedade outra que não *apenas* a própria força de trabalho – ou a “liberdade” em relação aos meios de produção, segundo a ironia marxiana –, ao constranger à troca desta por produtos ou salário³², constitui um aspecto *mediado* de suma importância para a consolidação do sistema do capital, uma vez que, para Marx, “o ato de vender constitui a *práxis da alienação*” (MARX, 2010d, p.59, os grifos são nossos).

Isto é, “na determinação da compra [da força de trabalho] já vai implícito o fato de que ele [o ser humano] deve se comportar ante seu produto como ante um objeto alienado, que lhe fugiu às mãos” (MARX e ENGELS, 2009, p.64-5).

³¹ Isto é, no “sentido de que nem integram diretamente os meios de produção, como os escravos, servos etc., nem lhes pertencem os meios de produção, como no caso, por exemplo, do camponês que trabalha por sua própria conta etc., mas estão, antes, livres e desvinculados desses meios de produção” (MARX, 2013, p.786).

³² Neste ponto é possível ver o conteúdo meramente *formal* da liberdade burguesa; seu caráter abstrato.

Enfim, o sistema do capital se estrutura a partir do trabalho que produz mercadorias e sua autorreprodução apenas se efetiva à medida que essas mercadorias são trocadas no mercado cada vez mais mundial – e mundializado.

Se o processo ampliado de trabalho, tal como já bastante discutido, é constituído da *necessidade*, (que impele ao) *trabalho*, (que gerará um objeto que a satisfará no) *consumo*, sob o capital, a produção de mercadorias *redimensiona* a própria esfera da necessidade e a forma de trabalho que se passa a realizar, então, gera os objetos necessários à satisfação das necessidades apenas de modo *indireto*.

Num primeiro momento (o da troca simples), produzem-se mercadorias, cuja troca fornecerá aquilo de que se necessita para viver – a necessidade põe-se no objeto a ser trocado; num momento posterior (o da troca universalizada), a produção gera o salário com o qual se poderá (ou não) comprar os objetos de satisfação das necessidades – a necessidade põe-se no salário.

Assim, o objeto pelo trabalho diretamente gerado não é mais aquilo de que se realmente necessita e todo o complexo do trabalho se transforma, por assim dizer, de fim em *meio*, duplamente: *meio* de garantir da vida física do trabalhador e *meio* de movimentar e autorreproduzir o sistema do capital.

Isto implica que a autorreprodução do capital é intrinsecamente coincidente com a reprodução do ser humano como ser alienado, como trabalhador, uma vez que não apenas carece da continuidade da produção de mercadorias, mas inprescinde *absolutamente* do crescimento de sua extensão necessariamente atrelado à redução de seu custo de produção unitário.

Universaliza-se, portanto, a reprodução alienada do ser humano, da natureza e do trabalho; uma reprodução da natureza para os fins estritos do capital, para a produção imediata de mercadorias e uma reprodução do ser humano como personificação do capital, de um lado, e, de outro, como personificação do trabalho – mero portador de *força de trabalho*.

A consequência humana deste processo é que, para o capital, o trabalhador “não tem qualquer outra existência do que a de capacidade de trabalho em ação. Por conseguinte, *não é uma pessoa que trabalha, mas a capacidade de trabalho* ativa, *personificada no trabalhador*” (MARX, 2010c, p.68, os grifos são nossos).

De um ponto de vista mais especificamente *formativo*, a humanidade, a genericidade do ser humano (singular e como gênero) apenas interessa ao capital no que diz

respeito ao mínimo necessário para que este se possa reproduzir como trabalhador, como puro ser portador de força de trabalho³³.

Se “a realização da capacidade de trabalho, seu uso efetivo é, porém, o próprio trabalho” (MARX, 2010c, p.68), o trabalho enquanto tal – e nele os homens e mulheres que individualmente *e* como classe laboram – possui para o capital, *objetivamente*, apenas uma função de meio de produção de mercadorias; sua manutenção é, portanto, da mesma ordem de necessidade da manutenção, por exemplo, de um instrumento de trabalho qualquer.

Ou, para dizer a mesma coisa de modo ainda mais enfático: “o capital não se importa com a duração de vida da força de trabalho. O que lhe interessa é *única e exclusivamente* o máximo de força de trabalho que pode ser posta em movimento numa jornada de trabalho” (MARX, 2013, p.338, os grifos são nossos).

O “jovem” Marx a este processo se refere afirmando que

a vida de um homem não tenha nenhum valor (...) [o que faz com que] o valor da classe operária limite-se aos custos de produção necessários e que os operários só existem em função da renda líquida (...) Eles são e devem ser máquinas de trabalho cujo custo deve corresponder exatamente às despesas necessárias para manter seu funcionamento (MARX, 2015, p.195).

O ponto fundamental aqui é que o capital necessita da *reposição* da força de trabalho gasta no processo produtivo, e apenas disso. Uma parte desta reposição é garantida pelos salários pagos aos trabalhadores – e que integram, portanto, os custos imediatos de produção – e uma outra parte desta reposição fica a cargo da instância institucional de organização e manutenção do sistema do capital: o Estado.

A esfera do Estado acaba por se incumbir de uma parte importante desta manutenção/recomposição, posta, de um lado, na formação/preservação/recuperação da força de trabalho (saúde, previdência, educação etc. públicas) e, de outro lado, no aparato diretamente coercitivo/punitivo (legislação, aparato policial e carcerário).

Cabe apenas enfatizar que estas formas de reposição da força de trabalho são, ao mesmo tempo presentes e futuras, uma vez em que intentam tanto a reposição imediata da força de trabalho do trabalhador singular, para que consiga estar de pé para trabalhar no dia seguinte, e a preparação mediada da força de trabalho vindoura (as futuras gerações de

³³ Sobre isto Gramsci adverte: “antes do operário existe ainda o homem, ao qual não se deve impedir a possibilidade de movimento nos mais amplos movimentos do espírito para o submeter depois à máquina (1976a, p.99) – trata-se do texto *Homens ou máquinas?*, de 1916.

trabalhadores; a prole dos proletários), quanto ainda o apaziguamento, discreta ou diretamente violento, das tensões sociais presentes e futuras³⁴.

Toda esta necessária lógica interna do sistema do capital possui, obviamente, uma enormidade de impactos nas condições de vida dos trabalhadores com profundas consequências em seus processos formativos, tanto em sentido estrito quanto em sentido mais amplo.

A este respeito Marx aponta que aquilo que o capital requer para a produção e reprodução da força de trabalho constitui “os *custos* que são exigidos para manter o operário como operário e para fazer dele um operário” (MARX, 2006b, p.44, o grifo é nosso), apontando acidamente em seguida que, “*quanto menos tempo de formação um trabalho exige, menores serão os custos de produção do operário, mais baixo será o preço do seu trabalho, o seu salário*” (MARX, 2006b, p.44, os grifos são nossos).

Esta ordem de inversão social impetrada pelo sistema do capital, que reduz a formação humana a uma dimensão meramente economicista, impacta sobremaneira todos os aspectos da vida social dos seres humanos que produzem e reproduzem sua existência por intermédio do trabalho alienado universalizado.

Um dos elementos fulcrais deste processo formativo fica claro nas palavras de Marx:

Aqui [no interior da lógica do sistema produtor de mercadorias], o que importa é *apenas* o tempo que o trabalho necessita para a sua operação, ou o período durante o qual a força de trabalho é despendida de modo útil. As mercadorias que tomam parte no processo também deixam de importar como fatores materiais, funcionalmente determinados, da força de trabalho que atua orientada para um fim. Elas importam tão somente como quantidades determinadas de trabalho objetivado. Se contido nos meios de produção ou adicionado pela força de trabalho, *o trabalho só importa por sua medida temporal*. Ele dura tantas horas, dias etc. No entanto, o trabalho só importa na medida em que o tempo gasto na produção do valor de uso é socialmente necessário³⁵, o que implica diversos fatores. A força de trabalho tem de funcionar sob condições normais. Se a máquina de fiar é o meio de trabalho dominante na fiação, seria absurdo fornecer ao trabalhador uma roda de fiar. Ou, em vez de algodão de qualidade normal, fornecer-lhe um refugo de algodão, que a toda hora arrebenta. Em ambos os casos, seu trabalho ocuparia um tempo de trabalho maior do que o tempo socialmente necessário para a produção de 1 libra de fio, mas esse trabalho excedente não geraria

³⁴ Sobre um dos aspectos, mais precisamente discreto, ou “subliminar” da violência inerente ao modo de produção capitalista, ver Mascarenhas (2015).

³⁵ “Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho” (MARX, 2013, p.117).

valor ou dinheiro. Contudo, o caráter normal dos fatores objetivos de trabalho não depende do trabalhador, e sim do capitalista. Uma outra condição *é o caráter normal da própria força de trabalho*. No ramo de produção em que é empregada, *ela tem de possuir o padrão médio de habilidade, eficiência e celeridade* (MARX, 2013, p.271-2, os grifos são nossos).

Se o “*padrão médio*” de humanidade a que o ser humano tem de ter acesso é aquele suficiente para que se mantenha como *trabalhador*, o capital *forma* o ser humano, geração após geração, *apenas* como “animal de trabalho” (MARX, 2004, p.31).

Da mesma forma como o capitalista lhe põe nas mãos, para que trabalhe, um tipo de fio de algodão – ou de qualquer outra matéria prima/mercadoria particular – que esteja o mais perto possível do “refugo” sem que isso prejudique o tempo de trabalho (e consequentemente não altere o valor do produto final), assim é, metaforicamente, a formação humana sob o sistema do capital.

O máximo a que pode ter acesso, como ser humano, é aquilo de que necessita para atingir o suficiente para seguir trabalhando num “*padrão médio de habilidade, eficiência e celeridade*”; sua humanidade máxima é a humanidade mínima.

Deve estar claro, entretanto, que este processo de universalização não é de modo algum homogêneo, muito menos harmônico. Ele não se efetiva da mesma maneira tanto em relação às várias áreas e regiões quanto dentro do sistema capital enquanto tal.

Segundo Marx,

não há dúvidas de que a grande indústria não alcança o mesmo nível de desenvolvimento em todas as localidades de um mesmo país. (...) Da mesma forma, os países nos quais está desenvolvida uma grande indústria atuam sobre os países *plus ou moins* [mais ou menos] não industrializados, na medida em que estes são impulsionados pelo comércio mundial à luta universal da concorrência (MARX e ENGELS, 2007, p.61).

O movimento do sistema do capital é, portanto, *desigual e combinado*, e *nada* há nisso que contradiga seu processo autorreprodutivo. Mais até do que isso, tal característica diz respeito à sua própria *essência*, à medida que seu movimento se efetiva de modo heterogêneo e desarmonico para o próprio ser humano, mesmo individualmente tomado, que o produz e reproduz.

Ao criar o mundo da riqueza social, o ser humano que trabalha engendra uma realidade desigual entre si e o seu produto, entre si e a natureza, entre si e o outro ser humano (tanto aquele que consigo compete pelos postos de trabalho, ou aqueles que se apropriam de

seu produto, quanto como os objetos humanos de sua atividade laborativa) e entre si e si mesmo.

Deste modo, universaliza-se, desigual e combinadamente, todo o amplo e profundo complexo da alienação, em seus desdobramentos objetivos e subjetivos, individuais e coletivos, políticos e econômicos. Universaliza-se a propriedade privada dos meios de produção e a manifestação de toda a riqueza socialmente produzida pela humanidade como uma “enorme coleção de mercadorias” (MARX, 2013, p.113).

Com a universalização do trabalho alienado, todos os avanços do trabalho, das forças produtivas, as relações de propriedade, as relações de produção, enfim, todas as relações humanas que a partir do trabalho se constroem, são de alguma maneira afetadas pela alienação.

Mesmo os aspectos mais mediados da vida social, expressos, por exemplo, na arte, na filosofia, no amor, são ao menos triscados pelo complexo da alienação do trabalho. O próprio processo de trabalho se transforma, sob o capital, em processo de valorização; a satisfação das necessidades humanas em produção de mercadorias.

A partir daí, a divisão do trabalho se transforma em divisão *alienada* do trabalho, no interior da qual cada ser humano “passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar (...) se não quiser perder seu meio de vida” (MARX e ENGELS, 2007, p.37-8).

Deste modo, com divisão alienada do trabalho “está dada a possibilidade, e até a realidade, de que as atividades espiritual e material – de que a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes” (MARX e ENGELS, 2007, p.36).

De um ponto de vista mais subjetivo, Engels afirma enfaticamente que,

à medida que o trabalho é dividido, o ser humano também o é. A formação plena de uma única atividade exige o sacrifício de todas as demais capacidades físicas e intelectuais. Esse atrofiamento do ser humano cresce na mesma proporção em que aumenta a divisão do trabalho (ENGELS, 2015, p.327)³⁶.

³⁶ Braverman afirma que “a divisão social do trabalho divide a sociedade entre ocupações, cada qual apropriada a certo ramo de produção; a divisão pormenorizada do trabalho destrói ocupações consideradas neste sentido, e torna o trabalhador inapto a acompanhar qualquer processo completo de produção. No capitalismo, a divisão social do trabalho é forçada caótica e anarquicamente pelo mercado (...). Ainda no capitalismo, os produtos da divisão social do trabalho são trocados como mercadorias, enquanto os resultados da operação do trabalhador parcelado não são trocados dentro da fábrica como no mercado, mas são todos possuídos pelo mesmo capital. Enquanto a divisão social do trabalho subdivide a *sociedade*, a divisão parcelada do trabalho subdivide o *homem*, e enquanto a subdivisão da sociedade pode fortalecer o indivíduo e a espécie, a subdivisão do indivíduo, quando efetuada com menosprezo das capacidades e necessidades humanas, é um crime contra a pessoa e contra a humanidade” (1981, p.72). Gramsci se insurge radicalmente contra este aspecto da realidade objetiva alienada do

Tal processo de fragmentação do ser social se desdobra, a partir do fato de que “trabalho, a produção e o consumo” passam a caber “a indivíduos diferentes” em separações entre elaboração e execução, entre trabalho intelectual e manual e, mais mediadamente, entre uma formação para a elaboração, para o trabalho intelectual, enfim, para a fruição e para o domínio e outra formação, radicalmente distinta, para a execução, para o trabalho manual, para a produção e a subserviência³⁷.

Mesmo no trabalho cooperado, “a força produtiva que o trabalhador desenvolve como trabalhador social é, assim, força produtiva do capital” (MARX, 2013, p.408). E o excedente dos produtos do trabalho, conforme já mencionado, deixa inclusive de se caracterizar como excedente e a troca daquilo que sobrava na produção passa a ser a produção *apenas* do que será trocado.

No interior de todo este processo histórico, “*todos os progressos do espírito* alcançados até aqui foram *progressos contra a massa da humanidade*, que foi impelida a descer a uma situação cada vez mais *desumanizada*” (MARX e ENGELS, 2009, p.101).

Deve, portanto, “haver algo de podre na essência mesma de um sistema social que eleva sua riqueza sem diminuir sua miséria” (MARX, 2014c, p.120), o que significa, em termos mais fundamentais, de um lado, que, sob o trabalho alienado, “a riqueza tem por condição uma incomensurável miséria” (MARX, 2015, p.231), mas, de outro, que esta não é miséria apenas do ponto de vista material-objetivo, mas também miséria espiritual/formativa.

Mas, visto de um outro ângulo, e ao mesmo tempo, os avanços colossais das forças produtivas sob o sistema do capital preparam as bases efetivas para as possibilidades concretas da emancipação humana em relação ao trabalho alienado e ao complexo da alienação e do estranhamento.

Um amplo movimento social de emancipação dos seres humanos só é efetivamente viável a partir de condições práticas que sejam capazes de garantir o acesso de

capital ao afirmar que “todos os homens são intelectuais (...). Não existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o *homo faber* do *homo sapiens*” (GRAMSCI, 1968, p.7).

³⁷ Deste ponto de vista, Sanfelice se interroga: “o que falar da educação para a alienação? Aquela educação para a domesticação e sujeição ao *status quo*; aquela educação para o trabalho alienado e que despolitiza a classe trabalhadora lançada a uma disputa cotidiana e individualista para a sobrevivência; aquela educação intencionalmente desqualificada da escola estatal oferecida ao povo; aquela educação orquestrada pelos organismos internacionais para ser executada pelos Estados nacionais. Sim, aquela educação que limita as pessoas às suas próprias contingências (aptidões, habilidades, flexibilidade, etc.)” (2013, p.20).

todos e todas aos objetos necessários para a satisfação *plena* da totalidade de suas necessidades.

A partir do fato, então, de que o trabalho constitui o âmago do processo formativo dos seres humanos e que, por conseguinte, a inversão imposta pelo trabalho alienado se desdobra em processos formativos essencialmente alienados e estranhados, as questões fundamentais que se colocam são: em que medida e de que formas o movimento de construção da emancipação plena e efetiva dos seres humanos é permeado por processos formativos? Como é possível confrontar o trabalho alienado e o complexo da alienação material e simbolicamente, objetiva e subjetivamente? Seria este um processo individual ou coletivo-social?

O objetivo do próximo capítulo é indicar algumas pistas para estes questionamentos.

CAPÍTULO 3

Educação, consciência e emancipação humana

*é a ceguêra de dexá
um dia de sê pião
de num comprá nem vendê
robá isso tomem não
de num sê mais impregado
e tomem num sê patrão*

Peão na amarração
Elomar

O trabalho constitui o ser humano. É por intermédio de sua atividade laborativa que os seres humanos humanizam a natureza, a si próprios e asseguram não apenas a produção de sua existência material imediata, mas também a reprodução mediada de sua vida social.

A partir da relação de mediação que estabelecem com a natureza, os seres humanos engendram também a necessidade da relação com outros seres humanos e isto constitui um dos elementos fundamentais definidores do caráter social de sua condição – “desde sempre os homens, na medida em que existem, têm necessidade uns dos outros e só puderam desenvolver suas necessidades e capacidades estabelecendo relações entre si” (MARX e ENGELS, 2007, p.79).

A complexificação, ou o desenvolvimento histórico dos processos de trabalho engendra, dentre muitas outras coisas, a complexificação das próprias relações que se estabelecem com outros seres humanos.

Mas, conforme já citado, “a relação do produtor com o produto, tão logo este esteja acabado, *é uma relação exterior*, e o retorno do objeto ao sujeito *depende de suas relações com os outros indivíduos*” (MARX, 2011c, p.44, os grifos são nossos). Isto implica que a ordem de relações estabelecidas entre os seres humanos incide *diretamente* sobre as formas de distribuição dos produtos do trabalho e, conseqüentemente, sobre o acesso a estes produtos.

Assim, se a necessidade humana impele à transformação da natureza que gera um objeto que a satisfará e sua satisfação depende do acesso humano ao objeto gerado pelo

trabalho, as formas de controle social da distribuição destes objetos são absolutamente fundamentais para a *reprodução* da vida social dos seres humanos.

Assim, se, de um lado, necessidade, trabalho e consumo formam um todo necessariamente articulado, de outro, a circulação dos produtos do trabalho constitui esfera igualmente fundamental, uma vez que cria a conexão entre as esferas da produção e do consumo; e se torna tanto mais fundamental quanto mais se complexifica a dinâmica social.

Mas importa recordar que “a produção é a universalidade, a distribuição e a troca, a particularidade, e o consumo, a singularidade *na qual o todo se unifica*” (MARX, 2011c, p.44, os grifos são nossos). Ou seja, a esfera do trabalho constitui o *momento predominante* de todo o complexo e que as demais esferas constituem seus momentos *mediados*, inextricavelmente articulados.

Ao interferir no acesso ao consumo – portanto, num dos aspectos viscerais da conexão entre as esferas da produção e da reprodução –, as formas de distribuição dos produtos do trabalho acabam por reincidir sobre o próprio trabalho, redefinindo não apenas sua finalidade, mas até mesmo suas formas fundamentais de sua organização e realização.

Desta maneira, formas historicamente específicas de organização e realização do trabalho, ao engendrarem formas determinadas de relações entre os seres humanos e, por conseguinte, formas igualmente determinadas de distribuição dos produtos do trabalho, reincidem *mediadamente* sobre a própria forma de trabalho que as engendrou.

Em determinado momento do desenvolvimento histórico concreto da humanidade, as relações entre os avanços alcançados pelo trabalho e as relações distributivas estabelecidas entre os seres humanos, ou, tomando de modo mais amplo: a relação entre as forças produtivas e as relações de produção engendram a forma histórica específica do trabalho alienado.

O trabalho, como momento predominante, como base material da vida social, ao se configurar sob a forma alienada, afasta o ser humano da possibilidade de uma satisfação e realização *humanas*, tanto no trabalho quanto fora dele, tanto objetiva quanto subjetivamente e acaba por engendrar, mais ou menos mediadamente, todo um complexo de práxis e vida social eivados de alienação.

Desta forma, em síntese, “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual” (MARX, 2008, p.47) e aqui reaparece algo de fundamental importância. A afirmação de que a “vida (...) intelectual” dos seres humanos é condicionada por seu processo material de vida remete ao fato de que a consciência, que é,

sem dúvida, uma marca distintiva do ser humano é, ela própria, um *produto* do trabalho, isto é, a consciência é necessariamente “um produto *social*” (MARX e ENGELS, 2007, p.35, o grifo é nosso).

Deste modo, se a consciência dos seres humanos possui este caráter de universalidade (o de ser marca distintiva do ser humano), é tão somente a universalidade da categoria *trabalho* – que apenas possuiu tal determinação em virtude de sua determinidade manifesta ao longo das situações históricas particulares sucessivas – que engendra a universalidade da categoria consciência.

Mas “a consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*]” (MARX e ENGELS, 2007, p.94). Isto implica que a partir da produção da vida mediada pelo trabalho alienado a própria consciência não poderia deixar de ser afetada, de muitas e mediadas formas, pela alienação.

Entretanto, na medida em que o trabalho alienado constitui uma forma *determinada* de existência historicamente desumanizada da *determinação* de um processo de humanização mediada pelo trabalho, e se, no interior deste processo, a consciência, exatamente em virtude de sua condição de existência, pode engendrar-se como consciência alienada, ela também tem a possibilidade de tornar-se consciência do próprio estado de alienação.

Isto implica que, por maior e mais potente que a base material do complexo da alienação possa ser, seus resultados e desdobramentos reprodutivos objetivos e subjetivos não são jamais unilaterais, lineares, definitivos.

A partir da própria dinâmica interna, mediada e contraditória, dos processos humano-sociais, mesmo o mais potente processo social objetivo não se subjetiva, de maneira nenhuma, de um modo absoluto¹. Mais ainda; mesmo os processos alienados mais mediadamente sutis podem ser conscientemente apreendidos – e, inclusive, confrontados.

Desta forma, por um lado, o processo de universalização do trabalho alienado como forma de relação de metabolismo com a natureza se desdobra na universalização da

¹ Antonio Gramsci aborda esta questão nos seguintes termos: “em suma, todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um, ‘filósofo’, um artista, um homem de gosto, *participa de uma concepção do mundo*, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui assim *para manter ou modificar uma concepção do mundo*, isto é, *para promover novas maneiras de pensar*” (GRAMSCI, 1968, p.7-8, os grifos são nossos). István Mészáros também aborda este ponto da seguinte maneira: “por maior que seja, nenhuma *manipulação vinda de cima* pode transformar o imensamente complexo processo de modelagem da visão geral do mundo de nossos tempos – constituída por incontáveis concepções particulares na base de interesses hegemônicos alternativos objetivamente irreconciliáveis, independentemente de quanto os indivíduos possam estar conscientes dos antagonismos estruturais subjacentes – num dispositivo *homogêneo e uniforme*, que funcione como um promotor *permanente* da lógica do capital” (MÉSZÁROS, 2005, p.50-1).

mercadoria como forma de expressão da riqueza socialmente produzida, de tal modo que “toda a sociedade humana passa a ser apenas uma máquina de criar riqueza” (MARX e ENGELS, 1976, p.86) em sua forma *alienada*².

E por outro lado, *sob a égide*, portanto, *do trabalho alienado*, os seres humanos, ao criarem toda a riqueza socialmente existente, que garante a continuidade de sua reprodução humana, engendram para si a mais absoluta miséria física e espiritual; ao humanizarem a natureza por meio do trabalho alienado, os seres humanos engendram para si uma existência desumana e desumanizada.

Assim, em virtude de todos os impactos, objetivos e subjetivos, materiais e espirituais, individuais e coletivo-sociais, do trabalho alienado *e* da possibilidade da tomada de consciência acerca do próprio processo a partir do qual ela se engendra é que se torna possível afirmar que o trabalhador “passa pela escola *do trabalho*, que é dura mas forja resistência” (MARX e ENGELS, 2009, p.49)³.

Mas os seres humanos “desenvolvem a consciência *no interior do desenvolvimento histórico real*” (MARX e ENGELS, 2007, p.35, os grifos são nossos). Isto implica, em primeiro lugar e evidentemente, que as relações de produção que os seres humanos estabelecem entre si constituem o fundamento material a partir do qual as próprias formas de consciência se podem erigir.

Mas implica também, de modo também evidente, que a partir de formas *determinadas* de organização e realização do trabalho ao longo da história da humanidade se erigem formas igualmente *determinadas* (e bastante *mediadas*) de consciência social.

² Esta afirmação guarda profunda semelhança com outras duas célebres passagens que abrem dois dos principais trabalhos marxianos: “a riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista *aparece* como uma ‘enorme coleção de mercadorias’” (MARX, 2013, p.113, o grifo é nosso) e “à primeira vista, a riqueza da sociedade burguesa *aparece* como uma imensa acumulação de mercadorias” (MARX, 2008, p.51, o grifo é nosso).

³ Neste trecho, a categoria “*trabalho*” aparece (ironicamente) italicizada no original pois refere-se à forma de trabalho tal como se realiza sob a estrutura social do capital; refere-se ao *trabalho alienado*. Este destaque deve-se ao fato de que Marx utiliza, em algumas de suas obras, o termo “trabalho” destacado (entre aspas e/ou italicizado) para de maneira irônica debater com alguns economistas-políticos que, de modo deliberado ou inocente, não distinguem a universalidade da transformação da natureza enquanto tal de sua forma particular alienada – por exemplo, ao debater com Friedrich List, Marx afirma: “o ‘*trabalho*’ é o fundamento vivo da propriedade privada, a propriedade privada como fonte criadora de si própria” (MARX e ENGELS, 1976, p.71-2). Por outro lado, entretanto, isto é importante de ser devidamente esclarecido pois a “escola do trabalho” *alienado* “forja a resistência” *ao mesmo tempo* em que a “escola do trabalho” *enquanto tal* forma o próprio ser humano, o que parece apontar para o fato de que a referida passagem carrega em si *tanto* elementos de crítica à *particularidade* burguesa quanto apontamentos acerca da *universalidade* da relação de mediação entre ser humano e natureza o trabalho – sendo esta última acepção a que sustenta, metaforicamente, a escolha do título desta tese.

É, novamente, tão somente na interioridade da relação dialética na qual todas as formações sociais possuem suas formas correspondentemente mediadas de consciência social que se torna possível afirmar que o ser humano

perdeu a si mesmo no proletariado, mas ganhou com isso não apenas a consciência teórica dessa perda, como também, sob a ação de uma *penúria* absolutamente imperiosa – a expressão prática da *necessidade* –, que já não pode mais ser evitada nem embelezada, foi obrigado à revolta contra essas desumanidades (MARX e ENGELS, 2009, p.49).

Evidencia-se aqui um aspecto *formativo* de fundamental importância na formulação marxiana: a tomada, ou o “ganho” de consciência, por parte dos seres humanos que trabalham, em relação à sua condição e situação históricas concretas.

Mas o que é, de fato, esta consciência? Ou, mais precisamente, esta é consciência em relação a quê? E de que maneira ela interfere no movimento da classe trabalhadora em direção à “resistência”, ou, mais que isso, porque ela “obriga” a classe trabalhadora à “revolta” contra a estrutura social existente?

3.1 Aspectos objetivos e subjetivos da formação da consciência

A “consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente”, como há pouco afirmou-se, mas “o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX e ENGELS, 2007, p.94). Novamente se coloca em evidência que, ainda que a consciência seja algo absolutamente fundamental à existência humana dos seres humanos, ela constitui-se como um produto social, isto é, já pressupõe o ser humano constituído.

Aliado a isso tem-se o fato de que a consciência é sempre uma consciência histórica determinada, é sempre uma consciência que guarda relações indissociáveis (ainda que por vezes muito mediadas) com uma determinada realidade social concretamente existente⁴.

Uma vez que o trabalho constitui o ser social, inaugura-se toda uma ordem – sempre crescente em complexidade – de mediações, mais ou menos diretamente vinculadas ao

⁴ Aqui poder-se-ia questionar como poderia o próprio marxismo existir, como uma formulação que aponta para uma outra estrutura social, se a consciência é sempre a consciência de uma determinada realidade social concretamente existente.

trabalho, mas que, como no caso da própria consciência, dele acabam por se tornar inseparáveis; sua atividade se constitui como “a atividade vital consciente” (MARX, 2004, p.84), “atividade orientada a um fim” (MARX, 2013, p.261). A consciência, como aspecto mediado inseparável do trabalho já instituído, constitui a essência humana dos seres humanos.

Mas, por outro lado, tanto a passagem do ser puramente natural ao ser social quanto o seu processo de humanização e complexificação são, ao contrário, imensamente complexos, mediados e contraditórios.

O percurso histórico trilhado pela humanidade não segue um fluxo predeterminado, mas sim é galgado pelos próprios seres humanos em seus processos produtivos e reprodutivos diários – individuais e coletivo-sociais.

Entretanto, mesmo que cada processo de trabalho tomado isoladamente seja uma “atividade orientada a um fim” *determinado*, e o conjunto das atividades e seus desdobramentos socialmente mediados combinados engendrem a história humana, esta última não caminha em direção a um fim pré-estabelecido.

Traçando um paralelo com uma formulação marxiana por demais conhecida, a história humana constitui uma “síntese de múltiplas determinações, unidade da diversidade” (MARX, 2011c, p.54), e de modo algum processo teleológico, muito menos teológico.

Deste modo, mesmo que a humanidade possa colocar-se a tarefa de caminhar em um sentido determinado, isso é fruto de uma *ação* humana coletiva *consciente*, sujeita, inclusive, a descaminhos e retrocessos (como já demonstrou amargamente a história), e não de uma vontade metafísica, a-histórica, transcendente.

Mas, no interior de seu processo de desenvolvimento histórico concreto, a humanidade criou para si uma forma de realização do metabolismo entre ser humano e natureza, de humanização da natureza circundante e do próprio ser humano na qual os produtos de *seu* trabalho dela se separem e com ela se defrontem hostilmente – ou dela se alienem e se estranhem.

Criou uma forma de produção e reprodução da vida material e simbólica que faz com que os produtos de *sua* criação a subjuguem, de tal modo que o próprio ser humano (e a humanidade, por conseguinte) enfim apareça como meio, e não como seu fundamento e fim.

O desenvolvimento histórico do trabalho alienado, ao separar produtor e produto, engendrou a existência de duas grandes classes *opostas* de seres humanos: os que produzem e os que do produto do trabalho se apropriam.

Tais classes movimentam uma irresolúvel oposição, posta em suas próprias razões de existência: a oposição entre produção (trabalho) e apropriação (capital). E a universalização do *trabalho alienado* como forma de metabolismo social com a natureza desloca a *oposição entre capital e trabalho* para os *fundamentos* de toda a estrutura social vigente.

Diz Marx:

de um lado está o capital e do outro o trabalho, ambos como figuras autônomas entre si; por conseguinte, ambos são também estranhos entre si. O trabalho que se confronta com o capital é trabalho *alheio* [*fremde*], e o capital que se confronta com o trabalho é capital *alheio* [*fremdes*]. Os extremos que se confrontam são *especificamente* diferentes (MARX, 2011c, p.206).

Se “a consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente”, esta consciência, para a formulação marxiana, consiste na apreensão do trabalho alienado, da alienação do trabalho e do complexo da alienação como um todo; em síntese: consiste na tomada de consciência da própria oposição entre capital e trabalho⁵.

Mas Marx afirma enfaticamente que “o proletariado *pode e deve* libertar-se a si mesmo” (MARX e ENGELS, 2009, p.49, os grifos são nossos). Tal *possibilidade* se deve ao fato de que a classe trabalhadora é a classe que efetivamente produz, a classe que garante as condições materiais objetivas da sociedade como um todo (recorde-se a dialética hegeliana da dominação e servidão abordada no capítulo anterior).

Somente na medida em que a classe trabalhadora é, portanto, a única classe de fato imprescindível – a que tudo produz – é que se torna possível afirmar que “só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária” (MARX e ENGELS, 1999, p.49).

Mas, uma vez que não há uma teleologia da história enquanto tal, o que implica que a humanidade não caminha de modo reto e belo para a um fim pré-estabelecido, a “libertação” revolucionária do proletariado só pode ser obra do próprio proletariado e, portanto, só pode se ancorar em um profundo e amplo processo formativo dos sujeitos sociais envolvidos. Vejamos isso mais de perto.

⁵ A partir do que foi exposto, o próprio marxismo, além de uma forma de tomada de consciência ou apreensão teórica acerca do conflito capital x trabalho, constitui uma tentativa de solução *prática* deste conflito por meio da construção de uma estrutura social *alternativa*. O marxismo é, portanto, ele próprio, um produto social do desenvolvimento histórico concreto *alienado* que visa interferir no curso histórico *futuro* deste desenvolvimento, *desalienado-o, emancipando-o*.

3.2 Bases materiais da consciência

Marx certa vez afirmou que o objetivo final do movimento da classe trabalhadora é “a *emancipação dos trabalhadores*” (MARX, 1987, p.59, os grifos são nossos) e que alcançar este objetivo é “uma questão de *tempo*, de *educação* e do *desenvolvimento de formas sociais superiores*” (MARX, 1987, p.59, os grifos são nossos).

Muitas coisas precisam ser explicitadas para que estas passagens sejam adequadamente apreendidas.

Um aspecto mais imediato a ser evidenciado é que elas advêm de uma entrevista concedida por Marx em dezembro de 1878. Em outra entrevista, de julho de 1871⁶, ele afirma que o resultado da união e do movimento dos trabalhadores é, uma vez mais, “a *emancipação econômica da classe trabalhadora*” (MARX, 2011a, p.216, os grifos são nossos) – tais menções são importantes também para refutar aquelas abordagens que afirmam que o Marx da maturidade abandona a categoria da *emancipação* substituindo-a pela categoria da *revolução*.

Mas de que maneira “a emancipação dos trabalhadores” pode ser “uma questão de tempo, de educação e do desenvolvimento de formas sociais superiores”?

Primeiramente, todos os grandes momentos revolucionários na história da humanidade deram-se na forma de um processo social longo, conflituoso e contraditório e nunca se efetivaram antes que as condições materiais propícias estivessem já devidamente amadurecidas. Diz Marx:

Uma sociedade jamais desaparece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas que possa conter, e as relações de produção novas e superiores não tomam jamais seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no próprio seio da velha sociedade (MARX, 2008, p.48).

Desta forma, portanto, a emancipação dos trabalhadores, como um processo social transformador dinâmico e contraditório, não tem possibilidade concreta alguma de se

⁶ Respectivamente, entrevistas concedidas a um jornalista desconhecido, para o jornal *The Chicago Tribune*, e a R. Landor, para o jornal *The World*.

efetivar a não ser que as condições objetivas necessárias, postas na relação entre as forças produtivas e as relações de produção, estejam devidamente desenvolvidas e amadurecidas.

Cabe agora retomar, no que diz respeito exatamente ao amadurecimento de tais relações, ou, mais precisamente, de sua ordem conflituosa, algumas formulações marxianas já bastante conhecidas (rapidamente abordadas no capítulo anterior):

Em certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social (MARX, 2008, p.47).

Noutro importante trabalho, Marx expõe esta mesma concepção afirmando que “no desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição (maquinaria e dinheiro)” (MARX e ENGELS, 2007, p.41).

Ou ainda, em outro trabalho, afirma que

numa certa etapa do desenvolvimento desses meios de produção e de troca, as condições em que a sociedade feudal produzia e trocava (...) deixaram de corresponder à forças produtivas em pleno desenvolvimento. Tolhiam a produção em lugar de impulsioná-la. Transformaram-se em outros tantos grilhões que era preciso despedaçar; *e foram despedaçados* (MARX e ENGELS, 1999, p.44-5, os grifos são nossos).

De um ponto de vista *geral*, então, as “épocas de revolução social”, que não ocorrem sem que as relações entre forças produtivas e relações de produção tenham já alcançado um nível de contradição bastante elevado, *marcam a passagem de um modo de produção a outro*. Todo o processo histórico de passagem, por exemplo, da produção de um pequeno excedente de produtos que alimentava uma troca meramente ocasional para a universalização da troca e do trabalho (alienado) que produz apenas mercadorias marca a passagem do modo de produção feudal, fundado no trabalho servil, para modo de produção capitalista, fundado no trabalho alienado/assalariado.

De um ponto de vista mais específico, a formulação marxiana segundo a qual a “emancipação” dos trabalhadores é uma questão de “tempo” e de desenvolvimento de

“formas sociais superiores” remete ao desenvolvimento *atual* da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção.

Desta forma, a questão que interessa aqui é: vive-se, atualmente, em um momento histórico no qual as forças produtivas da sociedade estão em contradição com as relações de produção? Se sim, esta ordem de contradição alcançou o nível de constituir-se como “grilhões” que é “preciso despedaçar”?

Esta é uma pergunta difícil para a qual Marx não deixou senão pistas, tanto pelo simples fato de ter falecido há mais de 130 anos, quanto porque em seus escritos nunca pronunciou profeticamente feitos e fatos futuros.

O que Marx fez foi, no máximo, anunciar tendências de desenvolvimentos plausíveis, plenamente dedutíveis da realidade concreta em que viveu – por exemplo: “é possível que na produção capitalista o capital realmente *absorva todo o tempo disponível do operário*, e que, portanto, o consumo de meios de subsistência pareça simplesmente como mero incidente do processo de trabalho” (MARX, 1978b, p.35, os grifos são nossos).

Há, de fato, alguns indícios bastante contundentes de que as relações de produção do capital estão em forte contradição com o avanço das forças produtivas do trabalho. Eis pelas indicações deixadas por Marx.

Há dezenas de anos, a história da indústria e do comércio não é senão a história da revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção, contra as relações de propriedade que condicionam a existência da burguesia e seu domínio. Basta mencionar as crises comerciais que, repetindo-se periodicamente, ameaçam cada vez mais a existência da sociedade burguesa (MARX e ENGELS, 1999, p.45).

Além destas crises cíclicas⁷, na verdade, profundamente atreladas a elas, podem ser indicadas as inúmeras alternativas de máquinas movidas a fontes de energia renovável, bem como novas fontes de energia renovável que são simplesmente escamoteadas pelo capital porque não interessam diretamente aos fins de sua autorreprodução, ou também a recusa a priori do capital em evitar a devastação ambiental que necessariamente acarreta, simplesmente porque sua lógica produtiva imediata e imediatista assim o determina⁸.

⁷ Este ponto será retomado a seguir.

⁸ A formulação meszariana da necessidade urgente de transformação radical do sistema do capital sob o risco de extermínio da humanidade – expressa, por exemplo, na máxima “‘*socialismo ou barbárie*’ (...) [e] ‘barbárie se tivermos sorte’ – no sentido de que o *extermínio da humanidade* é um elemento inerente ao curso do desenvolvimento destrutivo do capital” (MÉSZÁROS, 2003, p.108-9), não deixa de ser uma tentativa de encaminhar a discussão acerca desta contradição.

Desnecessário dizer que a extinção dos recursos naturais do planeta, posta na forma de consumo desenfreado de fontes de energia fósseis e da destruição ambiental estão em plenas condições objetivas de extinguir as possibilidades elementares de vida no planeta⁹.

Mas há ainda aquele que talvez seja o elemento mais gritante da contradição posta entre as forças produtivas do trabalho e as relações de produção do capital: uma imensa capacidade produtiva – de itens por vezes quase que inteiramente supérfluos – cuja única finalidade é a venda, ao passo que uma enorme parcela da população mundial perece pela falta de acesso aos mais elementares produtos.

Em termos humanos, não há maior contradição entre as forças produtivas e as relações de produção do que aquilo que se poderia sintetizar como a riqueza de uma produção para a miséria, ou como a fartura de uma produção para a escassez, de uma luxuosa produção para a privação, ou, recorrendo à pena marxiana: “as classes trabalhadoras permanecem pobres em meio ao aumento da riqueza, *esfarrapadas* em meio ao aumento do *luxo*” (MARX, 2011a, p.217, os grifos são nossos).

Entretanto, *concretamente*, o sistema do capital conseguiu encaminhar esta ordem aterradora de contradições de modo a que não tenha sido, até o presente momento, “despedaçado”.

Eis o que diz Marx.

E de que maneira consegue a burguesia vencer essas crises? De um lado, pela destruição violenta de grande quantidade de forças produtivas; de outro, pela conquista de novos mercados e pela exploração mais intensa dos antigos. A que leva isso? Ao preparo de crises mais intensas e mais destruidoras e à diminuição dos meios de evitá-las (MARX e ENGELS, 1999, p.45).

Existe, portanto, uma dimensão inerentemente objetiva neste processo no interior do qual o sistema do capital continua a se reproduzir mesmo engendrando tantas e tamanhas contradições e esta dimensão advém do próprio movimento interno do sistema.

Em primeiro lugar, o sistema do capital se erige a partir do trabalho alienado e se sustenta em todo o complexo social eivado de alienação que dele (*mediadamente*) deriva. A própria propriedade privada dos meios de produção, ou mesmo o Estado, como importantes elementos desse processo de sustentação, embora apareçam “como fundamento, como razão

⁹ A extinção das condições de vida elementar no planeta como resultado necessário do movimento interno do sistema do capital foi apontada por Mészáros desde 1970 (MÉSZÁROS, 1987), bem como em diversos outros trabalhos (MÉSZÁROS, 2006b, 2007, 2015).

do trabalho exteriorizado [isto é, do trabalho tornado exterior ao ser humano, do trabalho alienado], (...) [são] antes uma consequência do mesmo” (MARX, 2004, p.87-8).

Entretanto, se o trabalho alienado engendra o próprio sistema do capital, este necessita manter o trabalho em sua condição alienada a fim de garantir a continuidade de sua reprodução – “mais tarde esta relação se transforma em *ação recíproca*” (MARX, 2004, p.88, os grifos são nossos). O que implica que se estabelece, *historicamente*, uma ordem bastante específica de ações mutuamente condicionantes entre ambos; a base material do trabalho alienado engendra uma superestrutura jurídico-política que, por sua vez, enforma, conforma o trabalho em sua condição alienada – em síntese, “a propriedade privada produz para a propriedade privada” (MARX, 2015, p.230).

Isto indica que o sistema do capital em si “é, por um lado, o *produto* do trabalho exteriorizado e, em segundo lugar, (...) é o *meio* através do qual o trabalho se exterioriza, a *realização desta exteriorização*” (MARX, 2004, p.88). São possivelmente essas as razões de Marx afirmar que, no decurso de seu movimento interno, “a propriedade privada [constitui-se] como fonte criadora de si própria” (MARX e ENGELS, 1976, p.71-2).

Mas o capital se estrutura sobre a oposição irresolúvel e irreconciliável entre capital e trabalho e, ao mesmo tempo, seu movimento interno, em sua incessante “conquista de novos mercados” e “exploração mais intensa dos antigos”, necessariamente acirra os tensionamentos estruturais da oposição sobre a qual se erige.

Desta maneira, o movimento interno do capital caminha necessariamente em direção ao seu centro irradiador – a oposição entre capital e trabalho – ao mesmo tempo em que só pode existir em expansão, buscando sempre novos mercados para continuar a se reproduzir como lógica produtiva.

Entretanto, mais do que o movimento de uma contradição – que de fato o é –, o capital é uma “contradição em processo” (MARX, 2011c, p.588), pois sua reprodução necessariamente faz avançar e acirrar a contradição fundamental de que cada vez mais o trabalho deve criar para cada vez mais ser expropriado.

Todo este processo possui, obviamente, implicações para a exploração do trabalho e para as condições de vida, individuais e coletivas, objetivas e subjetivas, da classe trabalhadora. Mas possui, igualmente, implicações para o potencial desenvolvimento da consciência de classe.

Engels já havia indicado este movimento ao afirmar que

por tanto tempo quanto continuarem a produzir como hoje, *de forma inconsciente e irrefletida*, abandonada aos caprichos da sorte, as crises subsistirão: e cada uma delas que vier deverá ser *mais universal* e, pois, *pior do que a precedente*: deve pauperizar maior número de pequenos capitalistas e aumentar progressivamente o efetivo da classe que só vive do trabalho, e, portanto, aumentar visivelmente a massa do trabalho a ocupar (o que é o principal problema dos nossos economistas) e *provocar por fim uma revolução social* tal que a sabedoria escolar dos economistas jamais sonhou (ENGELS, 1979, p.19, os grifos são nossos).

Faz-se necessário, antes de seguir adiante, pelo menos indicar de que maneira as mencionadas crises interferem no processo de tomada de consciência por parte dos trabalhadores – e, conseqüentemente, na teoria da formação humana marxiana.

Inicialmente, as crises, que não são, de modo algum, acidentais, mas compõem a alma mesma do sistema, impelem o capital a medidas sempre cada vez mais drásticas postas, de um lado, na “destruição violenta de grande quantidade de forças produtivas” e, de outro, na “conquista de novos mercados” e na “exploração mais intensa dos antigos”.

Entretanto, a partir do fato de que o sistema do capital pode apenas existir em movimento e seu movimento necessariamente acirra suas contradições, subjacentes e manifestas, cada uma das crises que necessariamente eclodem “deverá ser *mais universal* e, pois, *pior do que a precedente*” e, como, aliás, insinuam as passagens citadas, exatamente em razão dos abalos diretos e indiretos que ocasionam aos trabalhadores (demissões, queda dos salários, aumentos dos preços das mercadorias, aumento dos níveis de exploração etc.), acabam por funcionar como potentes trampolins materiais para a consciência de classe e para a revolução, a ponto de Marx afirmar que “*uma nova revolução só será possível na esteira de uma nova crise*” (MARX, 2012a, p.149)¹⁰.

Para passar agora ao terceiro ponto levantado por Marx na entrevista acima citada – “a emancipação dos trabalhadores” ser “uma questão *de educação*” – faz-se necessário, ao lado da dimensão inerentemente objetiva advinda do próprio movimento interno do sistema

¹⁰ Este ponto é de tal modo emblemático que Marx, anteendo a imensa crise comercial que acometeria a Europa nos anos de 1857-59, escreveu a Engels: “trabalho como um louco a noite toda, todas as noites, sintetizando dos meus estudos econômicos de modo a que eu pelo menos tenha claro os esboços antes do *déluge* [dilúvio]” (MARX, 2010a, p.217, tradução nossa) – trata-se da *Carta de Marx a Engels de 8 de dezembro de 1857*. Sua preocupação fundamental parecia ser a de elaborar uma primeira síntese de seus estudos de economia política – que tomou a forma de cadernos de estudos que ficaram depois conhecidos como os *Grundrisse*, mas que deu origem de fato à obra *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859 – que pudesse servir de base para a classe trabalhadora europeia pudesse, aproveitando o impulso da crise, intensificar as lutas revolucionárias pelo velho continente e pelo mundo.

do capital, abordar outro aspecto seminal da formulação marxiana: o papel fundamental desempenhado pela *ideologia*¹¹.

Há uma passagem marxiana, de um texto bastante conhecido, que oferece elementos muito interessantes para se pensar a ideologia.

A transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção – que podem ser verificadas fielmente com ajuda das ciências físicas e naturais – e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, *as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim* (MARX, 2008, p.47-8, os grifos são nossos).

Deste ponto de vista, a ideologia consiste, então, nas formas por meio das quais os seres humanos tomam, ou “adquirem consciência” de seu conflito social e o “levam até o fim”, isto é, os resolvem mediante a luta¹².

Muitas coisas precisam ser explicitadas aqui. Inicialmente, o “conflito” indicado é exatamente aquele entre as forças produtivas e as relações de produção. Este conflito é absolutamente fundamental no desenvolvimento histórico concreto dos seres humanos

¹¹ No interior da tradição marxista, a concepção hegemônica acerca da ideologia a tem como sinônimo da *falsa consciência* – a bibliografia sobre isso é imensa. Althusser, por exemplo, embora não conceba a ideologia apenas como um conjunto de ideias, a toma por “um sistema regido por uma falsa concepção de mundo” (ALTHUSSER, 1974a, p.49), que funciona como um uma espécie de “*cimento* de natureza particular que assegura o ajuste e a coesão dos homens em seus papéis, suas funções e suas relações sociais” (ALTHUSSER, 1974a, p.51) na manutenção do “edifício [da estrutura social] (...), uma construção, ou uma *superestrutura* jurídico-política, elevada sobre a infraestrutura da base, sobre fundamentos econômicos” (ALTHUSSER, 1974a, p.51). Noutro trabalho, chega a afirmar que “a ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (ALTHUSSER, 1974b, p.77), afirmando, em seguida, que “embora admitindo que elas [as formas ideológicas] não correspondem à realidade, portanto que constituem uma ilusão, admite-se que fazem alusão à realidade, e que basta ‘interpretá-las’ para reencontrar, sob a sua representação imaginária do mundo, a própria realidade desse mundo (ideologia = *ilusão/alusão*)” (ALTHUSSER, 1974b, p.78). Outros marxistas muito qualificados que, com abordagens *radicalmente* distintas da althusseriana, também partem da concepção de ideologia como falsa consciência são Iasi (2011, 2014) e Löwy (1995, 2000). O que interessa aqui é que a apreensão da ideologia *apenas* como *falsa consciência* pode deixar escapar alguns aspectos tanto da dinâmica e fugidia realidade social do capital em suas formas de produção e reprodução materiais e simbólicas, quanto das formas de confrontação que ao sistema se apresentam e, ao contrapor as formulações burguesas (mesmo suas melhores) à marxiana (ou formulações marxistas), corre sério risco de dicotomizar a interpretação da realidade objetiva entre abordagens ideológicas, sempre *falsas* ou *falseadoras*, e abordagens científicas, verdadeiras, ou mesmo *neutras*. Pode perder-se aí, de um lado, o caráter de *classe* das formulações teórico-políticas em questão, o que nubla, quando não impossibilita, por outro lado, a percepção e a possível incorporação das enormes conquistas realizadas pelos grandes pensadores burgueses de ontem e hoje – a própria formulação marxiana tem seus fundamentos nestas conquistas – como indica o célebre texto de Lenin *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo* (1974a).

¹² Outros autores que tratam a ideologia desta forma ampla são Mészáros (2044, 2008, 2011) e Lukács (2013). Lukács chega a indicar, em seus *Apuntes sobre ética*, de fins da década de 1960, a existência de uma “falsa ideologia” (2004, p.192, tradução nossa).

porque, para a formulação marxiana, “o desenvolvimento das forças produtivas as dissolve [as relações de produção que lhe sustentam], e *a sua própria dissolução é um desenvolvimento das forças produtivas humanas*” (MARX, 2011c, p.407, os grifos são nossos).

Isto implica, por um lado, que o próprio desenvolvimento histórico amplo dos seres humanos consiste, em alguma medida e de formas variadas, neste ininterrupto e tenso movimento entre os avanços da potência produtiva do trabalho e as relações sociais que dele derivam, mas que acabam por circunscrevê-lo.

Cabe apenas a ênfase de que todo este processo é necessariamente humano social e que depende, portanto, diretamente das ações humanas individualmente tomadas e socialmente combinadas que resultam na história humana.

Deste modo, constituem processos *ideológicos* os modos de apreensão e as resoluções, ou encaminhamentos, práticos e teóricos, objetivos e subjetivos, individuais e coletivo-sociais dos conflitos surgidos nas formas mais mediadas das esferas do “*trabalho dos homens sobre os homens*” – que deriva *dialeticamente* do “*trabalho dos homens sobre a natureza*”, conforme já citado.

Esta interpretação – que circunscreve a concepção restrita à falsa consciência – recoloca a ideologia no interior da luta de classes, em termos práticos e teóricos, como uma disputa pela resolução ou, neste caso, de modo mais preciso, pelo encaminhamento, *num sentido determinado*, do conflito entre as forças produtivas e as relações de produção.

Para colocar a mesma coisa de modo diverso: as formulações teóricas e movimentos práticos que se colocam *do ponto de vista do capital* visam, mais ou menos consciente e/ou dissimuladamente, o encaminhamento do conflito de modo a que ele não se desenvolva em direção a uma “época de revolução social”.

Por outro lado, as formulações teóricas e movimentos práticos que se colocam *do ponto de vista do trabalho* visam, igualmente mais ou menos conscientemente, não só que o conflito entre as forças produtivas e as relações de produção se desenvolva em direção a uma “época de revolução social”, mas pretendem elaborar e definir, conjuntamente, que rumos a nova formação social conscientemente deverá tomar.

Muitos exemplos poderiam ser indicados acerca destes processos ideológicos. Do ponto de vista mais teórico, pode-se comparar as concepções tanto de história quanto de ciência presentes nas formulações marxianas e comtianas – e seria de fato muito curioso que o positivismo fosse acusado de ser ideológico em suas formulações ao se colocar o marxismo no “cômodo” lugar da neutralidade.

De um ponto de vista mais prático, pode-se comparar os projetos, os meios e os fins (ou as táticas e as estratégias) de um movimento revolucionário com outro de talhe socialdemocrata. Em ambos os aspectos as diferenças são gritantes.

Enfim, o que convém destacar neste momento são as inseparáveis articulações teórico-práticas que envolvem as categorias fundamentais da ideologia e da consciência, na medida em que, de um lado, todo o processo social de *tomada de consciência* por parte dos seres humanos que trabalham se efetiva por meio de sutis e intrincados *processos ideológicos*.

A realidade social concretamente existente – *alienada* – coloca os seres humanos frente a determinadas situações – “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade” –, alheias à sua vontade individual, e tais situações determinadas colocam os seres humanos frente aos seus conflitos subjacentes, por meio dos quais se move e cujo movimento os acirra.

No interior deste movimento real, as ações dos seres humanos – direta ou indiretamente laborativas, na esfera da práxis social –, porque mediadas pelo aspecto consciente inseparável do trabalho, relacionam-se, em alguma instância, com estes conflitos subjacentes, ascendem, ou podem ascender a consciência a níveis mais elaborados de apreensão mesma destes conflitos que, mesmo não imediatamente aparentes, constituem a essência da realidade.

Por outro lado, o movimento a partir do qual a classe trabalhadora “adquire consciência” deste conflito sob o qual vive e o “leva até o fim” mediante a luta constitui um processo inerentemente *formativo*, um processo no interior do qual a disputa *de* classe pode levar a que os seres humanos formem-se *como* classe para que possam abolir as classes *enquanto tais*.

Tal como os desenvolvimentos anunciados nos capítulos anteriores, as especificidades deste processo formativo guardam íntimas relações *tanto* com aspectos de ordem mais objetiva, *quanto* com aqueles de ordem mais subjetiva e são, *tanto* individuais, *quanto* coletivo-sociais.

No interior do movimento histórico concreto,

as condições econômicas, inicialmente, transformaram a massa do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Essa massa, pois, é já, face ao capital, uma classe, mas ainda não o é para si mesma. *Na luta*, de que assinalamos algumas fases, essa massa se reúne, *se constitui em classe para si mesma*. Os interesses que defende se tornam interesses de classe (MARX, 2009, p.190, os grifos são nossos).

A partir desta passagem muitas coisas precisam ser evidenciadas. A primeira delas é que há uma dimensão material objetiva envolvida em todo o processo que é fundamentalmente determinante: “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 2008, p.47).

Isto significa que o processo de tomada de consciência não é, de modo algum, abstrato, ensimesmado, descolado da história; são as próprias condições objetivas e suas relações concretamente existentes que criam as possibilidades concretas dos saltos objetivos de consciência.

Entretanto, a relação entre as condições objetivas e os saltos de consciência não são, de modo algum, mecânicas. Isto é, o fato de os trabalhadores serem reunidos pelas condições objetivas, a partir da venda de sua força de trabalho, como uma classe, não impele automaticamente nem à defesa de interesses mais imediatamente comuns, muito menos à defesa de interesses específicos de classe – muito menos ainda à luta por uma sociedade sem classes.

O salto de tomada de consciência de uma massa de pessoas em uma situação comum para uma classe que defende seus interesses específicos *de classe*, ou a passagem daquilo que Marx vai chamar de uma *classe em si* para uma *classe para si* depende, por um lado, de condições objetivamente postas pela realidade material, mas depende, por outro, das formas por meio das quais os seres humanos relacionar-se-ão, conscientemente ou não, com estas condições.

A passagem da *classe em si* para a *classe para si* constitui, *em si e para si*, um processo *formativo*, uma vez que incide exatamente sobre os processos de tomada de consciência de sua relação social e de defesa de seus interesses enquanto classe, portanto, do apreender e confrontar *conscientemente* a realidade objetiva.

É bastante importante salientar também que se o processo de tomada de consciência não é processo abstrato, descolado da história, tampouco ele é um processo puramente subjetivo, ou meramente individual.

Mesmo que as mediações do metabolismo com a natureza sejam levadas a cabo diariamente por sujeitos singulares e que o trabalho alienado seja uma relação humanamente constituída, trata-se de um processo social muito mais amplo que, inclusive, circunscreve e submete, concreta e simbolicamente, os sujeitos singulares, tanto em suas ações isoladas mais particulares quanto em suas relações socialmente mais amplas.

Há, neste sentido, uma dimensão objetiva fundamental deste processo – e que incide diretamente sobre o aspecto subjetivo – que guarda relações íntimas com o próprio *ser* da classe trabalhadora. Eis as palavras de Marx.

Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em vez como sua meta. Trata-se *do que* o proletariado *é* e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*. Sua meta e sua ação histórica se acham clara e irrevogavelmente determinadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual (MARX e ENGELS, 2009, p.50).

Se é no interior do movimento histórico que a classe trabalhadora se forma como classe e toma, ou pelo menos tem a possibilidade de tomar, consciência de sua *condição* histórica de classe que perece ao produzir, que desumaniza a si própria ao humanizar a natureza circundante, esta possibilidade se deve à sua *essência* como a única classe social produtiva e, portanto, a única classe de fato necessária.

O que o proletariado *é* deriva, portanto, de sua *essência*, de seu *ser* como *classe* que *produz* as condições de existência material de toda a sociedade e “sua meta e sua ação histórica” são materialmente colocadas pelo sistema do capital enquanto tal.

Se a ordem de contradições internas intrínsecas à oposição entre capital e trabalho advém, por sua vez, do próprio trabalho alienado e o capital, como sistema, “tem um *único impulso vital*, o *impulso de se autovalorizar*” (MARX, 2013, p.307, os grifos são nossos), isto implica que seu movimento interno necessariamente intensifica a contradição da qual parte e que precisa por em movimento para se autovalorizar.

Como sistema, o capital cria as bases objetivas da existência de uma massa de pessoas agrupadas por sua condição de “vendedores da própria de força de trabalho” (MARX, 2013, p.785); como “contradição em processo”, o sistema do capital cria a necessidade da própria revolta contra os resultados inerentes ao seu movimento interno.

Esta noção de necessidade da revolta contra o sistema precisa ser tomada com bastante cuidado, pois aponta, por um lado, no sentido objetivo de que o próprio sistema do capital, em seu movimento interno a partir da contradição entre capital e trabalho, *necessariamente* intensifica esta contradição e a leva até o limite.

Por outro lado, entretanto, não apenas o próprio limite desta contradição pode ser distendido – como de fato tem sido –, como também sua solução “mediante a luta” depende

do grau alcançado por variantes de ordem subjetiva, postas no grau de radicalidade alcançado pela luta da classe trabalhadora.

De um ponto de vista mais geral, este limite é aquele da contradição entre as forças produtivas e as relações de produção. Se este limite pode ser concretamente postergado ele não pode, contudo, ser efetivamente cancelado.

Por conta disso, o sistema do capital cria “seus próprios coveiros” (MARX e ENGELS, 1999, p.51), o que aponta no sentido de que seu movimento interno cria a classe de seres humanos capaz de lhe por um fim.

Entretanto, novamente, este não é um movimento inexorável, resultante mecânica e automática dalgum processo natural; se a realidade concreta do capital cria as condições objetivas da transformação social revolucionária, as condições subjetivas precisam ser construídas pela própria classe trabalhadora.

Por fim – e aqui se insere algo de fundamental importância, não apenas para todo o processo de tomada de consciência, mas para a *teoria da formação humana* marxiana como um todo –, é na *luta* que se efetiva esta passagem de classe em si para classe para si¹³.

É na *luta direta contra o capital* e suas personificações que a classe trabalhadora – luta esta que tende a se iniciar com a defesa mais imediata de seus “interesses comuns” particulares – pode chegar, a partir de sua *organização coletiva*, à defesa de *interesses gerais de uma classe*¹⁴.

É na luta contra o capital que a classe trabalhadora pode chegar a perceber o antagonismo fundamental sobre o qual se erige toda a estrutura social do capital; é na luta por melhores salários que a classe trabalhadora pode chegar a construir a luta pela “abolição definitiva do sistema de trabalho assalariado” (MARX, 2006b, p.142).

Enfim, é na luta *política* que a classe trabalhadora pode chegar à formulação de outro projeto de *estrutura* econômica da sociedade. Ou, para colocar a mesma coisa em termos mais amplos: há uma relação dialética, reciprocamente determinante entre luta e

¹³ A este respeito, Leher afirma que “a formação de uma consciência revolucionária é fruto da objetividade vivida e não do meramente pensar” (2008, p.105).

¹⁴ Lenin chega a afirmar que “toda revolução significa uma virada brusca na vida de enormes massas de pessoas (...). Assim como qualquer virada na vida de um indivíduo o ensina muito e lhe traz ricas experiências e grandes emoções, a revolução oferece a todo um povo, em pouco tempo, muito ricos e valiosos ensinamentos. Durante a revolução, milhões e milhões de homens aprendem em uma semana mais do que em um ano de vida rotineira e sonolenta” (LENIN, 1974b, p.225, tradução nossa) – trata-se do texto *Las enseñanzas de la revolución*, de 1917.

formação, no interior da qual uma das esferas, ao mesmo tempo em que requer, impulsiona a outra¹⁵.

Para Marx, todo este processo de tomada de consciência, por um lado, “*do que o proletariado é*” e, por outro, “*do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu ser*” constitui um movimento teórico e prático, objetivo e subjetivo, de tomada de consciência e de luta concreta; “*ideias não podem executar absolutamente nada*. Para a execução das ideias são necessários homens que ponham em ação uma força prática” (MARX e ENGELS, 2009, p.137). Isto implica que todo este processo parte da realidade concretamente existente, e precisa, necessariamente, retornar a esta realidade com vistas à sua transformação radical.

A apreensão teórica do conflito entre capital e trabalho e de seus desdobramentos objetivos e subjetivos só faz sentido para Marx como finalidade última e primeira da transformação revolucionária de toda a estrutura social existente. Afinal, “os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX e ENGELS, 2007, p.535).

Este processo de transformação radical da realidade socialmente existente, cuja finalidade é, como já visto, a “*emancipação da classe trabalhadora*”, constitui, para Marx, um processo revolucionário, com condições e consequências bastante importantes para todo o seu sistema teórico-filosófico-formativo. Vejamos alguns destes aspectos.

3.3 Revolução e emancipação

É por demais importante apontar que, se para Marx “*as revoluções são a locomotiva da história*” (MARX, 2012a, p.98), ou “*a força motriz da história*” (MARX e ENGELS, 2007, p.40), uma transformação revolucionária da estrutura social existente de modo algum pode prescindir de sua apreensão teórica adequada.

Toda a obra marxiana constitui-se de um enorme esforço intelectual para armar tanto teórica quanto praticamente a classe trabalhadora para a luta precisa contra o capital,

¹⁵ Sobre a relação entre formação e a luta direta da classe trabalhadora na experiência concreta da Comuna de Paris, ver Barros (2014). Mészáros trata esta relação em termos de uma reciprocidade dialética entre *educação e transformação* (2007).

tanto do ponto de vista das questões mais imediatas *quanto* dos horizontes norteadores mais distantes da luta¹⁶.

Um – dentre *muitos* – importante indício deste aspecto pode ser encontrado no famoso *O questionário de 1880*, também conhecido como *Enquete operária*, uma série de perguntas elaboradas por Marx com o intuito de fazer “uma investigação séria a respeito da situação da classe operária na França” (MARX, 1980c, p.249).

O *questionário* conta com exatas 101 perguntas (*numeradas*, mas que totalizam quase 140) , cujas respostas deveriam ser “as mais amplas e detalhadas possíveis” (MARX, 1980c, p.250) – o que deve, a propósito, ter dificultado consideravelmente a realização da pesquisa.

O ponto fundamental da tal *Enquete*, entretanto, consiste em que suas perguntas conduzem quem as for responder a observar e analisar variados aspectos fundamentais tanto de seu trabalho e situação particulares (condições de trabalho, higiene, remuneração etc.) quanto aspectos mais gerais relativos ao Estado, às leis trabalhistas, trabalho e remuneração de crianças e mulheres, direito à greve etc.

A *Enquete* conduz trabalhadores e trabalhadoras a uma análise bastante ampla de seu local e condições de trabalho particulares, mas também das condições de trabalho da classe trabalhadora em geral, bem como do posicionamento do Estado, por meio de fiscalização, controle e/ou repressão (de greves e associações).

Em síntese, fornecer respostas “as mais amplas e detalhadas possíveis”, conduz, ou pelo menos possibilita, um salto significativo de tomada de consciência por parte da classe trabalhadora acerca “da infâmia da exploração capitalista” (MARX, 1980c, p.249).

Afinal, todos aqueles que desejam “abrir caminho à renovação social” (MARX, 1980c, p.249) “devem, necessariamente, desejar adquirir *o conhecimento mais exato e fiel possível*”¹⁷ a respeito das condições em que vive e trabalha a classe operária, a classe à qual pertence o porvir” (MARX, 1980c, p.249, os grifos são nossos).

¹⁶ Aliado ao esforço de uma vida para as pesquisas e escrita de todos os seus livros publicados em vida (o que exclui a totalidade de seus manuscritos preparatórios), Marx escreveu uma verdadeira imensidão de artigos, tanto como editor, em jornais próprios (MARX, 1971h, 1980a, 2007 e 2010b) quanto no calor da luta de classes (MARX, 1969, 1993, 2011d, 2011a e 2012a), também em jornais de outros países e cartas sobre as situações específicas da Espanha, Irlanda, América Latina, Estados Unidos, Rússia (MARX e ENGELS, 1946, 1966, 1979a, 1982 e 2013), além das obras de polêmica aberta contra autores e/ou lideranças que considerava prejudiciais ao movimento revolucionário da classe trabalhadora (MARX, 1947 e 2009, ENGELS, 1975, MARX e ENGELS, 2009, ENGELS e KAUTSKY, 2012), para não mencionar as palestras, conferências, circulares e informes que se encontram espalhados por inúmeras compilações.

¹⁷ É possível traçar um paralelo entre esta formulação e a máxima segundo a qual “ser culto é o único modo de ser livre” (MARTÍ, 2007, p.42).

Mas “a existência de ideias revolucionárias numa determinada época pressupõe desde já a existência de uma classe revolucionária” (MARX e ENGELS, 2007, p.48). Pressupõe, portanto, que aqueles seres humanos agrupados pelo capital tenham já posto em movimento um processo de organização e luta social que lhes tenha permitido perceber-se como uma *classe social para si*, isto é, uma *classe conscientemente e praticamente revolucionária*, como se pode depreender da passagem abaixo.

A grande indústria aglomera num mesmo local uma multidão de pessoas que não se conhecem. A concorrência divide os seus interesses. Mas a manutenção do salário, este interesse comum que têm contra o seu patrão, os reúne num mesmo pensamento de resistência – *coalizão*. A coalizão, pois, tem sempre um duplo objetivo: fazer cessar entre elas a concorrência, para poder fazer uma concorrência geral ao capitalista. Se o primeiro objetivo da resistência é apenas a manutenção do salário, à medida que os capitalistas, por seu turno, se reúnem (...), as coalizões, inicialmente isoladas, agrupam-se e, em face do capital sempre reunido, a manutenção da associação torna-se para elas mais importante que a manutenção do salário (MARX, 2009, p.189-90).

Se a manutenção do salário é exatamente aquilo que garante a sobrevivência imediata dos homens e mulheres que trabalham (e, quando há, de suas famílias), apenas é possível que haja algo mais importante que isso na medida em que a classe trabalhadora, e nela os homens e mulheres singulares que a compõem, apreende a dinâmica interna do sistema do capital e percebe que por melhores que possam os salários ser (e salários “bons” para a classe trabalhadora são uma impossibilidade absoluta dentro do sistema do capital, pois integram os custos da produção, logo incidem diretamente sobre a valorização do capital), eles implicam na perpetuação do “sistema de trabalho assalariado”.

No interior deste processo, a luta da classe trabalhadora “adquire um caráter *político*” (MARX, 2009, p.190, o grifo é nosso) no momento em que assume um caráter de confrontação direta e aberta contra o capital e seus fundamentos.

Um importante passo subsequente deste processo é a compreensão do caráter *de classe* da estrutura jurídico-política de controle da classe dominante: o Estado moderno, pois, “do ponto de vista político, Estado e *organização da sociedade* não são *duas* coisas distintas. O Estado é a organização da sociedade” (MARX e ENGELS, 2010c, p.38).

Coloca-se, então, para que um amplo processo de transformações radicais se possa efetivar, a questão da necessidade de tomada do poder político da sociedade. Há uma passagem bastante conhecida que evidencia alguns aspectos desta discussão.

Tanto para a criação em massa dessa consciência comunista quanto para o êxito da própria causa faz-se necessária uma transformação massiva dos homens, o que só se pode realizar por um movimento prático, por uma *revolução*; que a revolução, portanto, é necessária não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque somente com uma revolução a classe *que derruba* detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade (MARX e ENGELS, 2007, p.42).

Este trecho traz elementos fundamentais para a formulação marxiana como um todo, com especial impacto para seus aspectos formativos, que precisam ser cuidadosamente abordados.

Coloca-se, imediatamente, então, um duplo movimento de importância seminal. A categoria da revolução é, em Marx, uma categoria ampla e pode ser entendida como um processo longo, complexo e, em última instância, *permanente*¹⁸.

Em primeiro lugar, a partir desta concepção *permanente*, a tomada do poder político da sociedade coincide com *um dos momentos* da revolução – “a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma”. Mas mesmo neste ponto aparentemente simples há coisas que precisam ser discutidas.

De início, por um lado, é bastante óbvio que “a revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a *dissolução* das relações antigas – é um *ato político*” (MARX e ENGELS, 2010c, p.52).

Entretanto, por outro lado, se “a revolução é o acto supremo da política; quem a quer tem de querer o meio, a acção política, *que a prepara*, *que dá aos operários a educação para a revolução*” (ENGELS, 1985b, p.267, os grifos são nossos)¹⁹.

Isto implica que as “*revoluções não se fazem por meio de leis*” (MARX, 2013, p.820, os grifos são nossos), ou “por decretos” (MARX e ENGELS, 2010b, p.87)²⁰; elas são fruto de um movimento prático, concreto, que envolve a maturação tanto de condições objetivas bastante específicas quanto de condições subjetivas potentes e muito complexas²¹.

¹⁸ Há um interessante trabalho (MACIEL, 2014) que aponta que a formulação desta noção de *revolução permanente* em Marx remonta aos anos de 1843. Sobre este assunto, ver também Mészáros (2006a) e Löwy (1978, 2012). Esta noção foi depois, como é sabido, desenvolvida por Trotsky (2007).

¹⁹ Trata-se do texto Discurso sobre a acção política da classe operária, de 1871, de Engels.

²⁰ Trata-se do texto *A insurreição de Milão*, de 1853, de Marx.

²¹ Sobre esta questão, assim escreve Rosa Luxemburgo: “o sistema social socialista não deve e nem pode ser senão um produto histórico, nascido da própria escola da experiência, nascido na hora da sua realização, resultando do fazer-se da história viva que, exatamente como a natureza orgânica, da qual faz parte em última análise, tem o belo hábito de produzir sempre, junto com uma necessidade social real, os meios de satisfazê-la, ao mesmo tempo que a tarefa a realizar, a sua solução. E assim sendo, é claro que o socialismo, por sua própria *natureza*, não pode ser outorgado nem introduzido por decreto. (...) Só a experiência é capaz de corrigir e de

Se a revolução tem na tomada do poder um importante momento *político*, há nela, em segundo lugar, outro aspecto, que remete especificamente ao movimento *futuro* da construção “de uma nova fundação da sociedade”, e este é seu momento *social, econômico*.

E isto pois o processo revolucionário

necessita desse ato *político* [de tomada do poder], já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*. Porém, quando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o seu *próprio fim*, quando se manifesta a sua *alma*, (...) [ela] se desfaz do seu invólucro *político* (MARX e ENGELS, 2010c, p.52).

De forma sintética, esta mesma noção é exposta por Marx da seguinte maneira: “toda e qualquer revolução dissolve a *antiga* sociedade; nesse sentido, ela é *social*. Toda e qualquer revolução derruba o *antigo poder*; nesse sentido, ela é *política*” (MARX e ENGELS, 2010c, p.51).

Marx ainda aponta que

uma revolução *social* encontra-se na perspectiva do *todo* – mesmo que ocorra em *um único* distrito fabril – por ser um protesto do ser humano contra a vida desumanizada, por partir da *perspectiva* de *cada* indivíduo real, porque a *comunidade* contra cujo isolamento em relação a si o indivíduo se insurge é a *verdadeira* comunidade dos humanos, a saber, a condição *humana* (MARX e ENGELS, 2010c, p.50-1).

Se se questionar sobre o que significa a “dissolução da antiga sociedade”, a resposta levará de volta ao trabalho alienado e ao complexo da alienação, em suas formas de manifestação mais imediatas e mais mediadas. E se se questionar sobre a “fundação de uma nova sociedade”, isto levará de volta ao trabalho em seu sentido humanizador e livre, a “*atividade vital*”, a “vida engendradora de vida” do ser humano.

A revolução, como o movimento de tomada do poder político e de construção de uma nova sociedade remete, portanto, por um lado, não apenas ao ataque às formas manifestas da alienação do trabalho na esfera da práxis social (tais como a propriedade privada dos meios de produção, a concorrência entre os seres humanos, a troca intermediada

abrir novos caminhos. Apenas uma vida fervilhante e sem entraves chega a mil formas novas, improvisações, mantém a *força criadora*, corrige ela mesma todos os seus erros. Se a vida pública dos Estados de liberdade limitada é tão medíocre, tão miserável, tão esquemática, tão infecunda é justamente porque, excluindo a democracia, ela obstrui a fonte viva de toda riqueza e de todo progresso intelectual” (LUXEMBURGO, 1991, p.91).

pelo dinheiro, a mediação política alienada posta na esfera apartada do Estado), mas ao próprio trabalho alienado em si.

Mas a revolução remete, por outro lado e de modo indissociável, à construção concreta de uma estrutura social no interior da qual os seres humanos possam produzir conscientemente e fruir livremente, possam, enfim, viver humanamente.

A categoria da revolução, portanto, aponta, como afirmou Marx diversas vezes e em vários momentos de sua vida, para a construção de uma vida social livre; aponta para um processo histórico-social de supressão (*Alfhebung*), ou uma passagem de um estado de coisas de homens e mulheres subordinados ao trabalho alienado para outro estado de coisas qualitativamente distinto, de homens e mulheres – ou produtores e produtoras – livremente associados.

Daqui depreende-se que é exatamente a *emancipação* dos seres humanos que constitui a finalidade da *revolução*, de modo que todo processo revolucionário é essencialmente emancipatório e a emancipação, por sua vez, só pode ser revolucionária.

Uma revolução social, meus senhores, é qualquer coisa a todos os títulos diferente das revoluções [estritamente] políticas que tiveram lugar até hoje; não se dirige, como estas, à propriedade do monopólio mas sim ao monopólio da propriedade; uma revolução social, meus senhores, é uma *guerra aberta dos pobres contra os ricos* (MARX e ENGELS, 1976, p.123)²².

Isto implica que, ao consistir na tomada do poder político por parte da classe social verdadeiramente produtiva com vistas à construção de sua *emancipação*, a revolução consiste num movimento de ordem política *profundamente articulado* a um movimento de ordem econômico-social; ou, colocando a mesma coisa em termos mais conhecidos, consiste na “relação *entre emancipação política e emancipação humana*” (MARX, 2010d, p.38).

Por fim, cabe ainda enfatizar que uma das grandes dificuldades no que concerne à categoria da revolução reside justamente no fato de que “a *emancipação política* não é por si mesma a *emancipação humana*” (MARX, 2010d, p.46), o que implica que a tomada do poder político *não significa*, por si mesmo, a “fundação de uma nova sociedade”.

Para Marx

a *emancipação política* de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a

²² Trata-se do texto *Discurso de Elberfeld*, de 1845, de Engels.

forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática (MARX, 2010d, p.41).

Isolar estes dois momentos constitutivos da categoria (tomada do poder político e construção de uma nova estrutura social, ou emancipação política e emancipação humana) ou tomar um de seus polos pela totalidade da categoria possui gravíssimas consequências práticas para a luta da classe trabalhadora.

Algumas destas consequências expressam-se, de um lado, no abandono da luta pela conquista do poder político (e pode desembocar também no abandono de todas as conquistas que a classe trabalhadora pode arrancar por dentro do Estado burguês) e, por outro lado, na crença de que a tomada do poder político traz imediatamente à existência uma sociedade emancipada, ou comunista – mesclam-se aqui algumas concepções anarquistas e socialdemocratas.

Deste modo, uma vez que a categoria da revolução comporta necessariamente os momentos político *e* o social, ou econômico, o processo *social* que culmina na tomada do poder *político* é fundamental para que possa ter início o longo processo de construção de uma sociedade livre do trabalho alienado e de seus desdobramentos imediatos e mediados, objetivos e subjetivos, individuais e coletivos.

Nas palavras de Marx, a tomada do poder político constitui “a forma *política* enfim descoberta para se levar a efeito a emancipação *econômica* do trabalho” (MARX, 2011a, p.59, os grifos são nossos), ou ainda “a emancipação econômica da classe trabalhadora por meio da conquista do poder político” (MARX, 2011a, p.216) e o “uso desse poder político para atingir fins sociais” (MARX, 2011a, p.216).

Mas há aqui um ponto fundamental para a concepção marxiana, com grande importância para sua teoria da formação humana.

Um nível já bastante elevado de consciência se faz fundamentalmente necessário para que a luta dos trabalhadores e trabalhadoras se inicie e passe de reivindicações parciais e particulares para a luta universal de uma classe revolucionária; *ao mesmo tempo*, a própria luta dos trabalhadores é um impulso inigualável para o desenvolvimento da própria consciência de classe.

Intimamente articulado ao fato de que a consciência de classe se faz crescentemente necessária desde o início das articulações particulares reivindicando manutenção de salário, passando pela constituição de um movimento revolucionário de caráter político, podendo chegar ao processo concreto de tomada do poder político e à

construção de uma nova sociedade, está o fato de que é a luta que alimenta, impulsiona e mesmo oferece à própria consciência seus necessários momentos de avaliação e replanejamento.

Na interioridade desta relação dialeticamente impulsionadora entre consciência e luta social – a consciência impelindo à luta e a luta impulsionando a (e à) consciência – há um momento predominante, um elemento fundante, um ponto arquimediano: o da realidade concreta do trabalho alienado, que cria objetiva e subjetivamente, para a totalidade dos seres humanos, mas *em especial* para os seres humanos que trabalham, a realidade da qual sua consciência pode se apropriar.

A realidade objetiva coloca, entretanto, alguns outros elementos absolutamente determinantes não apenas para a consciência, mas para todo o processo revolucionário/emancipador dos seres humanos que trabalham.

3.4 Capital, Estado, revolução e emancipação humana

Marx certa vez afirmou que “não basta que o pensamento procure realizar-se; a realidade deve igualmente compelir ao pensamento” (MARX, 2005, p.152). Tal assertiva implica que uma transformação radical da estrutura social requer alguma ordem de confluência histórica concreta entre os elementos constitutivos da realidade objetiva e os anseios expressos nas formulações do pensamento.

No que tange à teoria da formação humana presente na obra marxiana, tal confluência se expressa, do ponto de vista revolucionário, de um lado, no movimento da classe trabalhadora tornada classe para si em meio a e por meio de seu movimento concreto de luta e, de outro, nos desenvolvimentos das contradições entre as forças produtivas e as relações de produção²³.

Há, entretanto, um ponto muito importante que diz respeito justamente a um aspecto relativo ao avanço das forças produtivas; é necessário que seu grau de desenvolvimento tenha alcançado já um nível capaz de *assegurar* a produção e a reprodução *plenas* da *totalidade* dos seres humanos no interior da estrutura social.

²³ Lenin afirma que um processo revolucionário se efetiva “somente nos casos em que, a todas as condições objetivas (...) [por ele enumeradas] vem juntar-se uma mudança subjetiva” (MARX *et al*, 1978, p.47-8) – trata-se do texto *A dualidade de poderes*, de 1917.

Isto é fundamentalmente importante na medida em que, mesmo que se alcance a tomada do poder político e tenha início o processo de “fundação de uma nova sociedade”, ou que uma parte das dimensões objetivas e subjetivas confluam, caso não haja capacidade produtiva suficiente para garantir a vida *humana* de *todos* os seres humanos, “apenas se generaliza a escassez e, portanto, com a *carestia*, as lutas pelos gêneros necessários recomençariam e toda a velha imundice acabaria por se restabelecer” (MARX e ENGELS, 2007, p.38).

Desta forma, profundamente atrelada à questão anteriormente colocada de se vive-se ou não atualmente em um momento em que as contradições entre as forças produtivas e as relações de produção alcançaram já um ponto insustentável, a indagação que se coloca neste momento da exposição é: tem a humanidade, a partir do nível de desenvolvimento *atual* de suas forças produtivas, condições de garantir a plena satisfação das necessidades básicas da totalidade de seus membros?

As respostas oferecidas por Marx, que partem de elementos históricos concretos, são bastante elucidativas; diz ele:

O limite do *capital* é que todo esse desenvolvimento procede de modo contraditório, e o aprimoramento das forças produtivas, da riqueza universal etc., do conhecimento etc., aparece de tal forma que o próprio indivíduo que trabalha se *aliena* [*entäussert*]; se relaciona às condições elaboradas a partir dele não como suas próprias condições, mas como condições de uma *riqueza alheia* e de sua própria pobreza. Todavia, essa própria forma contraditória é evanescente e produz as condições reais de sua própria superação [*Aufhebung*]. O resultado é: tendencialmente e *dunámei* [potencialmente], o desenvolvimento universal das forças produtivas – da riqueza em geral – como base, bem como a universalidade do intercâmbio e, portanto, do mercado mundial, como base. A base como possibilidade do desenvolvimento universal dos indivíduos, e o efetivo desenvolvimento dos indivíduos a partir dessa base como contínua superação de seu *limite*, que é reconhecido como limite, e não passa por *limite sagrado*. A universalidade do indivíduo não como universalidade pensada ou imaginária, mas como universalidade de suas relações reais e ideais. Por esse motivo, também a compreensão de sua própria história como um *processo* e o conhecimento da natureza (existente também como poder prático sobre ela) como seu corpo real. O próprio processo de desenvolvimento posto e reconhecido como pressuposto de si mesmo. No entanto, para isso é necessário, sobretudo, que o pleno desenvolvimento das forças produtivas tenha se tornado *condição de produção*; e não que *condições de produção* determinadas sejam postas como limite para o desenvolvimento das forças produtivas (MARX, 2011c, p.407).

O sistema do capital, em seu inexorável impulso de se autovalorizar, cria e destrói imensas quantidades de forças produtivas, sempre visando produzir mais, em menos tempo e com menor custo, e neste processo

o capital só emprega a máquina (...) na medida em que ela capacita o trabalhador a trabalhar uma parte maior do seu tempo para o capital, a se relacionar a uma parte maior do seu tempo como não pertencente a ele, a trabalhar mais tempo para o outro. Na verdade, por meio desse processo o *quantum* de trabalho necessário para a produção de certo objeto é reduzido a um mínimo, mas só para que, com isso, um máximo de trabalho seja valorizado em um máximo de tais objetos. O primeiro aspecto é muito importante, porque o capital aqui – de forma inteiramente involuntária – reduz o trabalho humano, o dispêndio de energia, a um mínimo. *Isso beneficiará o trabalho emancipado e é a condição de sua emancipação* (MARX, 2011c, p.585, os grifos são nossos).

Deste modo, o capital, a partir exatamente deste seu movimento interno, não apenas acelera o desenvolvimento das contradições entre as forças produtivas e as relações de produção, mas cria, de um lado, as condições materiais para que a classe trabalhadora engendre sua consciência revolucionária e, de outro, as condições materiais, postas nos imensos avanços das forças produtivas que foi capaz de operar, da emancipação humana.

Como aspiração incansável pela forma universal da riqueza, o capital impele o trabalho para além dos limites de sua necessidade natural *e cria assim os elementos materiais para o desenvolvimento da rica individualidade*, que é tão universal em sua produção quanto em seu consumo, e cujo trabalho, em virtude disso, também não aparece mais como trabalho, mas como desenvolvimento pleno da própria atividade, na qual desapareceu a necessidade natural em sua forma imediata; porque uma necessidade historicamente produzida tomou o lugar da necessidade natural (MARX, 2011c, p.256, os grifos são nossos).

Estas formulações demonstram, em síntese, que, no decurso da história social dos seres humanos, “o *capital é produtivo; i.e., uma relação essencial para o desenvolvimento das forças produtivas sociais*. Só deixa de sê-lo quando o desenvolvimento dessas próprias forças produtivas encontra um limite no próprio capital” (MARX, 2011c, p.256).

Para uma adequada apreensão desta última afirmação é necessário atentar para o fato de que a noção de “trabalho produtivo” possui dois sentidos mais evidentes: 1) aquele que gera objetos úteis à satisfação de necessidade humanas, portanto em relação ao trabalho

em seu sentido humanizador e; 2) aquele sob o capital, que, mais que produzir mercadorias, é “aquele trabalho (...) que *diretamente produza mais-valia*” (MARX, 1978b, p.70)²⁴.

Desta forma, a “determinação do trabalho produtivo, tal como ela resulta do ponto de vista do processo simples de trabalho [ponto 1], não é de modo algum suficiente para ser aplicada ao processo capitalista de produção[ponto 2]” (MARX, 2013, p.258, em nota de rodapé).

Mas há ainda duas outras nuances bastante sutis e polêmicas envolvendo a conceituação de trabalho produtivo. A primeira delas, que será indicada aqui muito rapidamente, foi tratada por Marx nos seguintes termos: *no interior* do sistema do capital, portanto *dentro* de uma estrutura social toda voltada para a produção de mercadorias com vistas à autovalorização do capital, “a classe capitalista é a *classe produtiva par excellence* [por excelência]” (MARX, 1978b, p.80).

Esta conceituação de trabalho produtivo está não apenas restrita ao sistema do capital e ao modo de produção capitalista, mas diz respeito exclusivamente ao necessário impulso que a “classe de capitalistas” precisa dar à produção para poder, inclusive, sobreviver enquanto classe²⁵.

Por fim, a segunda nuance – esta sim expressa na passagem “o *capital* é produtivo; i.e., uma *relação essencial para o desenvolvimento das forças produtivas sociais*”

²⁴ Há, já há algum tempo, um movimento de substituição da categoria “mais-valia” pela categoria “mais-valor”, a partir do *Mehwert* alemão ou do *surplus value* inglês. Salvo engano, esta opção, que é adotada na edição d’*O capital* que nos serve de base (MARX, 2013), aparece pela primeira vez na tradução feita por Leonardo de Deus ao *Para a crítica da economia política* (MARX, 2010c). Embora consideremos que esta não é uma mudança substantiva, diz o tradutor: “embora ‘mais-valia’ tenha sido incorporada ao dicionário e embora exista sinonímia ente ‘valia’ e ‘valor’, o uso corrente dessas duas palavras é bastante diverso. Raramente se emprega ‘valia’ com sentido econômico, sobretudo com o sentido de ‘preço’. De todo modo, o uso de ‘mais-valor’ preserva a coerência e a força do texto marxiano, que parte de ‘valor de uso’ (*Gebrauchswert*) e ‘valor de troca’ (*Tauschwert*) das mercadorias para desenvolver sua teoria do ‘valor’ (*Wert*), antes de desvendar a origem do ‘mais-valor’” (DE DEUS, 2010, p.17-8). Duayer, por sua vez, afirma que “é impossível justificar tal tradução [de *Mehrwert* por mais-valia], seja em termos literais ou teóricos. Literalmente, ‘*Mehrwert*’ significa ‘mais-valor’. Poderia também ser traduzida como ‘valor adicionado’ ou ‘valor excedente’. Uma vez que não é tradução literal de ‘*Mehrwert*’, o uso de ‘mais-valia’ teria de ser justificado teoricamente. Essa tarefa é impossível, pois, como ‘valia’ nada significa nesse contexto, não há como justificar ‘mais-valia’ do ponto de vista teórico pela simples anteposição do advérbio. Ademais, além de ser uma tradução ilícita, a expressão ‘mais-valia’ converte uma categoria de simples compreensão em algo enigmático, quase uma coisa” (2011, p.23).

²⁵ A sutileza desta afirmação, que já foi alvo de inúmeras polêmicas, fica mais clara se for cotejada com a seguinte afirmação: “se perguntarmos o que os homens devem em primeiro lugar à prática moral dos chamados capitalistas a resposta é: sua própria vida” (HAYEK, 1995, p.176). Uma assertiva indica que a *única* razão de existência de uma classe inteira é a satisfação das necessidades luxuosas de outra, enquanto que a outra assertiva aponta para a limitação intransponível do sistema que cria as classes e impele uma à exploração da outra.

– tem o mesmo espírito da afirmação segundo a qual há uma “essência positiva da propriedade privada²⁶” (MARX, 2004, p.105).

Para que se possa apreender este quarto aspecto, é importante salientar que Marx não se coloca questões fora do desenvolvimento histórico concreto da humanidade, isto é, para Marx não cabe uma elucubração sobre como teria sido, por exemplo, a satisfação das necessidades da totalidade dos seres humanos caso uma tomada do poder por parte da classe trabalhadora tivesse se dado em momentos históricos passados.

O sentido expresso na passagem em questão diz respeito ao fato de que o processo histórico efetivo trilhado *sob o sistema do capital* foi capaz de aumentar a produtividade a ponto de *poder – dunámei!*– garantir a satisfação das necessidades humanas em escala e, uma vez tendo alcançado este nível, torna-se possível, por meio de uma revolução, claro, dar novo sentido, humano, ao próprio trabalho.

Portanto, do ponto de vista da tomada de consciência, “a classe operária deve saber que o sistema atual, mesmo com todas as misérias que lhe são impostas, engendra simultaneamente as condições materiais e as formas sociais necessárias para uma reconstrução econômica da sociedade” (MARX, 2006b, p.141-2), e apenas no interior deste processo, torna-se possível

considerar a indústria de um ponto de vista totalmente diferente do sórdido interesse mercantil, sob o qual não só o comerciante ou o fabricante individuais, mas também as nações industriais e comerciantes a consideram actualmente. Podemos considerá-la a grande oficina onde o homem se apropria de suas próprias forças e das da natureza, onde se objectiva e cria as condições de uma vida humana. Se a considerarmos assim, *abstraímos das circunstâncias* nas quais a indústria se exerce hoje, nas quais existe *enquanto indústria*, não a situamos na era industrial, situamo-nos *acima* dela, não a consideramos do ponto de vista do que é hoje para o *homem*, mas do ponto de vista do que é o homem actual para a *história da humanidade*, daquilo que é historicamente, não reconhecemos a *indústria* enquanto tal, a sua *existência* actual, reconhecemos acima de tudo o poder que nela reside sem que disso tenha consciência e contra sua vontade, o poder que a *destrói* e cria as bases de uma existência *humana* (MARX e ENGELS, 1976, p.76).

A partir dos desenvolvimentos históricos concretos alcançados pelas forças produtivas sob o domínio do capital é que se torna possível a Marx afirmar que, “justamente

²⁶ Em suas obras de juventude, a categoria “propriedade privada” ocupava o lugar que só mais tarde virá a ser ocupado pela categoria capital. Para além deste aspecto, impressiona a proximidade entre estes trechos – que integram monumentais momentos de síntese separados por quase 15 anos de intensa pesquisa e militância revolucionária (os *Grundrisse* (MARX, 2011c) e os *Manuscritos econômico-filosóficos* (MARX, 2004), respectivamente).

nisso repousa a dupla demonstração, tanto de que a vida humana necessitou da propriedade privada para a sua efetivação, como, por outro lado, de que ela agora necessita da supressão da propriedade privada” (MARX, 2004, p.156).

Uma vez estabelecidos os marcos fundamentais objetivos e subjetivos da viabilidade prático-concreta da revolução e da emancipação humana, é necessário retornar aos momentos fundamentais do processo de tomada de consciência por parte da classe trabalhadora à luz da necessidade da confluência de aspectos da realidade e do pensamento.

Isto é necessário porque “as ideias dominantes de uma época sempre foram as ideias da classe dominante” (MARX e ENGELS, 1999, p.57), isto é, “a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante” (MARX e ENGELS, 2007, p.47).

Além disso, se a materialidade das relações alienadas do capital coloca as possibilidades objetivas da tomada de consciência de classe por parte dos trabalhadores, esta mesma materialidade, por intermédio de potentes mecanismos, materiais e simbólicos, *fetichistas e ideológicos*, é capaz, como de fato até o presente tem sido, de dificultar, obstaculizar e até mesmo impossibilitar os saltos de consciência dos trabalhadores, bem como de sua luta.

E, exatamente em virtude da relação dialeticamente impulsionadora entre consciência e luta social, o travamento de um dos aspectos interfere sobremaneira sobre o outro, causando profundos impactos para a referida passagem da classe social em si para a classe social para si.

A alternativa da classe trabalhadora contra a potência objetiva e subjetiva da realidade material alienada, de seus meios de produção de ideias e de suas instituições alienadas, enfim, contra toda “uma colossal superestrutura” (MARX, 2008, p.48) erigida a partir de uma base material estruturada pelo trabalho alienado, é a construção deliberada de estruturas organizativas que funcionem, de um lado, como espaços que congreguem as lutas, mesmo as mais imediatas e parciais, dos trabalhadores e, por outro lado, que lhe possibilite saltos destas reivindicações parciais para a luta universal revolucionária.

As coalizões operárias anteriormente discutidas são um exemplo destas alternativas. Segue-se outro.

Quando os *artesãos* comunistas se unem, vale para eles, antes de mais nada, 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 d[ess]as figuras endurecidas pelo trabalho (MARX, 2004, p.145-6).

Esta passagem – um relato da experiência de Marx quando, ao chegar ao exílio em Paris, toma conhecimento das associações de trabalhadores lá existentes – permite perceber concretamente um movimento muito importante.

Se a “concorrência isola os indivíduos uns dos outros, não apenas os burgueses, mas ainda mais os proletários, apesar de agregá-los” (MARX e ENGELS, 2007, p.62), estes últimos, ao se reunirem em associações (ou como se prefira chamar as formas específicas de organização da classe) têm a possibilidade de passar por profundos processos formativos do ponto de vista objetivo e subjetivo de suas consciências de classe.

Mas um elemento fundamental de todo este processo (que chamou a atenção de Marx a ponto de ele dar ao relato um traço bastante poético) está no fato de que a “sociedade”, ou a união entre os trabalhadores, à qual foram impelidos pelo sistema, constituiu-se para eles em uma nova carência e a *fraternidade*, no mais pleno sentido humano do termo, passa a fazer parte, objetiva e subjetivamente, de suas vidas.

Se se recordar da discussão travada no primeiro capítulo acerca da satisfação das carências engendrando novas necessidades que, uma vez satisfeitas, passam novamente a carências, compondo assim o novo patamar básico de sobrevivência humana, este exemplo trazido por Marx se torna ainda mais potente.

É certo que os trabalhadores ingleses e franceses formaram associações nas quais não são apenas suas necessidades imediatas enquanto *trabalhadores*, mas também suas necessidades enquanto *homens* as que formam o objeto de seus mútuos ensinamentos e nas quais se exterioriza, ademais, uma consciência bastante ampla e cuidadosa sobre a força “monstruosa” e “imensurável” que nasce de sua cooperação (MARX e ENGELS, 2009, p.65).

Há, contudo, uma advertência marxiana que precisa ser levada em consideração com bastante atenção. Estas associações, espaços de coalizão, sobretudo quando organizam-se sob a forma de sindicatos institucionalizados normalmente

trabalham bem como centro de resistência contra as usurpações do capital. Falham em alguns casos, por usar pouco inteligentemente a sua força. Mas, são deficientes, de modo geral, por se limitarem a uma luta de guerrilhas contra os efeitos do sistema existente, em lugar de ao mesmo tempo se esforçarem para mudá-lo, em lugar de empregarem suas forças organizadas como alavanca para a emancipação final da classe operária, isto é, para a abolição definitiva do sistema de trabalho assalariado (MARX, 2006b, 142)²⁷.

Isto significa que as formas de organização da classe trabalhadora, exatamente em virtude do caráter não teleológico tanto da tomada de consciência quanto da luta geral, de modo algum conduzem, por meio de um processo linear, a um fim revolucionário único e inequívoco.

Para que a luta salarial se eleve à luta contra o “sistema do trabalho assalariado”, ou que a luta parcial se transforme em luta universal, formas de organização efetiva cada vez mais radicais da classe trabalhadora se fazem cada vez mais necessárias.

No interior deste processo prático, outros espaços importantes de luta, principalmente no que concerne à reprodução, imediata e mediada, física e humana, da classe trabalhadora foram, e precisaram ser, radicalmente disputados.

Toda uma ordem imensa de reivindicações da classe trabalhadora, que foram desde as hercúleas lutas por redução e regulamentação da jornada de trabalho e do trabalho de crianças até a luta pelo direito de associação e greve²⁸ e por melhores salários e condições de trabalho perpassaram, de variadas formas, a relação tensa com o Estado.

Estas lutas perpassam a relação com o Estado uma vez que “os diferentes Estados dos diferentes países (...), apesar de suas variadas configurações, têm em comum o fato de estarem assentados sobre o solo da moderna sociedade burguesa, mais ou menos desenvolvida em termos capitalistas” (MARX, 2012b, p.42)²⁹.

Engels chega a se referir ao Estado da seguinte maneira:

o Estado moderno, por sua vez, é apenas a organização que a sociedade burguesa monta para sustentar as condições exteriores gerais do modo de produção capitalista contra os ataques tanto dos trabalhadores como de

²⁷ Sobre contribuições marxianas, no seio da AIT, para a construção de formas de luta revolucionária no interior de seus movimentos organizados, ver Santos (2002).

²⁸ Marx afirma que “uma das formas mais comuns do movimento pela emancipação é a greve” (MARX, 2011a, p.217). Acerca da potencialidade das greves como forma de desenvolvimento da consciência de classe da classe trabalhadora no caso brasileiro, ver Antunes (1988).

²⁹ Subjaz a esta passagem a formulação acerca do desenvolvimento necessariamente desigual e combinado do sistema do capital.

capitalistas individuais. O Estado moderno, qualquer que seja a sua forma, é, portanto, uma máquina essencialmente capitalista, é o Estado dos capitalistas, é o capitalista coletivo ideal (ENGELS, 2015, p.314).

A partir destas formulações, Marx aponta que, sob o capital,

como o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época, segue-se que *todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado, adquirem por meio dele uma forma política* (MARX e ENGELS, 2007, p.76, os grifos são nossos)³⁰.

Este é um ponto de fundamental importância – também para toda a teoria da formação humana – sobre o qual, aliás, Marx muito escreveu e em relação ao qual intensamente atuou.

A esfera do Estado é a forma institucionalizada de garantia da dominação de classe. Este fato não significa – exatamente a partir da categoria revolução como um processo permanente, isto é, em suas dimensões política e econômica-social, ou na relação entre emancipação política e emancipação humana –, *de maneira nenhuma*, que a classe trabalhadora deva abdicar tanto da luta por garantias e conquistas por dentro do Estado quanto de sua tomada por meio de uma revolução.

Marx inclusive escarnece acidamente parcelas do movimento operário que abdicam da luta pelo Estado. Eis as suas palavras.

A classe não deve constituir-se em partido político; ela não deve, sob pretexto algum, ter uma ação política, pois combater o Estado é reconhecer o Estado – *o que é contrário aos princípios eternos*. Os trabalhadores não devem fazer greve, pois gastar as suas forças para obter um aumento de salário ou para impedir a sua decida é reconhecer o salariedade – *o que está em contradição com os eternos princípios da emancipação da classe operária*. (...) Os operários não devem gastar a sua energia para obter um limite legal do dia de trabalho, pois isso seria subscrever um compromisso com os patrões que, a partir desse momento, apenas os explorariam durante dez ou doze horas em vez de quatorze ou dezesseis. Também não devem incomodar-se a proibir legalmente o emprego de meninas de menos dez anos nas fábricas, pois isso ainda não acaba com a exploração dos rapazinhos de menos de dez anos – *e seria pois um novo compromisso que macularia a pureza dos princípios eternos*. Os operários ainda menos devem pedir – como acontece nos Estados Unidos – que o Estado, cujo orçamento se estabelece à custa da classe operária, garanta a instrução elementar dos filhos

³⁰ Gramsci afirma que “o Estado é todo o conjunto de atividades teóricas e práticas com as quais a classe dirigente justifica e mantém não somente a sua dominação, mas também consegue obter o consenso ativo dos governados (1976b, p.87).

dos trabalhadores, pois o ensino elementar não é o ensino universal³¹. É preferível que os operários não saibam nem ler nem escrever nem contar em vez de receber o ensino de um professor do Estado. *É preferível que a ignorância e um trabalho quotidiano de dezesseis horas embruteçam a classe operária do que sejam violados os princípios eternos.* (...) Os trabalhadores não devem formar sindicato de todos os ofícios, pois isso seria perpetuar a divisão social do trabalho tal como existe na sociedade burguesa, essa divisão do trabalho que fragmenta a classe operária não constitui ela o verdadeiro fundamento real de sua escravidão? Numa palavra, os trabalhadores devem cruzar os braços e não gastar seu tempo com agitações políticas e econômicas, pois estas apenas podem proporcionar-lhes resultados imediatos (MARX e ENGELS, 1975b, p.143-4, os grifos são nossos)³².

Antes de abordar o trecho da passagem que diz respeito diretamente à educação, é sempre importante enfatizar que estas cáusticas formulações – que visavam atacar declarada e abertamente Proudhon e seus seguidores e com isso confrontar sua influência no movimento operário – não devem conduzir à posição diametralmente oposta de restringir o movimento revolucionário da classe trabalhadora à luta exclusivamente por dentro do Estado³³.

Marx é enfático ao afirmar que a classe trabalhadora “deve tomar na própria sociedade atual todas as armas para seu combate” (MARX e ENGELS, 1975b, p.145). Se por um lado isto implica que a luta por conquistas e garantias por dentro do Estado e a tomada do poder político são de fato importantes momentos do movimento prático da classe trabalhadora, por outro lado também implica que esta luta, *em todas as suas “formas*

³¹ Gramsci, analisando a realidade italiana no início do século XX, indicava que “a escola média e superior, que é do Estado, isto é, paga com as receitas gerais e, portanto, também com os impostos diretos pagos pelo proletariado, só pode ser frequentada por jovens filhos da burguesia, que gozam da independência econômica necessária para a tranquilidade dos estudos” (GRAMSCI, 1976a, p.100). Lucas e Leher afirmam que “quando Karl Marx, na Crítica ao Programa de Gotha, fez considerações desse tipo em relação ao ensino superior gratuito oferecido em alguns estados americanos, não percebeu o potencial, em futuro então remoto, da educação pública superior como instrumento importante de formação integral das classes trabalhadoras, mas estava correto quanto aos efeitos financeiros da política educacional de sua época” (LUCAS e LEHER, 2001, p.259).

³² Trata-se do texto *Acerca da indiferença em matéria política* – originalmente publicado em 1874, em um jornal italiano chamado *Almanacco repubblicano per l'anno 1874* –, texto bem pouco conhecido no Brasil com, salvo engano, apenas mais uma edição em português, sob o título de *Apoliticismo* (MARX e ENGELS, 1987) e uma em espanhol, sob o título de *El indiferentismo en materia política* (MARX et al., s.d.). E são três os tais “*princípios eternos*” ironizados por Marx neste texto: 1) “a taxa de salário determina o preço das mercadorias” (MARX, 1975b, p.147); 2) “a lei que autoriza as coalizões é totalmente ilegal, anti-econômica e está em contradição com qualquer ordem e qualquer sociedade”. Numa palavra, ela opõe-se ao direito econômico da livre concorrência” (MARX, 1975b, p.148); 3) “sob o pretexto de elevar a classe operária acima da sua pretensa inferioridade social, vai difamar-se em bloco toda uma classe de cidadãos: a classe dos patrões, dos empresários, dos fabricantes e dos burgueses. Levar-se-á às nuvens a democracia dos trabalhadores manuais e pedir-se-lhe-á a sua hostilidade e ódio por esses aliados indignos da classe média. À coação legal, preferir-se-á a guerra no comércio e na indústria; à política do Estado, preferir-se-á o antagonismo das classes” (MARX, 1975b, p.148).

³³ Para uma contundente crítica contemporânea a esta posição ver Mészáros (2004, 2006b, 2007, 2010, 2015).

políticas”, precisa estar profundamente atrelada ao objetivo revolucionário/emancipador fundamental; um objetivo, portanto, *econômico*.

Não se trata, portanto, de “transferir a máquina burocrática militar de uma mão para outra, e sim de *esmagá-la*, isto é essencial para qualquer revolução popular” (MARX, 1969, p.291). Ou, mais precisamente, “o Estado não é ‘abolido’[por decreto], *mas definha e morre*” (ENGELS, 2015, p.316).

A necessidade da tomada do poder político, por um lado, e por outro o esmagamento, ou definhamento, ou desaparecimento – ou, mais precisamente, o fenecimento – do Estado constitui um elemento absolutamente central no interior da teoria da revolução desenvolvida por Marx e seu cerne remete ao anteriormente mencionado processo de “fundação de uma nova sociedade”, o que noutros termos quer dizer que “entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição” (MARX, 2012b, p.43).

É importante mencionar que justamente neste período de transição o “Estado não pode ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado*” (MARX, 2012b, p.43). Noutro texto Marx aponta, de modo invertido, que “esta ditadura constitui apenas a transição à *abolição de todas as classes* e a uma *sociedade sem classes*” (MARX e ENGELS, 2010b, p.117)³⁴.

De uma maneira bastante sintética, Engels aborda a questão do fenecimento do Estado nos seguintes termos:

o Estado não tem existido eternamente. Houve sociedades que se organizaram sem ele, e não tiveram a menor noção do Estado ou de seu poder. Ao chegar a certa fase de desenvolvimento econômico, que estava necessariamente ligada à divisão da sociedade em classes, essa divisão *tornou o Estado uma necessidade*. Estamos agora nos aproximando, com rapidez, de uma fase de desenvolvimento da produção em que a existência dessas classes não apenas deixou de ser uma necessidade, mas até se converteu num obstáculo à produção mesma. As classes vão desaparecer, e de maneira tão inevitável quanto no passado surgiram. *Com o desaparecimento das classes, desaparecerá inevitavelmente o Estado*. A sociedade, reorganizando de uma forma nova a produção, na base de uma associação livre de produtores iguais, mandará toda a máquina do Estado para o lugar que lhe há de corresponder: o museu de antiguidades, ao lado da roca de fiar e do machado de bronze (ENGELS, 2010, p.218, os grifos são nossos).

³⁴ Trata-se da *Carta de Marx a J. Weydemeyer*, escrita em 5 de março de 1852. Lenin desenvolveu esse conceito em seu *O Estado e a revolução* (2007). Mészáros aponta alguns dos desafios a serem enfrentados neste processo transitório em seu mais recente trabalho (2015), bem como em sua obra clássica (2006b).

Ao então se apropriar do Estado, por meio do momento político da revolução, ocorre uma espécie de apropriação estatal dos meios de produção, isto é, retira-se das mãos das personificações do capital esta propriedade – os “expropriadores são expropriados” (MARX, 2013, p.832).

A partir deste momento, o Estado, que num período de *transição*, ao se apropriar dos meios de produção, pode *avolumar-se*, apenas pode caminhar em direção ao seu *fenecimento* se as formas de produção, apropriação e troca dos produtos, bem como a totalidade das decisões sobre os rumos do trabalho e da vida social passem de fato ao *controle consciente* dos produtores e produtoras livremente associados.

Em outra passagem relativamente longa, Engels sintetiza novamente de modo bastante claro (e um pouco mais aprofundado) a questão do fenecimento do Estado.

O proletariado assume o Poder do Estado e transforma os meios de produção primeiramente em propriedade do Estado. Deste modo, ele próprio se extingue como proletariado, deste modo ele extingue todas as diferenças e antagonismos de classes e, deste modo, ele também extingue o Estado enquanto Estado. A sociedade que tivemos até agora, que se move por meio de antagonismos de classe, necessitou do Estado – isto é, de uma organização da respectiva classe espoliadora – para sustentar suas condições exteriores de produção, ou seja, portanto, principalmente para reprimir pela força a classe espoliada nas condições de opressão dadas pelo modo de produção vigente (escravidão, servidão ou vassalagem, trabalho assalariado). O Estado foi o representante oficial de toda a sociedade, sua síntese numa corporação visível; mas ele só foi isso na medida em que constituiu o Estado da classe que, para sua época, representou toda a sociedade (...) tornando-se, por fim, de fato, o representante de toda a sociedade, ele próprio tornar-se supérfluo. No momento em que não houver classe social para manter em opressão, no momento em que forem eliminadas, junto com a dominação classista e a luta pela existência (individual) fundada na anarquia da produção antes vigente, também as colisões e os excessos dela decorrentes, nada mais haverá para reprimir, nada mais haverá que torne necessário um poder opressor específico, um Estado. O primeiro ato no qual o Estado realmente atua como representante de toda a sociedade – a tomada de posse dos meios de produção em nome da sociedade – é, ao mesmo tempo, seu último ato (autônomo) enquanto Estado (ENGELS, 2015, p.316).

Entretanto, toda esta formulação (fenecimento do Estado, revolução como ato político e revolução como processo social, emancipação política e emancipação humana etc.) acabou por conduzir a uma interpretação de que em Marx há uma concepção negativa da esfera da política³⁵.

³⁵ Mesmo Mészáros chega a afirmar que a “política deve ser concebida como uma atividade cuja finalidade última é *sua própria anulação*, por meio do preenchimento de sua função determinada como uma fase necessária

Há muitas passagens, que normalmente sustentam tal interpretação, em que Marx parece indicar que a atividade política, ou mesmo a política enquanto tal extinguir-se-á. Seguem-se algumas delas.

Quando, no curso do desenvolvimento, desaparecerem os antagonismos de classe e toda a produção for concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público *perderá seu caráter político*. O poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão da outra (MARX e ENGELS, 1999, p.58-9, os grifos são nossos).

Noutra obra, Marx afirma que

a classe laboriosa substituirá, no curso do seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo, e não haverá mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil (MARX, 2009, p.191).

A questão fundamental aqui parece ser, entretanto, a de que o que se dissolve, o que desaparece, o que se extingue, o que fenece é a *forma-Estado*, como instituição intrinsecamente alienada da estrutura social especificamente burguesa e, exatamente em virtude de sua condição, inerentemente *apartada* dos seres humanos, e não a esfera da política enquanto tal.

Isto porque “com a introdução da ordem socialista da sociedade *o Estado* se dissolve por si e desaparece” (MARX e ENGELS, 1985c, p.35)³⁶, ou seja, o processo revolucionário/emancipador aponta para “a destruição preliminar da velha maquinaria governamental (...) e sua substituição por um verdadeiro autogoverno que (...), bastiões da classe trabalhadora, era o governo da classe trabalhadora” (MARX, 2011a, p.172).

Este “governo da classe trabalhadora” coincide, em sua essência, com a sociedade dos *produtores livremente associados* – concepção já abordada por Marx desde 1844 (Marx, 2004, p.76).

Toda esta discussão não aponta para uma concepção negativa de política, mas indica sim para a abolição da separação entre a vida social e a mediação política impetrada pelo capital em sua forma-Estado.

no complexo processo de transcendência positiva” (MÉSZÁROS, 2006a, p.147). Apenas a título de indicação – pois a bibliografia sobre isso é imensa – ver Chasin (2000).

³⁶ Trata-se da *Carta de Engels August Bebel*, de 18/28 de março de 1875.

Mesmo com o fenecimento do Estado, numa sociedade de produtores livremente associados, a regulação do excedente de produtos do trabalho – absolutamente imprescindível para a sobrevivência e desenvolvimento humanos dos seres humanos – terá ainda de ser encaminhada, logo, relações de propriedade, e, por conseguinte, relações de ordem *política*, permanecerão presentes.

Se, de um lado, o antigo lema socialista “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (MARX, 2012b, p.32) pressupõe um avanço das forças produtivas capaz de garantir à humanidade a plena satisfação de suas mais variadas necessidades, de outro, a realização concreta deste lema pressupõe também relações de propriedade efetivamente *igualitárias*, isto é, relações políticas *humanas* capazes de assegurar a todo e cada ser humano não apenas a satisfação de suas necessidades “do estomago”, mas também aquelas “da imaginação”.

A efetivação deste amplo e complexo movimento social é, por sua vez, um processo inerentemente formativo.

3.5 “O germe da educação do futuro”

No interior do movimento de lutas e reivindicações que perpassaram a sempre tensa relação com o Estado, uma das importantes demandas formuladas pela classe trabalhadora foi aquela por *instrução formal* para suas crianças – demanda esta que é anterior à própria formulação marxiana³⁷.

O cerne destas formulações educacionais revolucionárias aparece pela primeira vez em um texto de 1847 no qual Engels propugna a “educação de todas as crianças, a partir do momento em que podem passar sem os cuidados maternos, em estabelecimentos nacionais e a expensas do Estado” (MARX e ENGELS, 1985a, p.87)³⁸.

³⁷ O trabalho de Nogueira (1993), bem como o de Barros (2014), mostram este processo de incorporação, por parte de Marx e Engels, das demandas e formulações advindas dos movimentos de educadores e educadoras comunistas da época. Acerca dos textos que serão abordados a seguir, uma parte deles foi já bastante discutida; ver, por exemplo, Dietrich (1976), Enguita (1993), Gadotti (1983), Kuenzer (1985), Lombardi (2011), Machado (1989), Manacorda (2000), Nogueira (1993), Rossi (1981), Saviani (2005, 2015), Saviani e Duarte (2012), Sousa Junior (2011) e Nogueira (1993).

³⁸ Trata-se do texto *Princípios básicos do comunismo*, de 1847.

É bastante importante salientar que esta concepção de educação, que Engels denomina de “educação *industrial*” (MARX e ENGELS, 1985a, p.91, o grifo é nosso), parte da *necessidade da combinação* entre “a educação e o trabalho fabril” (MARX e ENGELS, 1985a, p.87) e visa “o desenvolvimento integral das capacidades de todos os membros da sociedade” (MARX e ENGELS, 1985a, p.91).

Engels afirma ainda que esta proposta tornará possível “aos jovens passar rapidamente por todo o sistema de produção; [e] colocá-los-á em condições de passar sucessivamente de um ramo de produção para outro, conforme o proporcionarem as necessidades da sociedade ou as suas próprias inclinações” (MARX e ENGELS, 1985a, p.90)³⁹.

No *Manifesto Comunista*, após tecerem alguns breves comentários sobre o modo como a educação é “determinada pela sociedade (...) [,] pelas condições sociais” (MARX e ENGELS, 1999, p.55), Marx e Engels indicam, como algumas das medidas políticas necessárias ao desaparecimento dos “antagonismos de classe” (MARX e ENGELS, 1999, p.56-7), a “educação pública e gratuita a todas as crianças; abolição do trabalho das crianças nas fábricas, tal com é praticado hoje. Combinação da educação com a produção material etc.” (MARX e ENGELS, 1999, p.56) – o texto *Reivindicações do partido Comunista da Alemanha* também de 1848, traz como sua 17ª reivindicação a “educação universal e gratuita do povo” (MARX e ENGELS, 2010c, p.55).

No ano de 1866, Marx retoma a ideia de combinação entre educação e trabalho, ou de levar, de modo aliado aos estudos, “as crianças e jovens de ambos os sexos a cooperarem no grande trabalho da produção social” (MARX e ENGELS, 1985b, p.82), reiterando enfaticamente que não se trata de atrelar a educação ao *trabalho alienado*, pois deste modo esta combinação apresenta-se “distorcida numa abominação” (MARX e ENGELS, 1985b, p.82)⁴⁰.

Neste texto, a educação é definida por Marx da seguinte maneira:

³⁹ Merece destaque o fato de que é de Engels a elaboração inicial da necessidade da articulação entre ensino e trabalho. A importância engelsiana para questões fundamentais da formulação marxiana fica mais evidente se juntar-se a isso o fato de que foi também Engels quem apresenta a Marx, por intermédio de dois trabalhos monumentais, tanto a economia política como chave para a compreensão do “sistema fabril” (ENGELS, 1979, p.29) – Marx se refere a este trabalho de Engels simplesmente como um “genial esboço” (MARX, 2008, p.49) – quanto quem era de fato a classe trabalhadora (ENGELS, 2008), que Marx até então conhecia apenas em termos abstratos (MARX, 2005).

⁴⁰ Trata-se do texto as *Instruções para os delegados do Conselho Geral Provisório*, de 1866.

Primeiramente: *Educação mental*. Segundo: *Educação física*, tal como é dada nas escolas de ginástica e pelo exercício militar. Terceiro: *Instrução tecnológica*, que transmite os princípios gerais de todos os processos de produção e, simultaneamente, inicia a criança e o jovem no uso prático e manejo dos instrumentos elementares de todos os ofícios (MARX e ENGELS, 1985b, p.83-4).

Um ano depois, n’*O capital*, esta combinação é mais pormenorizadamente discutida, tanto do ponto de vista do princípio, dos fundamentos da própria combinação entre trabalho e educação, quanto do ponto de vista histórico, ou seja, de sua necessária deformação sob o capital, conforme atesta a seguinte passagem:

Do sistema fabril (...) brota o germe da educação do futuro, que há de conjugar, para todas as crianças a partir de certa idade, trabalho produtivo⁴¹ com o ensino e a ginástica, não só como forma de incrementar a produção social, mas como único método para a produção de seres humanos desenvolvidos em suas múltiplas dimensões (MARX, 2013, p.554).

É deveras importante salientar aqui que, em plena consonância com suas formulações acerca da tomada das armas de luta na estrutura social existente, Marx retira do próprio sistema fabril os elementos fundamentais de sua propositura escolar, tomando o cuidado de desvincular sua proposta dos aspectos alienados e alienantes a ele inerentes.

Quase 10 anos depois, em 1875, Marx traça uma distinção entre o caráter público e estatal da educação para enfatizar que o caráter *estatal* deve ser de fato tornado *público*, ou que “é o Estado que, ao contrário, necessita receber do povo uma educação muito rigorosa” (MARX, 2012b, p.46) – ou, tal como aparece em outro texto, do ano de 1869, “a educação deve ser pública, sem ser governamental” (MUSTO, 2014b, p.230)⁴².

A abordagem da questão escolar por parte de Marx possui duas grandes razões principais. A primeira delas deriva do fato de que a consolidação do modo de produção

⁴¹ É importante relembrar aqui dos dois sentidos mais evidentes anteriormente abordados da categoria “trabalho produtivo”, pois neste trecho ela possui o sentido de produção de coisas úteis, e não o de produção de mais-valia, ou mais-valor.

⁴² É relevante destacar que os “textos explicitamente pedagógicos” de Marx demonstram que a preocupação com a problemática da educação formal perpassa quase 30 anos de sua produção teórica – de 1847 até 1875. Entretanto, tal preocupação já aparece, ainda que de maneira indireta, quando Marx (então com apenas 17 anos de idade) afirma enfaticamente que “a ideia mestra que nos deve guiar na escolha de uma situação [pode-se ler aqui profissão] é o bem da humanidade e o nosso próprio desenvolvimento. Não nos digam que estes dois interesses se opõem necessariamente, que um deve fatalmente arruinar o outro. Vemos, pelo contrário, que a natureza humana é feita de tal modo que não pode atingir sua perfeição senão agindo para o bem e a perfeição da humanidade” (MARX e ENGELS, 1978, p.57) – trata-se do texto intitulado *Partindo da intuição de um adolescente*, aparentemente um trecho de uma obra maior intitulada *Reflexões de um jovem sobre a escolha de uma profissão*, de 1833.

capitalista requereu a universalização de uma instrução formal da classe trabalhadora voltada para a preparação para o trabalho nas fábricas.

Se “a tecnologia descobriu as poucas formas fundamentais do movimento, sob as quais transcorre necessariamente, apesar da diversidade dos instrumentos utilizados, toda ação produtiva do corpo humano” (MARX, 2013, p.557), a universalização da instrução visava uma preparação, de um lado, cada vez mais ampla para trabalhos de cada vez mais simples execução e, de outro, para uma jornada intensamente destrutiva⁴³.

Além disso, a própria realidade concreta do trabalho diário dificultava, senão impedia os trabalhadores do acesso às escolas pois

as poucas escolas que funcionam durante a semana para os trabalhadores só podem ser frequentadas por uma pequena minoria e, além do mais, são péssimas (...). Por outro lado, boa parte das crianças trabalha durante a semana, nas fábricas ou em casa, o que não lhes permite ir à escola. E as escolas noturnas, a que deveriam comparecer os que trabalham durante o dia, têm poucos alunos, que, aliás, tiram pouco proveito delas. De fato, seria um despropósito pedir a jovens operários, estafados por doze horas de trabalho, que ainda fossem às aulas das oito às dez da noite (ENGELS, 2008, p.149-50).

A segunda razão pela qual Marx aborda a questão escolar é que, “por um lado, é necessário modificar as condições sociais para criar um novo sistema de ensino; por outro, falta um sistema de ensino novo para poder modificar as condições atuais. Consequentemente é necessário partir das condições atuais” (MARX e ENGELS, 1983, p.96)⁴⁴.

A questão fundamental aqui é a da construção de um projeto formativo *institucional* da classe trabalhadora de um ponto de vista revolucionário. Isto porque, para Marx, “para educar crianças é preciso *alimentá-las e libertá-las do trabalho remunerado*. A (...) a alimentação e educação de *todo o* proletariado (...), representaria o aniquilamento do proletariado e do pauperismo” (MARX e ENGELS, 2010c, p.37), o que necessariamente

⁴³ Enguita sobre isso afirma, duramente, que “a sucessão de períodos muito breves – sempre de menos de uma hora – dedicados a matérias muito diferentes entre si, sem necessidade de sequência lógica entre elas, sem atender à melhor ou à pior adequação de seu conteúdo a períodos mais longos ou mais curtos e sem prestar nenhuma atenção à cadência do interesse e do trabalho dos estudantes; em suma, a organização habitual do horário escolar ensina ao estudante que o importante não é a qualidade precisa de seu trabalho, a que o dedica, mas sua duração. A escola é o primeiro cenário em que a criança e o jovem presenciam, aceitam e sofrem a redução de seu trabalho a trabalho abstrato” (1989, p.180).

⁴⁴ Trata-se do texto intitulado *Exposição das seções dos dias 10 e 17 de agosto de 1869 no Conselho geral da AIT*, também presente na antologia organizada por Musto (2014b) – só que nesta sob o título *Sobre a educação na sociedade moderna*.

representa a destruição do sistema do capital como tal. E aqui retorna-se às formulações que Marx e Engels apresentam reiteradas vezes desde 1847.

Um processo formativo institucional revolucionário precisa, dentro de suas possibilidades, confrontar não apenas a unilateralidade coisificada imediata da formação para o trabalho alienado, mas precisa, também e talvez até sobretudo, ao permitir à classe trabalhadora o acesso ao conhecimento pela humanidade produzido e acumulado – mediadamente advindo do trabalho –, garantir que este acesso se dê de um ponto de vista consciente de classe⁴⁵.

Nunca é demais ressaltar que mesmo esta articulação entre instrução e revolução tem seu ponto de partida analítico e prático na realidade objetivamente existente, isto é, sob o sistema do capital.

Uma fase desse processo de revolucionamento, constituída espontaneamente com base na grande indústria, é formada pelas escolas politécnicas e agrônômicas, e outra pelas *écoles d'enseignement professionnel* [escolas profissionalizantes], em que filhos de trabalhadores recebem alguma instrução sobre tecnologia e manuseio prático de diversos instrumentos de produção. Se a legislação fabril, essa primeira concessão penosamente arrancada ao capital, não vai além de conjugar o ensino fundamental com o trabalho fabril, não resta dúvida de que a inevitável conquista do poder político pela classe trabalhadora garantirá ao ensino teórico e prático da tecnologia seu devido lugar nas escolas operárias. Mas tampouco resta dúvida de que a forma capitalista de produção e as condições econômicas dos trabalhadores que lhe correspondem encontram-se na mais diametral contradição com tais fermentos revolucionários e sua meta: a superação da antiga divisão do trabalho (MARX, 2013, p.558)⁴⁶.

⁴⁵ Saviani afirma que “a escola existe, pois, para propiciar a aquisição dos instrumentos que possibilitam o acesso ao saber elaborado (ciência)” (2003, p.15). Em 1883, José Martí já anunciava: “que se troque do escolástico para o *científico* o espírito da educação; que os cursos de ensino público sejam preparados e graduados de maneira que desde o início primário até o final e titular, a educação pública vá desenvolvendo, sem subtrair dos elementos do espírito, todos aqueles que requer para a aplicação imediata das forças do homem às da natureza. – Divorciar o homem da terra é um atentado monstruoso. E isso é meramente escolástico: esse divórcio. Às aves, asas; aos peixes, nadadeiras; aos homens que vivem na natureza, o *conhecimento da natureza*: essas são as suas asas. E o único meio de colocá-las é fazer de modo que o elemento *científico* seja como que o osso do sistema de educação pública. *Que o ensino científico vá, da raiz ao topo da educação pública*. – Que o ensino elementar seja amplamente científico: que em vez da história de Josué se ensine a da formação da terra (MARTÍ, 2007, p.76, os grifos são nossos). Entretanto, é profundamente necessário que a estas concepções de escola e de instrução formal sejam permeadas pela concepção de educação tomada como “o desenvolvimento contínuo da consciência socialista na sociedade como um todo” (MÉSZÁROS, 2007, p.293).

⁴⁶ Acerca desta escola para as classes trabalhadoras, Gramsci assevera que “para o proletariado é necessária uma escola desinteressada. Uma escola em que seja dada à criança a possibilidade de formar-se, de se tornar homem, de adquirir os princípios gerais que servem para o desenvolvimento do caráter. Uma escola humanista, em suma, como a entendiam os antigos e os mais recentes homens do Renascimento. Uma escola que não hipoteque o futuro da criança e não obrigue a sua vontade, a sua inteligência e a sua consciência em formação a mover-se num sentido pré-estabelecido. Uma escola de liberdade e de livre iniciativa e não uma escola de escravidão e mecânica. Também os filhos dos proletários devem usufruir de todas as possibilidades, todos os campos livres para poder realizar a sua própria personalidade no melhor sentido e, portanto, no modo mais produtivo para eles

Mas esta relação entre projeto de educação institucional e projeto revolucionário, guarda, ao seu modo, as mesmas relações mutuamente determinantes que se estabelecem entre a luta social e a tomada de consciência.

Isto se torna mais claramente mediado à luz da conhecida passagem marxiana segundo a qual

a doutrina materialista sobre a modificação das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador tem de ser educado. Ela tem, por isso, de dividir a sociedade em duas partes – a primeira das quais está colocada acima da sociedade. A coincidência entre a altera[ção] das circunstâncias e a atividade ou automodificação humanas só pode ser apreendida e racionalmente entendida como *prática revolucionária* (MARX e ENGELS, 2007, p.533-4).

Pode-se depreender desta passagem, imediatamente, que os projetos de educação da classe trabalhadora e da transformação social precisam necessariamente caminhar de maneira profundamente articulada; o projeto revolucionário impulsiona o projeto educacional que, por sua vez, impulsiona o projeto revolucionário.

Para que se efetive uma concepção *formal* de educação, ela precisa necessariamente se assentar sobre uma concepção *essencial* de educação. Ou, para colocar a mesma coisa em termos mais específicos: só é possível que se ponha conscientemente em curso um *projeto revolucionário de formação escolar* se este projeto se erigir dialeticamente a partir do próprio *processo de formação humana dos seres humanos* que confronte o trabalho alienado em todas as suas manifestações e desdobramentos, tanto objetivos quanto subjetivos.

Esta articulação entre formação e transformação, entretanto, de maneira nenhuma pressupõem *absolutamente* um processo revolucionário já efetivado e uma sociedade emancipada já constituída; assim fosse, Marx nada teria escrito.

As formulações marxianas apontam no sentido de, conforme já indicado, ao partir da estrutura social burguesa, incorporar suas conquistas e confrontar seus limites para que, em momentos em que a realidade “compelir ao pensamento”, este esteja à altura dos desafios postos pela própria realidade e “procure realizar-se”.

e para a colectividade. A escola profissional não deve tornar-se numa incubadora de pequenos monstros avidamente instruídos para uma profissão, sem ideias gerais, sem cultura geral, sem alma, só com um golpe de vista infalível e a mão firme” (GRAMSCI, 1976a, p.101).

Uma instituição formal, por maior que seja, não engendra a partir de si um sistema social como um todo; a escola não cria o sistema do capital, e, do mesmo modo que “revoluções não se fazem por meio de leis”, tampouco ela tem possibilidade de *sozinha* confrontá-lo.

Entretanto, a própria concepção marxiana de formação *institucional* – a propositura da necessidade de combinação da educação com o trabalho produtivo e da necessidade da publicidade da escola, para além de seu caráter meramente estatal – ao fincar suas bases em sua concepção da *formação humana* dos seres humanos, se apropria da especificidade histórica da instituição escolar e explora suas efetivas potencialidades concretas.

Ao invés de abdicar da educação pública, preferindo trabalhadores analfabetos, ou de abandonar a luta por uma educação não mutilada e mutiladora, Marx apostou que a escola tem o potencial de elevar “a classe operária bastante acima do nível das classes superior e média” (MARX e ENGELS, 1985b, p.82), contribuindo assim para o processo emancipatório/revolucionário.

Isto porque a emancipação humana, tomada como o confronto ao trabalho alienado e a todo o complexo da alienação que dele deriva, caminha no sentido do estabelecimento de uma relação livre e humana de mediação entre ser humano e natureza.

A emancipação humana, tornada possível por meio de um processo revolucionário, aponta no sentido de uma forma de trabalho na qual o ser humano possa se realizar de modo pleno, tanto durante a produção quanto durante a fruição.

3.6 O reino da liberdade

Este imenso e intenso processo revolucionário, que confronta o trabalho alienado e abre as portas para o livre desenvolvimento dos seres humanos, intenta fazer desmoronar “a produção baseada no valor de troca, e [com isso] o próprio processo de produção material imediato é despido da forma da precariedade e contradição” (MARX, 2011c, p.588).

Uma vez garantidas, por meio da produção conscientemente decidida pelos produtores livremente associados, as condições de satisfação das necessidades da totalidade dos membros da sociedade com um mínimo de tempo de trabalho, todo o restante do tempo

poderá ser utilizado, de maneira igualmente livre e consciente, para os desenvolvimentos das mais mediadas e variadas potencialidades humanas.

Parece ser este o cerne da máxima marxiana segundo a qual,

na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico (MARX e ENGELS, 2007, p.37-8)

Uma vez assegurada a satisfação de suas necessidades, os seres humanos podem se dedicar aos campos de atividade que lhes agradar, sem, por um lado, precisar se especializar em nenhum ramo específico nem, por outro, relegar a outros seres humanos a produção de sua vida material.

O sucesso nesta empreitada permitirá

o livre desenvolvimento das individualidades e, em consequência, a redução do tempo de trabalho necessário não para pôr trabalho excedente, mas para a redução do trabalho necessário da sociedade como um todo a um mínimo, que corresponde então à formação artística, científica etc. dos indivíduos por meio do tempo liberado e dos meios criados para todos eles (MARX, 2011c, p.588)

Esta passagem assenta as bases fundamentais da formulação posterior marxiana acerca dos reinos *da necessidade e da liberdade*.

O reino da liberdade só começa, de fato, onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; portanto, pela própria natureza da questão, isso transcende a esfera da produção material propriamente dita (...). Com seu desenvolvimento [da sociedade], amplia-se esse reino da necessidade natural, pois se ampliam as necessidades; mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas que as satisfazem. Nesse reino, a liberdade só pode consistir em que o homem social, *os produtores associados*, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a Natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana. Mas *este sempre continua a ser um reino da necessidade*. Além dele é que *começa o desenvolvimento das forças humanas*, considerado como um fim em si mesmo, *o verdadeiro reino da liberdade*, mas que *só pode florescer sobre aquele reino da necessidade* como sua base. *A redução da jornada de trabalho é a condição fundamental* (MARX, 1983f, p.273, os grifos são nossos).

Deste modo, se, de um lado, o próprio reino da liberdade não pode jamais se efetivar descolado do reino da necessidade; isto é, um dos reinos tem de estar desenvolvido a ponto de permitir a existência do outro, de outro lado, é o crescente nível deste desenvolvimento do trabalho (necessidade) que tornará possível que a fruição (liberdade) se amplie cada vez mais.

Deste ponto de vista,

a verdadeira economia – poupança – consiste em poupança de tempo de trabalho (mínimo (e redução ao mínimo) dos custos de produção); essa poupança, no entanto, é idêntica ao desenvolvimento da força produtiva. Portanto, não significa de modo algum *renúncia à fruição*, mas desenvolvimento de poder, de capacidades para a produção e, conseqüentemente, tanto das capacidades quanto dos meios da fruição. A capacidade de fruição é condição da fruição, ou seja, seu primeiro meio, e essa capacidade é desenvolvimento de uma aptidão individual, força produtiva. A poupança de tempo de trabalho é equivalente ao aumento do tempo livre, *i.e.*, tempo para o desenvolvimento pleno do indivíduo, desenvolvimento este que, como a maior força produtiva, retroage sobre a força produtiva do trabalho (MARX, 2011c, p.593-4).

É sempre importante esclarecer, em primeiro lugar, que o avanço das forças produtivas e a criação de um tempo de não-trabalho, tal como explicitado na citação, de maneira nenhuma significa a “renúncia à fruição”.

O avanço das forças produtivas engendra um cada vez maior tempo de não-trabalho, o que implica que a totalidade dos seres humanos pode se dedicar, cada vez mais e de modo cada vez mais livre, à fruição, tanto dos produtos imediatos do trabalho quanto de seus produtos mediados.

Mas de outro lado, este tempo dedicado à fruição liberta o espírito e a criatividade humanas para, inclusive, a criação de formas cada vez mais realizadoras também no tempo de trabalho⁴⁷.

A não “renúncia à fruição” significa, portanto, não a liberdade em relação ao trabalho, ou a libertação da necessidade de metabolismo social com a natureza, mas significa exatamente a afirmação de tal necessidade, em sua plenitude e determinação mais fundamental: a de trabalho como “necessidade (*Notwendigkeit*) interior, como *falta* (*Not*)” (MARX, 2004, p.112-3), ou como “primeira necessidade vital” (MARX, 2012, p.31).

⁴⁷ Compreende-se ser este o sentido da feliz síntese de Antunes acerca da “vida cheia de sentido dentro e fora do trabalho” (2000, p.173).

É tão somente esta ordem complexa de relações entre trabalho e fruição, entre reino *da necessidade* e reino *da liberdade* que permite a Marx afirmar que “numa sociedade comunista não há nenhum pintor, mas, no máximo, homens que, entre outras atividades, também pintam” (MARX e ENGELS, 2007, p.381).

Todo este processo até aqui descrito parte de profundos processos formativos que emanam da realidade objetiva, mas que a ela retornam, numa dinâmica interna muito rente àquela dos processos de subjetivação da objetividade e objetivação da subjetividade dos seres humanos que trabalham.

Mas Marx adverte que “a propriedade privada⁴⁸ é apenas trabalho *objectivado*. Não devemos simplesmente atacar a propriedade privada como *estado de coisas*, mas atacá-la como *actividade*, como *trabalho* se lhe quisermos desferir um golpe mortal.” (MARX e ENGELS, 1976, p.72).

O que implica que os seres humanos “devem, *no mínimo*, alterar de alto a baixo as [suas] condições de existência industrial e política e, conseqüentemente, *toda a sua maneira de ser*” (MARX, 2009, p.163, os grifos são nossos).

Ou ainda, de forma sintética, mas precisa, Marx assevera que

as classes trabalhadoras sabem que têm de passar por diferentes fases da luta de classe. Sabem que a substituição das condições econômicas da escravidão do trabalho pelas condições do trabalho livre e associado só pode ser o trabalho progressivo do tempo (essa transformação econômica), que isso requer não apenas uma mudança da distribuição, mas uma nova organização da produção – ou, antes, requer a liberação (desobstrução) das formas sociais de produção no atual trabalho organizado (engendrado pela indústria atual), libertando-as dos grilhões da escravidão, de seu atual caráter de classe – e o estabelecimento de sua harmoniosa coordenação nacional e internacional (MARX, 2011a, p.131-2).

A partir de todo este processo transformador, “adquirindo novas forças produtivas, os homens mudam o seu modo de produção, e mudando o modo de produção, a maneira de ganhar a vida, eles mudam todas as suas relações sociais” (MARX, 2009, p.125).

Se, desta forma, a essência humana é constituída pelo conjunto das relações sociais nas quais os seres humanos se encontram historicamente inseridos, novas relações sociais engendram nova essência humana; outra forma de objetividade engendra outras

⁴⁸ É importante lembrar que para jovem Marx esta categoria expressa um conjunto de relações sociais fundamentais ao modo de produção, só mais tarde é que a categoria capital passa a ocupar lugar central.

formas de subjetividade, ou, mais precisamente, uma engendrando e sendo engendrada ela outra.

No interior deste processo de necessária transformação revolucionária da estrutura social do capital, “é certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, [e] que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em *força material* quando penetra nas massas” (MARX, 2005, p.151, os grifos são nossos)⁴⁹.

O papel a ser desempenhado pela consciência de classe no decorrer de um processo revolucionário é muito importante. Mas a própria tomada de consciência é, em si, um processo formativo que da realidade advém e a ela retorna.

Desta maneira – como já citado –, “a emancipação dos trabalhadores (...) é uma questão de tempo, *de educação* e do desenvolvimento de formas sociais superiores” (MARX, 1987, p.59, os grifos são nossos).

⁴⁹ A este respeito Saviani afirma: “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” (SAVIANI, 1996, p.183).

CONCLUSÃO

*acaso en esta primavera no florezcan los rosales,
pero florecerán en la otra primavera.
acaso en la otra primavera todavía no florezcan los rosales...
pero florecerán en la otra primavera...*

Poema XII
Dulce María Loynas

Esta tese pretendeu perquirir a teoria da formação humana presente na obra marxiana¹.

Sem pretender esgotar um tema de tal envergadura, adentrou-se o sistema marxiano sem uma seleção prévia de textos, o que colocou o imenso desafio de levantar, em tantas obras quanto foi possível, as *determinações* mais *determinantes* daquilo que constitui a complexa problemática de como se *formam* os seres humanos.

Mas esta opção trouxe, em contrapartida e ao mesmo tempo, a rica possibilidade de uma busca que foi dos livros aos manuscritos, das cartas aos artigos, dos panfletos às conferências, por meio da qual foi possível apreender em maior detalhe não apenas a *exposição* marxiana em seus momentos mais acabados e refinados, mas também a *pesquisa* marxiana, em seus diversos momentos de construção e, inclusive, de mudança de rumo.

Após tudo o que foi até aqui exposto, torna-se possível afirmar que a teoria da formação humana de Marx possui três momentos, ou partes constitutivas principais – abordados, respectivamente, nos capítulos desta tese.

Ao dizer que o trabalho constitui o ser humano, na verdade afirma-se que o trabalho *forma-o*. Todo o processo por meio do qual o ser humano se faz *humano* – mesmo o momento da passagem do ser natural ao ser social – é um ininterrupto, porém jamais linear, processo *formativo*.

¹ Não é possível deixar aqui de salientar que esta tese teve seu ponto de partida em inquietações surgidas durante a realização da dissertação de mestrado (ANTUNES, 2010, 2012, sendo esta última a versão em livro), quando, na investigação sobre o pensamento educacional de István Mészáros, foi sentida uma grande lacuna no que dizia respeito às leituras de Marx. Dito isto, cabe indicar que algumas das discussões aqui travadas têm seu ponto de partida em pistas lá levantadas – de modo paralelo, algumas das discussões lá travadas foram aqui apenas indicadas. Por outro lado, entretanto, e talvez mais importante, está o fato de que, se são perceptíveis nas leituras de Marx influências dos dois autores nos quais me ancoo na tradição marxistas (Lukács e Mészáros), tentou-se, ao máximo, uma apropriação de Marx a partir do próprio Marx; todas as leituras respeitaram a pena marxiana e intentaram não ser, na medida do possível, mediadas por outros intérpretes.

O resultado do processo de trabalho é algo novo, algo não anteriormente existente, não *puramente* natural, mas algo natural *mediado pelo trabalho*, um objeto *feito* humano, natureza *transformada*.

Em tal processo de atuação sobre a natureza, a totalidade de seus elementos constituintes sofre modificação; *tudo* o que passa pelo processo de trabalho altera-se não apenas em forma, mas principalmente em conteúdo, e seus produtos, sejam eles dados na forma de um objeto externo (útil, que satisfaça uma determinada necessidade), sejam estes produtos os próprios seres humanos, adquirem substância social. Por conseguinte, ao objetivar a si próprio no trabalho, o ser humano cria para si uma nova essência, plenamente diversa da imediatidade natural; forma-se como ser *humano*.

Há, entretanto, no trabalho mesmo, além do momento de humanização primeira, isto é, de sua passagem de ser biológico para ser social, do salto do ser imediatamente para o ser mediadamente natural, o movimento de complexificação, de desenvolvimento; numa palavra: o processo de sua formação como um ser cada vez mais humano.

Tanto no ato diretamente laborativo quanto no contemplar-se a si próprio no objeto e na fruição deste – momento da satisfação da necessidade que impeliu ao ato laborativo – enfim, na interioridade completa da noção ampliada de processo de trabalho, constituem-se necessidades cada vez mais refinadas, para as quais trabalhos mais elaborados fazem-se necessários para gerar objetos cada vez mais sofisticados.

Engendram-se aí, portanto, trabalhos, objetos, necessidades e naturezas (externa e interna) cada vez mais mediadamente transformados e o ser humano *forma-se* cada vez mais humano tanto do ponto de vista de aspectos (decorrentes, ainda que dialeticamente definidores) como a consciência, a necessidade de relação com outros seres humanos etc., quanto do trabalho cooperado, da divisão do trabalho (em sentido amplo) etc.

A partir daí, a história humana enquanto tal, que de um ponto de vista mais genérico é constituída pelo suceder-se de gerações, passa a ser entendida como a articulação ampla, ou o acúmulo *social* dos processos de trabalho que, herdados das gerações precedentes, são desenvolvidos pelas gerações presentes e transmitidos às gerações futuras. A própria história social dos seres humanos constitui-se do desenrolar dinâmico, do desenvolver contraditório, enfim, do continuar dialético dos processos *formativos*, diretos e desdobrados, imediatos e mediados, dos seres humanos ao longo do tempo.

Este imenso, intricado, complexo e refinado processo social de *formação* – que se efetiva na esfera reprodutiva da vida social, mas que guarda relação ineliminável com a esfera

produtiva – se ancora na categoria *trabalho*, ainda que por vezes de formas extremamente mediadas, razão pela qual é esta categoria, em seu sentido *universal*, a que ocupa o lugar central do primeiro dos três momentos constitutivos da teoria da formação humana presente na obra marxiana.

Entretanto, toda *universalidade*, exatamente em virtude desta sua característica, somente se manifesta *particularmente*. De fato, apenas se constitui como universal aquilo que atravessa as particularidades sucessivas.

Trocando em miúdos, a relação do trabalho como atividade orientada ao fim de criar coisas que satisfaçam necessidades específicas existe unicamente nas formas concretas desta atividade, jamais como transformação *in abstracto*; ou ainda de modo mais preciso, o ato laborativo enquanto tal existe exclusivamente na interioridade da ação cotidiana *in concreto* de homens e mulheres que laboram – ainda que sob formas variadas (escrava, servil, assalariada) – para suprir suas necessidades.

Toda esta discussão por sua vez implica que um processo formativo *universal* somente existe como formação *particular* de seres humanos *singulares*. Ao produzirem humanamente, os seres sociais podem produzir de modo livre em relação à própria carência física imediata (podem inclusive conscientemente produzir no sentido de não a satisfazer) e, exatamente em virtude de tal liberdade, podem alterar profundamente as formas mesmas de organização e realização do trabalho (bem como, claro, as relações de propriedade delas oriundas) herdadas das gerações precedentes.

Por conta disto, os seres humanos foram – e são – capazes de imprimir rumos distintos, por vezes antagônicos, a seu processo histórico formativo simplesmente porque a dinâmica interna continuada do próprio processo assim o requereu.

Deste modo, a partir do fato de que a totalidade dos processos formativos humanos depende das formas como se realizam *tanto* os processos de trabalho, *como* as formas de regulação do acesso a seus produtos, que garantem as possibilidades de fruição, a última destas formas determinadas, isto é, aquela que impera atualmente (de maneira alguma a derradeira), a forma-*alienada*, obstaculiza o produto do trabalho de satisfazer a necessidade humana que impeliu, em primeiro lugar, à sua produção.

Tal processo, ao circunscrever a relação direta entre necessidade, trabalho e fruição, acaba por engendrar uma totalidade social desumana e coisificada e, de modo dialeticamente determinante/determinado, forja um processo de formação, tanto objetiva,

quanto subjetivamente, tanto privada quanto coletivamente, tanto individual quanto socialmente, eivado de alienação e de estranhamento.

Por conseguinte, o objeto do trabalho, ao expressar a humanidade do ser humano, ou a riqueza humana socialmente alcançada, expressa, sob a alienação do trabalho, a desumanidade e a miséria humanas enquanto tais.

Por dialeticamente circunscrever, então, a vida material e simbólica, e, portanto, os processos formativos humanos, imprimindo-lhes forma manifesta inversa à sua essência universal, a categoria *trabalho alienado* constitui o cerne do segundo momento da teoria da formação humana marxiana.

Mas, ao mesmo tempo em que uma formação fraturada apresenta-se como o máximo de humanidade possivelmente alcançada pelos seres humanos sob a alienação do trabalho, tal processo mesmo não elimina que haja, de um lado, momentos ou lampejos de realização ou humanização e, de outro, possibilidades de apreensão *conscientemente* mediada da própria condição de desumanização na relação de *ausência* para com o objeto por si produzido.

As potencialidades e abrangências deste processo mediado de apreensão consciente, por seu turno, são derivadas da dimensão universal do próprio trabalho como atividade vital, da qual a consciência mesma, como produto *social*, é parte ineliminavelmente constituinte. Dito de modo inverso: as atividades subjetivamente objetivas e objetivamente subjetivas dos seres humanos marcam que o elemento universal da consciência é determinado pela universalidade formativa do *trabalho*.

Entretanto, se, a partir da produção da vida mediada pelo trabalho alienado, a consciência não poderia deixar de ser afetada, de muitas e mediadas formas, pela alienação, a própria consciência, exatamente em virtude de sua condição de existência, se se pode engendrar como consciência alienada, também tem a possibilidade de tornar-se consciência do próprio estado de alienação e de estranhamento².

O processo de tomada de consciência guarda, portanto, por um lado, uma ineliminável dimensão individual, mesmo subjetiva, uma vez que se refere à apreensão, ou não, por parte dos sujeitos singulares, de aspectos de sua situação histórico-concreta. Por outro lado, entretanto, há uma determinação material subjacente, uma vez que o processo refere-se à tomada de consciência de uma determinada realidade social concretamente existente.

² O ser humano “passa pela escola *do trabalho*, que é dura mas forja [ou forma] resistência”...

Por conseguinte, se é exatamente a realidade concreta, em suas relações historicamente existentes, que cria as possibilidades materiais de saltos de consciência, são, de modo igualmente exato, sujeitos singulares que apreendem uma determinada situação histórica particular. A objetividade, o elemento a ser subjetivado, *forma* a subjetividade ao mesmo tempo em que é por ela *formada*.

Isto remete, noutras palavras, ao fato de que as relações mutuamente engendradoras, ou determinantemente determinadas entre as esferas da universalidade, da particularidade e da singularidade se expressam na interioridade de um amplo processo formativo no qual a dimensão absoluta das forças produtivas e das relações de produção, alcançadas e estabelecidas, a partir da e circunscrita pela peculiaridade da forma-alienada do trabalho, forma o indivíduo como um “semifulano” (COUTO, 2012, p.11) – adaptando a belíssima metáfora de Mia Couto.

Mas o “momento predominante” do trabalho alienado, em virtude de sua essência mesma, ao produzir produto não pertencente ao produtor, necessariamente engendra a oposição, intrínseca, entre *capital e trabalho* e, ao deslocá-la para os fundamentos, para os alicerces da vida social, erige uma estrutura social cindida entre a classe dos que produzem e a dos que do produto privadamente se apropriam, o que se desdobra em um intrincado, dinâmico e complexo processo formativo permeado de oposições, clivagens, fraturas, desumanidades.

Deste modo, a totalidade da vida social tornada possível por intermédio do trabalho alienado, com seus profundos processos formativos, derivados e constituintes, em razão da pérfida desumanidade que ontologicamente engendra, carece, humanamente, de ser intensa e radicalmente revolucionada.

Tal movimento *prático*, a ser levado a cabo por uma *classe* que, tornada, ou *formada para si*, apreende e confronta *conscientemente* a realidade objetiva alienada visando substituí-la por outra forma de socialidade, plena, livremente associada, humana, constitui a ponta da lança da formulação marxiana da *transformação* social. Por estas razões, as categorias da *revolução* e da *emancipação* (humana) – pois o processo revolucionário é *essencialmente* emancipatório e a emancipação *só pode ser* revolucionária –, necessariamente mediadas pela categoria da *consciência*, constituem o terceiro momento da teoria da formação humana em Marx.

De um modo mais genérico, a categoria *trabalho*, em sua amplitude, constitui o âmago de *toda a teoria da formação humana* em Marx, uma vez que seu primeiro momento é aquele do trabalho em sentido universal, humanizador; seu segundo momento é aquele do

trabalho alienado, como particularidade histórica concreta de realização – e inversão – do sentido universal do trabalho; e seu terceiro momento é o da superação desta forma particular e alienada de trabalho visando sua reorganização em outra forma histórico-concreta radicalmente distinta.

Não se trata, de maneira nenhuma, de mera reinversão da alienação – no sentido hegeliano de negação da negação –, mas sim da positividade de uma forma que, ainda que de um certo ponto de vista seja também particular, uma vez que é uma manifestação determinada de uma universalidade abstrata, de outro ponto de vista aproxima-se fundamentalmente, mesmo em sua particularidade histórica, dos elementos humanos, humanizadores, plenos, livres, universais do trabalho.

É no interior destas formulações sobre a formação humana dos seres humanos que se inserem as discussões, travadas por Marx e Engels em várias de suas obras, acerca da instituição escolar e da instrução *formal* – o que acaba por reforçar a ideia de que uma concepção *formal* de educação assenta sobre uma concepção *essencial* de educação, ponto de partida desta tese.

A escola é definitivamente um espaço historicamente importante de formação dos seres humanos. Sua especificidade e importância poderiam ser melhor apreendidas ao se traçar um paralelo com os processos de desenvolvimento social do trabalho levando naturalmente – isto é, socialmente – a uma divisão cada vez maior e mais complexa do próprio trabalho (ainda em seu sentido universal).

Uma vez que se complexificam imensa, imediata e mediadamente tanto a esfera do trabalho quanto a esfera da práxis social, não só torna-se praticamente impossível ao ser humano singular dominar a integralidade dos processos de trabalho na totalidade de suas dimensões constitutivas, bem como dominar a imensidão de aspectos desdobrados, não imediatamente laborativos, mas, em termos humanos, igualmente fundamentais, que constituem a essência e a forma daquilo que de geração em geração é transmitido.

Igualmente, torna-se impossível sequer pensar que a transmissão de todo este acervo historicamente criado, socialmente articulado e humanamente transmitido se pode efetivar concretamente, isto é, do ponto de vista do nível de complexidade e amplitude realmente alcançado, de modo apenas instintivo, espontâneo, assistemático – e aqui a escola é pensada atrelada ao primeiro dos três momentos da teoria da formação humana marxiana.

Deslocando agora a atenção em relação à educação escolar para o segundo momento da teoria da formação humana, outra evidência deveras contundente de sua

importância pode ser percebida no zelo que o capital, por meio de suas personificações, para com ela tem e o cuidado com que a mantém bem protegida em sua situação de abandono e destroçamento (salvo, talvez, em raríssimas exceções). Isto por si só já indica o peso que tal instituição possui e a influência que pode exercer na esfera da reprodução da vida social dos seres humanos.

Pois essa é, *no mínimo*, a mesma ordem de importância que a classe trabalhadora à escola precisa dar. Se os espaços de luta, *todos*, cada um dentro de seus limites e suas possibilidades, precisam ser ocupados e utilizados pelos trabalhadores e trabalhadoras em sua luta radical e urgente pela emancipação revolucionária – ou revolução emancipatória – a instituição formal de ensino, em virtude mesmo de sua especificidade, possui importante papel, de um lado, na confrontação direta à imediatidade e à ticanhez dos processos formativos (amplos e estritos) do sistema do capital, e de outro lado, na construção de um projeto de formação (estrito e amplo) amplo e humano. E aqui acena-se para a escola compondo com o terceiro momento da teoria da formação humana marxiana.

Cabe indicar, contudo, que é exatamente uma adequada apreensão dos *limites* de cada espaço de luta – a escola, o sindicato, o partido, os movimentos sociais, o Estado, a fábrica – que constituem suas reais *potencialidades*; ali onde começa o limite de um determinado espaço de luta, aquele ponto para além do qual ele perde efetividade, é justamente até onde ele deve ser ferozmente disputado, plenamente ocupado, radicalmente utilizado para o acirramento da contradição entre o velho modo de vida ‘pré-histórico’ e o novo modo de vida, enfim humano-social.

Um mundo e uma vida alienados engendram vidas e processos formativos coisificados. Não é possível, entretanto, aguardar uma vida plena para que se erija um processo formativo fecundamente humanizador. Para que se confronte radicalmente a unilateralidade do capital, urge uma formação dos seres humanos que seja omnilateral.

Aliado a tudo isto, foi possível constatar que a formulação marxiana como um todo, que é profundamente inseparável de toda a militância político-revolucionária à qual Marx dedicou a saúde e a vida (sua, de sua companheira e seus filhos³), guarda em si um duplo significado educacional/formativo bastante importante.

³ As biografias já citadas (RUBEL, 1991, MCLEELAN, 1990, MERING, 2013) apontam que 4 dos 7 filhos de Marx morreram devido à miséria em que viveu a família Marx até que Engels pudesse enfim garantir-lhes o sustento. Em *Carta a Engels*, 8 setembro de 1852, Marx escreve: “minha mulher está doente, a pequena Jenny está doente, Lenchen (a ama da família) parece que tem uma febre nervosa. Não tenho podido e não posso chamar o médico porque não tenho dinheiro para os remédios. Durante oito ou dez dias minha família se

Em um primeiro plano, mais imediatamente aparente, a totalidade da obra marxiana representa um descomunal esforço intelectual de apreensão dos nexos constitutivos da realidade objetivamente existente do capital, abrangendo, de forma tão vasta quanto profunda, desde os elementos mais fundamentais até os mais desdobradamente mediados aspectos da vida social.

Por meio de seus estudos é possível apreender os sutilmente mediados e fugidamente dinâmicos processos de gênese e desenvolvimento histórico dos seres humanos, bem como de suas variadas formas e formações sociais e a partir daí traçar táticas e estratégias que visem dar-lhe novos rumos.

Entretanto, parafraseando a última de suas *Teses* – aforismos, dizem alguns desavisados – que, de uma maneira imponente, compõem uma espécie de mapa da estrutura de seu sistema filosófico-político como um todo, “o que nos importa é transformar o mundo”.

Deste modo e de maneira mais socialmente mediada, seus escritos (artigos, cartas, debates, conferências, circulares, panfletos e livros) e militância política (em associações sindicais, partidos e na AIT), enfim, a totalidade ampla de sua atividade teórico-política visou oferecer à classe trabalhadora os elementos necessários para uma adequada apreensão da realidade objetiva do capital com vistas à sua transformação radical.

Neste sentido, o legado marxiano desempenha diretamente um enorme papel nos processos mediados de tomada de consciência, por parte da classe trabalhadora, ontem como hoje, razão pela qual o Mouro⁴ é, certamente, um dos pensadores mais influentes da história da humanidade.

Se os processos formativos dos seres humanos se efetivam exatamente a partir das relações objetivas que se subjetivam e das relações subjetivas que se objetivam, mesmo que nunca tenha escrito um tratado de pedagogia, Karl Marx é um *educador* – revolucionário – no sentido mais puro do termo.

Um *formador*, cuja obra foi e é capaz de interferir da forma mais profunda tanto nos aspectos mais subjetivos do sujeito singular quanto na tentativa de organização coletiva de todo um novo modo de produção e reprodução da vida social baseada na produção livre e humanamente associada de homens e mulheres emancipados.

alimentou de pão e batatas, e hoje é todavia duvidoso que possa conseguir sequer isso. Pode-se compreender que com as atuais condições climáticas esta dieta não tem sido conveniente” (LENIN, 1973, p.266).

⁴ Mouro era o apelido de Marx em família, em razão de seus grandes olhos negros e fisionomia forte.

Alguém capaz de elaborar teoricamente, em longos tratados econômico-filosóficos, a assombração do ‘operário’ que se percebeu construtor de si mesmo e do mundo, do ‘serralheiro’ em sua chave se prolongando, nas ‘gentes’ dos andares de baixo deste mundo, dos ‘peões’, sonhando em não mais serem empregados nem patrões, o anúncio, em ‘cantos de galos’ (galeses), da aurora da humanidade, que acaso não ‘floresçam’ nesta primavera, hão de florescer na próxima.

Enfim, uma obra que anuncia hoje que “não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução social (...) pode colher a sua *poesia*” (MARX, 2011d, p.28, o grifo é nosso).

*hay que sobremorir sobreviviendo
tratemos de archivar nuestros candores
y sin pena ni gloria ser leales
a lo que fuimos somos y seremos*

Si pena ni gloria
Mario Benedetti

REFERÊNCIAS

*toda releitura de um clássico é uma leitura de descoberta como a primeira.
toda primeira leitura de um clássico é na realidade uma releitura*

Por que ler os clássicos
Italo Calvino

- ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, 1974a.
- _____. *La filosofía como arma de la revolución*. Trad. Oscar Del Barco, Enrique Román e Oscar L. Molina. Mexico: Siglo XXI, 1974b.
- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Trad. Carlos Cruz. Porto: Afrontamento, 1976.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Corpo: novos poemas*. Rio de Janeiro: Record, 1984.
- ANTUNES, Caio. *A educação em Mészáros: trabalho, alienação e emancipação*. Campinas: Autores associados, 2012.
- _____. *Trabalho, alienação e emancipação: a educação em Mészáros*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- ANTUNES, Ricardo. *A rebeldia do trabalho: o confronto operário no ABC paulista: as greves de 1978/80*. São Paulo: Ensaio, 1988.
- _____. *Os sentidos do trabalho: ensaios de afirmação e negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2000.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1997.
- BANKSY. *Guerra e spray*. Trad. Rogério Durst. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2012.
- BARROS, Jane Almeida. *Educação e luta de classes: a experiência da educação na Comuna de Paris (1871)*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.
- BENEDETTI, Mario. *Antologia poetica*. Havana: Casa de las Américas, 1998.
- BRAVERMAN, Harry. *Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro,: Zahar, 1981.

- CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Paulina Wacht. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CHASIN, José. A determinação ontonegativa da politicidade. In: *Revista Ensaios Ad Hominem*: edição especial. Santo André: Ad Hominem, n.1, t.III, 2000, p.5-243.
- CORTÁZAR, Julio. *Historias de cronopios y de famas*. Buenos Aires: Alfaguara, 1995.
- COSTA, Mônica Hallak Martins da. De como Lukács chegou à distinção entre alienação e estranhamento para depois abandoná-la. In: *Revista Verinotio*. Trad. Gabriel Andrade Perdigão. n. 14, ano VIII, jan. 2012, p.119-22. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/>>. Acesso em 01 dez 2015.
- COUTO, Mia. *Estórias abensonhadas*: contos. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DE DEUS, Leonardo. Apresentação. In: MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*: manuscrito de 1861-1863 (cadernos I a V): terceiro capítulo – o capital em geral. Trad. Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p.9-19.
- DIETRICH, Theo. *Pedagogía socialista*: origen, teorías y desarrollo de la concepción marxiana de la formación. Trad. Alejandro Sierra Benayas. Salamanca: Sígueme, 1976.
- DUAYER, Mario. Apresentação. In: MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p.11-24.
- ELOMAR. Peão na amarração. In: ELOMAR; LIMA, Arthur Moreira. *Parcelada malunga*. Rio de Janeiro: EMI, 1980. 1CD. Faixa 6.
- ENGELS, Friedrich. *A dialética da natureza*. São Paulo: Paz e Terra, 1977.
- _____. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Trad. Leandro Konder. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- _____. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*: segundo as observações do autor e fontes autênticas. Trad. B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *Anti-Dühring*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.
- _____. Esboço de uma crítica da economia política. In: *Revista temas de ciências humanas*. Trad. Maria Filomena Viegas. São Paulo: Ciências Humanas, n. 5, 1979, p.1-29.
- _____. Prefácio à primeira edição. In: Marx, Karl. *O capital*: crítica da economia política. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, Livro II, 2014, p.79-100.
- ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Trad. Livia Cotrim e Márcio Bilharino Naves. São Paulo: Boitempo, 2012.

- ENGUITA, Mariano Fernández. *A face oculta da escola: educação e trabalho no capitalismo*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- _____. *Trabalho, escola e ideologia: Marx e a crítica da educação*. Trad. Ernani Rosa. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- FINESCHI, Roberto. Karl Marx após a edição histórico-crítica (mega²): um novo objeto de investigação. In: ROIO, Marcos Del (org.). *Marx e a dialética da sociedade civil*. Marília: Cultura Acadêmica, 2014, p.15-45.
- FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: 1843-44 – as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.
- GADOTTI, Moacir. *Concepção dialética da educação: um estudo introdutório*. Campinas: Autores Associados, 1983.
- GRAMSCI, Antonio. *Escritos políticos*. Trad. Manuel Simoes. Lisboa: Seara Nova, vol. I, 1976a, p.99-102.
- _____. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Trad. Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976b.
- _____. *Nosso Marx*. Trad. Carlos Eduardo Berriel. In: CHASIN, José (org.). *Marx hoje*. São Paulo: Ensaio, 1987, p.109-12.
- _____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- HAYEK, Friedrich August von. *A arrogância fatal: os erros do socialismo*. Trad. Ana Maria Campovilla e Candido Mendes Prumes. Porto Alegre: Ortiz, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HOLZ, Hans Heinz; KOFLER, Leo; ABENDROTH Wolfgang. *Conversando com Lukács*. Trad. Giseh Vianna Konder. São Paulo: Paz e Terra, 1969.
- HÚNGARO, Edson Marcelo. A questão do método na constituição da teoria social de Marx. In: CUNHA, Célio da; SOUSA, José Vieira de; SILVA, Maria Abádia da. *O método dialético na pesquisa em educação*. Campinas: Autores Associados, 2014, p.15-78.
- IASI, Mauro Luis. Alienação e ideologia: a carne real das abstrações ideais. In: ROIO, Marcos Del (org.). *Marx e a dialética da sociedade civil*. Marília: Cultura Acadêmica, 2014, p.95-124.
- _____. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

- KONDER, Leandro. *Marxismo e alienação*: contribuição para o estudo do conceito marxista de alienação. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *O futuro da filosofia da práxis*: o pensamento de Marx no século XXI. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Trad. Célia Neves e Alderico Toríbio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- KRADER, Lawrence (ed.). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Siglo XXI, 1988.
- KUENZER, Acácia. *Pedagogia da fábrica*: as relações de produção e a educação do trabalhador. São Paulo: Cortez, 1985.
- KURY, Mário da Gama. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- LEMINSKI, Paulo. *Toda poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- LENIN, Vladimir Ilitch. *Acotaciones a la correspondencia entre Marx y Engels: 1844-1883*. Trad. José Laín Entralgo. Madrid: Grijalbo, 1973.
- _____. *Collected works*. Trad. Juluis Katzer. Moscow: Porgress, vol. 31, 1966.
- _____. *O Estado e a revolução*: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução. Trad. Aristides Lobo. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- _____. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Cartago, vol. III, 1974a.
- _____. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Cartago, vol. IV, 1974b.
- _____. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Cartago, vol. VI, 1974c.
- _____. *Que fazer?* problemas candentes do nosso movimento. Trad. Marcelo Braz. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- LEHER, Roberto. *Formação de professores em serviço*: contradições na prática pedagógica. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- LOMBARDI, José Claudinei. *Educação e ensino na obra de Marx e Engels*. Campinas: Alínea, 2011.
- LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Trad. Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012.

- _____. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. Trad. Juarez Guimarães e Suzanne Felicie Léwy. São Paulo: Cortez, 2000.
- _____. *Ideologia e ciências sociais: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 1995.
- _____. Revolução burguesa e revolução permanente em Marx e Engels. In: *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo*. São Paulo, n. 9, 1978, p.129-51. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37849/40576>>. Acesso em 03 jan 2016.
- LOYNAZ, Dulce María. *Poemas sin nombre*. Pinar del Río :Hmos.Loynas. 2000.
- LUCAS, Luiz Carlos Gonçalves; LEHER, Roberto. Aonde vai a educação pública brasileira? In: *Revista educação & sociedade*. vol. 22, n. 77, dez. 2001, p.255-66. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0101-73302001000400012&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em 03 jan 2016.
- LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- _____. *Ontología del ser social: el trabajo*. Trad. Antonino Infranca e Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2004.
- _____. *Para uma ontologia do ser social*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, vol. I, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, vol. II, 2013.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Trad. Lya Luft, Rodney Nascimento, Ester Vaisman e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2010.
- LUXEMBURGO, Rosa. *A revolução russa*. Trad. Maria Isabel Loureiro. Petrópolis: Vozes, 1991.
- MACHADO, Lucília Romão de Souza. *Politecnia, escola unitária e trabalho*. São Paulo: Cortez, 1989.
- MACIEL, David. O conceito de revolução permanente em Marx e Engels. In: ROIO, Marcos Del (org.). *Marx e a dialética da sociedade civil*. Marília: Cultura Acadêmica, 2014, p.205-31.

- MANACORDA, Mario Alighiero. *Marx e a pedagogia moderna*. Trad. Newton Ramos de Oliveira. São Paulo: Cortez, 2000.
- MARKUS, Gyorgy. *A teoria do conhecimento no jovem Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- MARTÍ, José. *Educação em nossa América: textos selecionados*. Trad. Marta Roseli de Azevedo Barrichello, Marianela Paz Cot e Luís Marcos Sander. Ijuí: Unijuí, 2007.
- MARX, Carlos. Glosas marginales al “Tratado de economía política” de Adolfo Wagner. In: *El capital: crítica de la economía política*. Trad. Wenceslao Roces. Mexico: Fondo de Cultura Económica, Tomo I, 1946, p.713-23.
- _____. *Herr Vogt*. Trad. Gabriela Moner. Buenos Aires: Lautauró, 1947.
- MARX, Karl. *A burguesia e a contra-revolução*. Trad. J. Chasin, M. Dolores Prades e Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Ensaio, 1993.
- _____. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. *A liberdade de imprensa*. Trad. Cláudia Schilling e José Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 1980a.
- _____. *As lutas de classes na França: de 1848 a 1850*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012a.
- _____. *Cadernos de Paris & Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Trad. José Paulo Netto e Maria Antônia Pacheco. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Crítica do programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012b.
- _____. *Cuadernos de Paris: notas de lectura de 1844*. Trad. Bolívar Echeverría. Mexico: Era, 1974.
- _____. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1972.
- _____. *Escorpión y Felix: novela humorística*. Trad. Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets, 1971a.
- _____. *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano*. Trad. Ivo Tonet. São Paulo: Expressão Popular, 2010a.

- _____. Glosas marginais ao “Tratado de economia política” de Adolfo Wagner. In: *Serviço Social em Revista*. Trad. Evaristo Colmán. Londrina, vol.13, n. 2, jan/jul, 2011b, p.170-9. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/ssrevista/article/view/10447/9120>>. Acesso em 01 dez 2015.
- _____. Glosas marginales al “Tratado de economía política” de Adolph Wagner. In: DOBB, Maurice. *et al.* (orgs.) *Estudios sobre El capital*. Trad. José Arigó, Ofelia Castillo e Juan José Real. Madrid: Siglo Veintiuno, 1970, p.171-83.
- _____. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011c.
- _____. Karl Marx: entrevista com o fundador do socialismo moderno. Trad. W. M. David. In: CHASIN, José (org). *Marx hoje*. São Paulo: Ensaio, 1987, p.53-70.
- _____. *Los debates de la Dieta Renana*. Trad. Juan Luis Vernal e Antonia García. Barcelona: Gedisa, 2007.
- _____. *Manuscritos*: economia y filosofía. Trad. Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 1997.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. Manuscritos econômico-filosóficos. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1978a, p.1-48.
- _____. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. Daniel Zadunaisky. Bogotá: Pluma, 1980b.
- _____. Manuscritos económico-filosóficos de Karl Marx. In: FROM, Erich. *Marx e su concepto de hombre*. Trad. Julieta Campos. Cidade do Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1998, p.97-230.
- _____. *Marginal notes on Wagner*, s.d. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/01/wagner.htm>>. Acesso em 01 dez 2015.
- _____. *Mathematical manuscripts*. New York: New Park Publications, 1983a.
- _____. *Miséria da filosofia*: resposta à Filosofia da miséria do Sr. Proudhon. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *Nova Gazeta Renana*. Trad. Livia Cotrim. São Paulo: Educ, 2010b.

- _____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011d.
- _____. *O 18 brumário e cartas a Kugelmann*. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro 1, vol. 1, 1971b.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro 1, vol. 2, 1971c.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro 2, vol. 3, 1971d.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro 3, vol. 4, 1971e.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro 3 vol. 5, 1971f.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro 3, vol. 6, 1971g.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Abril Cultural, Volume I, tomo 1, 1983b.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Abril Cultural, Volume I, tomo 2, 1983c.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Abril Cultural, Volume II, tomo 1, 1983d.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Abril Cultural, Volume III, tomo 1, 1983e.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Abril Cultural, Volume III, tomo 2, 1983f.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, Livro I, 2013.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, Livro II, 2014a.
- _____. *O capital: livro I capítulo VI (inédito)*. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Ciências Humanas, 1978b.

- _____. O questionário de 1880. In: THIOLENT, Michel. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. Trad. Julieta Campos. São Paulo: Polis, 1980c, p.249-56.
- _____. *Para a crítica da economia política*: manuscrito de 1861-1863 (cadernos I a V): terceiro capítulo – o capital em geral. Trad. Leonardo de Deus. Belo Horizonte: Autêntica, 2010c.
- _____. Pena capital: panfleto do Sr. Cobden: regulações do Banco da Inglaterra. In: *Revista Verinotio*. Trad. Antônio José Lopes Alves. n. 19, ano X, out. 2014b, p.119-22. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/>>. Acesso em 01 dez 2015.
- _____. População, crime e pauperismo. In: *Revista Verinotio*. Trad. Gabriel Andrade Perdigão. n. 20, ano X, out. 2014c, p.119-22. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/>>. Acesso em 01 dez 2015.
- _____. *Revolução e contra-revolução*. Trad. Serafim Ferreira. Mexico: Grijalbo, 1971h.
- _____. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010d.
- _____. *Sobre o suicídio*. Trad. Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006a.
- _____. *Teorias da mais-valia*: história crítica do pensamento econômico. Trad. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Civilização Brasileira, vol. I, 1980d.
- _____. *Teorias da mais-valia*: história crítica do pensamento econômico. Trad. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Difel, vol. II, 1983g.
- _____. *Teorias da mais-valia*: história crítica do pensamento econômico. Trad. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Difel, vol. III, 1985.
- _____. *Texts on method*. Trad. Terrel Carver. Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- _____. *The economical & philosophic manuscripts of 1844*. Trad. Martin Milligan. New York: International Publishers, 1971i.
- _____. *Trabalho assalariado e capital & Salário, preço e lucro*. Trad. José Barata-Moura e Álvaro Pina. São Paulo: Expressão Popular, 2006b.
- MARX, Carlos; ENGELS, Federico. *La guerra civil em los Estados Unidos*. Trad. Nestor R. Ortiz Oderigo. Buenos Aires: Lautauró, 1946.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845 – 1846). Trad. Rubens Enderle, Nélío Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

- _____. *A revolução espanhola: artigos e crônicas: 1854-1873*. Rio de Janeiro: Leitura S.A., 1966.
- _____. *A sagrada família: ou a crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrana, s.d.
- _____. *Collected works: letters 1856-59*. London: L&W, 2010a.
- _____. *Contribuição para uma história da América Latina*. Trad. Cláudio Alberto Martins. São Paulo: Edições Populares, 1982.
- _____. *Crítica da educação e do ensino*. Trad. Ana Maria Rabaça. Lisboa: Moraes, 1978.
- _____. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. Trad. José Paulo Netto e Miguel Makoto Cavalcanti Yoshida. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.
- _____. *Imperio y colonia: escritos sobre Irlanda*. Trad. Conrado Cereti, Oscar Terán, León Mames e Pedro Scarón. Mexico: Siglo XXI, 1979a.
- _____. *Lutas de classes na Alemanha*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010c.
- _____. *Lutas de classes na Rússia*. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1999.
- _____. *O anarquismo*. Trad. J. Abade Iñíguez. São Paulo: Acadêmica, 1987.
- _____. *O partido de classe: problemas de organização*. Trad. Paulo Simões. Porto: Escorpião, vol. II, 1975a.
- _____. *O partido de classe: teoria e actividade*. Trad. Paulo Simões. Porto: Escorpião, vol. I, 1975b.
- _____. *Obras escolhidas*. Trad. José Barata-Moura, Eduardo Chitas, Francisco Melo e Álvaro Pina. Lisboa: Avante, vol. I, 1985a.
- _____. *Obras escolhidas*. Trad. José Barata-Moura, Eduardo Chitas, Francisco Melo e Álvaro Pina. Lisboa: Avante, vol. II, 1985b.
- _____. *Obras escolhidas*. Trad. José Barata-Moura, Eduardo Chitas, Francisco Melo e Álvaro Pina. Lisboa: Avante, vol. III, 1985c.
- _____. *Princípios básicos do comunismo e outros textos*. Trad. Ana Maria Alves, A. C. Manso Pinheiro e Fernanda Barão. São Paulo: Mandacaru, 1990.
- _____. *Sobre literatura e arte*. Trad. Olinto Bekerman. São Paulo: Global, 1979b.
- _____. *Textos inéditos – 1845*. Trad. Manuel Reis Ferreira. Lisboa: Ulmeiro, 1976.
- _____. *Textos sobre educação e ensino*. São Paulo: Moraes, 1983.

- MARX, Karl. *et al. A questão do partido*. Trad. Elisa Helena de Vidal Chaves e Vivien Lando. São Paulo: Kairós, 1978.
- _____. *Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo*. Moscou: Progreso, s.d.
- MASCARENHAS, Angela Cristina Belém. Violência subliminar e ideologia na sociedade capitalista. In: SCAREL, Estelamaris Brant; ROSA, Sandra Valéria Limonta; SILVA, Simeir Araujo (orgs.). *Educação, sociedade, subjetividade e violência*. Goiânia: América, 2015, p.41-57.
- MCLEELAN, David. *Karl Marx: vida e pensamento*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MEHRING, Franz. *Karl Marx: a história de sua vida*. São Paulo: Sundermann, 2013.
- MELO NETO, João Cabral de. *Obra completa: volume único*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- MÉSZÁROS, István. *A educação para além do capital*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *A montanha que devemos conquistar: reflexões sobre o Estado*. Trad. Maria Isabel Lagoas. São Paulo: Boitempo, 2015.
- _____. *A necessidade de controle social*. Trad. Mario Duayer. São Paulo: Ensaio, 1987.
- _____. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006a.
- _____. *Atualidade histórica da ofensiva socialista: uma alternativa radical ao sistema parlamentar*. Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método*. Trad. Luciana Pudenzi, Francisco Raul Cornejo e Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, vol. I, 2009.
- _____. *Estrutura social e formas de consciência: a dialética da estrutura e da história*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, vol. II, 2011.
- _____. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI*. Trad. Ana Aguiar Cotrim e Vera Aguiar Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *O poder da ideologia*. Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *O século XXI: socialismo ou barbárie*. Trad. Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

- _____. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo Cesar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2006b.
- MORAES, Vinícius de. *Antologia poética*. Porto Alegre: Do Autor, 1960.
- MUSTO, Marcelo. Revisitando a concepção de alienação em Marx. In: ROIO, Marcos Del (org.). *Marx e a dialética da sociedade civil*. Marília: Cultura Acadêmica, 2014a, p.61-93.
- _____. (org.). *Trabalhadores, uni-vos: antologia política da I Internacional*. São Paulo: Boitempo, 2014b.
- NETTO, José Paulo. Apresentação: Marx em Paris. In: MARX, Karl. *Cadernos de Paris & Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Trad. José Paulo Netto e Maria Antônia Pacheco. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p.9-178.
- NOGUEIRA, Maria Alice. *Educação, saber e produção em Marx e Engels*. São Paulo: Cortez, 1993.
- PISTRAK, Moisey Mikhaylovich (org.). *A escola-comuna*. Trad. Luiz Carlos de Freitas e Alexandra Marenich. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *Fundamentos da escola do trabalho*. Trad. Daniel Aarão Reis Filho. São Paulo: Expressão Popular, 2003.
- RANIERI, Jesus. *A câmera escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.
- _____. Apresentação: sobre os chamados Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p.11-7.
- _____. O fenômeno do estranhamento e a atualidade do conteúdo da crítica ao capital: ainda Marx. In: ANTUNES, Ricardo (org.). *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil*. São Paulo: Boitempo, vol. III, 2014, p.107-19.
- RESENDE, Anita C. de Azevedo. *Para a crítica da subjetividade reificada*. Goiânia: UFG, 2009.
- ROSSI, Wagner Gonçalves. *Pedagogia do trabalho: raízes da educação socialista*. São Paulo: Moraes, vol.1, 1981.
- RUBEL, Maximilien. *Crônica de Marx*. Trad. Equipe Ensaio. São Paulo: Ensaio, 1991.
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. Economía y humanismo. In: MARX, Karl. *Cuadernos de Paris: notas de lectura de 1844*. Trad. Bolívar Echeverría. Mexico: Era, 1974, p.11-97.

- _____. *Filosofia da práxis*. Trad. Maria Encarnación Moya. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- SANFELICE, José Luís. Apontamentos pedagógicos sobre alienação, educação e trabalho. In: PREVITALI, Fabiane Santana (Org.). *Novos contornos de trabalho, educação e alienação no século XX*. São Paulo: Xamã, 2013, p.11-22.
- _____. Transformações no Estado-nação e impactos na educação. In: LUCENA, Carlos (org.). *Capitalismo, Estado e educação*. Campinas: Alínea, 2008, p.65-83.
- SANTOS, Ariovaldo. *Marx, Engels e a luta de partido na Primeira Internacional: 1864-1874*. Londrina: UEL, 2002.
- 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, p.223-74.
- _____. Filosofia da educação: crise da modernidade e o futuro da filosofia da práxis. In: FREITAS, Marcos Cezar de. *A reinvenção do futuro: trabalho, educação, política na globalização do capitalismo*. São Paulo: Cortez, 1996, p.167-85.
- _____. *História do tempo e tempo da história: estudos de historiografia e história da educação*. Campinas: Autores Associados, 2015.
- _____. *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*. Campinas: Autores Associados, 2003.
- _____. Trabalho e educação: fundamentos ontológicos e históricos. In: *Revista brasileira de educação*. v.12, n.34, Rio de Janeiro, jan./abr. 2007, p.152-180. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v12n34/a12v1234.pdf>>. Acesso em 03 jan 2016.
- SAVIANI, Dermeval; DUARTE, Newton (orgs.). *Pedagogia histórico-crítica e luta de classes na educação escolar*. Campinas: Autores Associados, 2012.
- SOTELO V. Adrián. Trabalho, classe trabalhadora e proletariado: ensaio sobre as contradições e crises do capitalismo contemporâneo. In: *HISTEDBR: revista on-line*. n. Especial, Campinas, mai. 2009, p.3-15. Disponível em: <<https://www.fe.unicamp.br/revistas/ged/histedbr/article/view/4050/3355>>. Acesso em 03 jan 2016.
- SOUZA JUNIOR, Justino de. *Marx e a crítica da educação: da expansão liberal-democrática à crise regressivo-destrutiva do capital*. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.

- SUCHODOLSKI, Bogdan. *Fundamentos de pedagogía socialista*. Trad. Melitón Bustamente Ortiz. Barcelona: Laia, 1974.
- TROTSKY, Leon. *A revolução permanente*. Trad. Hermínio Sacchetta. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- TUMOLO, Paulo Sérgio. O trabalho na forma social do capital e o trabalho como princípio educativo: uma articulação possível? In: *Revista educação & sociedade*. vol. 26, n. 90, jan./bar. 2005, p.239-65. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0101-73302005000100011&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em 03 jan 2016.