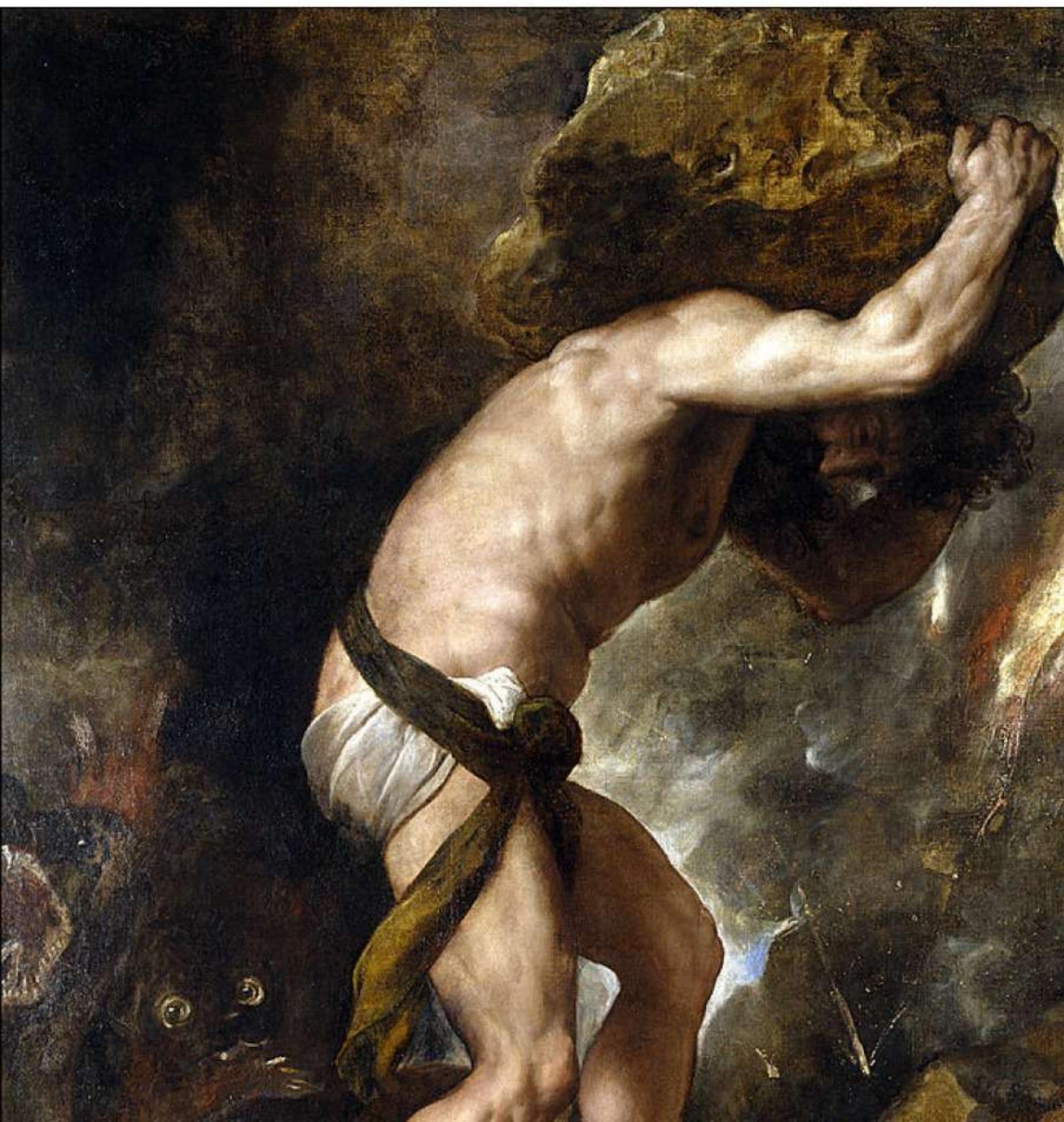


Revista Dialectus

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 1 (2012), jul.-dez. 2012.

Dossiê Indivíduo e Educação no Contexto da Crise do Capitalismo





UFC

Revista *Dialectus*
Revista de Filosofia
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC

Revista *Dialectus* – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 1, n. 1, jul.-dez. 2012.
Arte da Capa: *Sísifo* (1549), Ticiano Vecellio.

As informações técnicas e editoriais que seguem estão conforme a data da padronização dos arquivos da revista, no primeiro semestre de 2020.

Universidade Federal do Ceará

Reitor

Henry de Holanda Campos

Vice-reitor

Custódio Luís Silva de Almeida

Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Antônio Gomes de Souza Filho

Diretor do Instituto de Cultura e Arte

Sandro Thomaz Gouveia

Coordenador do PPG - Filosofia

Hugo Filgueiras de Araújo

Vice-coordenadora do PPG - Filosofia

Maria Aparecida de Paiva Montenegro

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

EDITORES-CHEFES

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

EDITORES GERENTES

Amsterdan Duarte, Universidade Federal do Ceará, UFC

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

EDITORES DE LAYOUT

Albertino Servulo, Universidade Federal do Ceará, UFC

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

EDITORES DE SEÇÃO

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins Oliveira, Universidade Federal do Ceará, UFC

COMITÊ EDITORIAL

Dr. Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Dr. Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA, Brasil

Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Ms. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Ms. Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual de Ceará, UECE
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ
Rosaldo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

Revista Dialectus – Revista de Filosofia

E-ISSN: 2317-2010

Endereço postal

Revista Dialectus

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Universidade Federal do Ceará - UFC

Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici

Fortaleza - Ceará

CEP: 60455-320

Contato Principal

Eduardo Ferreira Chagas

Doutor em Filosofia

Universidade Federal do Ceará - UFC

E-mail: ef.chagas@uol.com.br

Contato para Suporte Técnico

Telefone: 85 33669224

E-mail: revistialectus@yahoo.com.br

SUMÁRIO

EDITORIAL

8

DOSSIÊ: INDIVÍDUO E EDUCAÇÃO NO CONTEXTO DA CRISE DO CAPITALISMO

1. O INDIVÍDUO NA TEORIA DE MARX <i>Eduardo F. Chagas</i>	9
2. O INDIVÍDUO, A EDUCAÇÃO E A CRISE ECONÔMICA SEGUNDO KARL MARX <i>Fernando Frota Dillenburg</i>	25
3. EDUCAÇÃO E INDIVÍDUO PRAGMÁTICO NA CRISE CAPITALISTA CONTEMPORÂNEA <i>José Rômulo Soares</i>	46
4. EMANCIPAÇÃO E EDUCAÇÃO NO CAPITALISMO EM CRISE: A CONSERVAÇÃO DO APRISIONAMENTO NA APARÊNCIA DE LIBERDADE <i>Vilson Aparecido da Mata</i>	61
5. MARX E MÉSZÁROS: UMA ANÁLISE DA CRISE DO CAPITAL E DA TRANSIÇÃO SOCIALISTA <i>Wildiana Kátia Monteiro Jovino</i>	73
6. UMA ANÁLISE ONTOLÓGICA SOBRE A RELAÇÃO DE UNIDADE NA CONTRADIÇÃO ENTRE PRODUÇÃO, DISTRIBUIÇÃO, TROCA E CONSUMO <i>José Pereira de Sousa Sobrinho</i>	83
7. DIVISÃO NO TRABALHO E CRISE DA UNIVERSIDADE <i>Artur Bispo Santos Neto</i>	95
8. A ANÁLISE DA PSEUDOCONCRETICIDADE DO TRABALHO NA REFORMA DO ESTADO BRASILEIRO NOS ANOS NOVENTA <i>Gilvan Dias de Lima Filho</i>	109
9. CONTRADIÇÃO ENTRE TRABALHO E EDUCAÇÃO NA SOCIEDADE CAPITALISTA: DESNATURALIZAÇÃO DA PRECÁRIA FORMAÇÃO ESCOLAR DE JOVENS E ADULTOS TRABALHADORES <i>Graziela Lucchesi da Silva</i>	129
10. SUJEITO, CULTURA E EDUCAÇÃO: (DES)AJUSTANDO A CRISE DO CAPITALISMO, UMA VIVÊNCIA DO INEVITÁVEL <i>Raquel Celia Silva Vasconcelos</i>	143

FLUXO CONTÍNUO

11. METODOLOGIA HEGELO-MARXISTA E CENTRALIDADE DO TRABALHO <i>Agemir Bavaresco, Márcio Egídio Schäfer</i>	156
12. A UNIVERSALIDADE DA EDUCAÇÃO EM HEGEL <i>Pedro Geraldo Aparecido Novelli</i>	187
13. SLAVOJ ZIZEK: SUJEITO, SABER CIENTÍFICO E DO INCONSCIENTE E ATO EDUCATIVO <i>Hildemar Luiz Rech</i>	200
14. O SORRISO INSUPORTÁVEL DE BARTLEBY SEGUNDO SLAVOJ ZIZEK <i>Fernando Facó de Assis Fonseca</i>	219
15. O SUJEITO NA EXPERIÊNCIA PSICANALÍTICA E NAS NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS: UMA ABORDAGEM NA FILOSOFIA DE ZIZEK <i>Maria Anita Vieira Lustosa, Márcia Gardênia Lustosa Pires</i>	230
16. EDUCAÇÃO PROFISSIONAL: A NORMALIZAÇÃO BIOPOLÍTICA DA SUBJETIVIDADE DO TRABALHADOR <i>Samuel Brasileiro Filho</i>	240
17. O “OUTRO” DA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO DE ADORNO: A PSICANÁLISE <i>Pedro Rogério Sousa da Silva</i>	257
18. DIÁLOGOS SOBRE FORMAÇÃO HUMANA E EDUCAÇÃO SOCIALISTA: MAKARENKO E PISTRAK <i>Luciola Andrade Maia</i>	271
19. OS ANNALES E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A TEORIA E METODOLOGIA DA HISTÓRIA EM EDUCAÇÃO DO CAMPO <i>Marcos José de Araújo Caldas, Mônica de Souza Nunes Martins</i>	284

Editorial

A *Revista Dialectus*, periódico do *Eixo Marxismo, Teoria Crítica e Filosofia da Educação*, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará, chega à sua 2º edição com a política editorial de abranger pesquisas voltadas às áreas da filosofia teórica e prática, filosofia política e filosofia da educação. Nesse intuito, a revista objetiva ser um espaço editorial de rigorosa discussão científico-filosófica, estando aberta à participação de pesquisadores das mais diferentes regiões do país e do mundo.

O presente número da *Revista Dialectus* é composto por 16 artigos, e é dedicada a uma variedade de temas de forte teor filosófico e pedagógico, que vão desde a influência dos instigantes M. Onfray e S. Zizek no pensamento contemporâneo, até às reflexões de ilustres pensadores, como Hegel, Marx, Adorno, Bloch, Lacan, Milton Santos e Paulo Freire, além da controversa figura de “Che” Guevara. Essa edição traz ainda reflexões sobre relevantes questões: a produção do conhecimento na realidade brasileira, o processo educativo no pensamento pós-moderno, a crise do capital e suas consequências, a AIDS e o mundo do trabalho, e o conceito de universalidade na tradição dialética. Juntam-se a esses artigos as importantes traduções dos textos de E. V. Yliakov e de F. Vidal, reproduzidos também em suas versões originais – inglês e alemão respectivamente.

Dessa forma, os 16 textos e as 2 traduções que compõem essa edição se dividem entre a reflexão sobre o método, a subjetividade e a educação, o que torna o presente número da *Revista Dialectus* uma relevante fonte de pesquisa, fornecendo questões absolutamente candentes no debate filosófico contemporâneo, com inequívoca repercussão no campo educacional.

Boa leitura a todos e todas!

Os Editores.

O INDIVÍDUO NA TEORIA DE MARX

Eduardo F. Chagas¹

Resumo:

Contrário a muitos autores, para os quais não existe uma teoria do indivíduo em Marx, este artigo evidencia pressupostos teóricos, a partir dos quais reconstrói o pensamento de Marx sobre o indivíduo não enquanto indivíduo isolado, abstrato, indiferente, egoísta, individualista, próprio da sociedade capitalista, mas como indivíduo humano- social, concreto, livre, universal e não alienado, não dado imediatamente pela natureza, nem criado arbitrariamente por um Deus, mas autocriação de si pelo trabalho.

Palavras-chave: Indivíduo, Sociedade Capitalista, Trabalho.

Zusammenfassung:

Im Gegensatz zu vielen Autoren, für die es kein Individuum in der Marxischen Theorie gibt, zeigt dieser Artikel theoretische Voraussetzungen, von denen das Denken Marx' auf das Individuum nicht als isoliertes, abstraktes, gleichgültiges, egoistisches Individuum, Merkmal der kapitalistischen Gesellschaft, sondern als das menschliches- soziales, freies, universelles und nicht-entfremdetes Individuum rekonstruiert, nicht sofort von der Natur gegeben, nicht willkürlich von einem Gott geschaffen, aber selbst- Erschaffung von sich durch Arbeit.

Schlüsselwörter: Individuum, Kapitalistischen Gesellschaft, Arbeit.

Este artigo versa sobre o indivíduo (*individuum*) e, a princípio, é necessário fazer uma distinção entre indivíduo e individualidade: o indivíduo é o homem na sua singularidade, singularidade essa que, na sociedade capitalista, aparece como “átomo”, como “unidade monádica”, fechado em si mesmo, solitário, como um mundo a parte, que se basta a si mesmo, independente, isto é, como singularidade negativa, isolada; e a individualidade são os traços essenciais físicos, espirituais e psíquicos, as qualidades distintivas, de cada indivíduo, que diferenciam um indivíduo de outros, traços esses que, na sociedade moderna capitalista, são apagados, anulados, na medida em que os indivíduos são reduzidos apenas a mercadorias indistintas. Irei tratar aqui apenas do

¹ Professor da Graduação e da Pós-Graduação do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC) e Colaborador do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação (FACED) da UFC. Doutor em Filosofia pela Universidade Alemã de Kassel E-mail: ef.chagas@uol.com.br.

indivíduo e, especificamente, do indivíduo na obra de Marx², que foi pouco investigado e, até mesmo, não trabalhado por boa parte dos intérpretes marxistas. Para muitos destes, não há, no pensamento de Marx, lugar para uma concepção de indivíduo humano, ou até mesmo defendem que Marx nega a concepção de indivíduo humano. Penso que isto é um mal-entendido, pois pode-se levantar, a meu ver, quatro pressupostos básicos, que podem servir de auxílio para a construção e/ou reconstrução de uma teoria do indivíduo na obra de Marx. Estes quatro pressupostos são os seguintes:

1. o indivíduo, enquanto ente singular, é um indivíduo natural (corpóreo, concreto, sensível), natural consciente, como elemento da natureza; 2. o indivíduo humano é histórico, resultado do desenvolvimento histórico, portanto não é uma substância perene, eterna, a-histórico, como um pressuposto dado naturalmente, o que seria limitado e unilateral; 3. o indivíduo humano é social (um produto social), como parte da sociedade; não é, então, um indivíduo a priori, antes da sociedade, isolado, atomístico, como uma mònada, fora da sociedade, pois a concepção de indivíduos autônomos, independentes, autossuficientes, são “robinsonadas”, que ocultam as relações sociais, que explicam os próprios indivíduos, e 4. o indivíduo humano é um indivíduo ativo, dinâmico, que se autoforma; criação de si mesmo, não dado imediatamente pela natureza, nem criado por forças externas ao indivíduo, míticas e sobrenaturais; o indivíduo humano é autocriação, autoconstituição de si, pelo trabalho.

Nas condições objetivas da sociedade moderna capitalista, o indivíduo aparece, todavia, como singularidade negativa (inimigo, estranho, hostil, competidor), como unidade negativa, como mera unidade ou parte deslocada do conjunto, desarticulada dentro de um todo formal, ou seja, como indivíduo segregado, apartado, divorciado da comunidade, dos outros indivíduos e das condições de sua existência, da produção, ou seja, dos meios necessários à produção e reprodução de si mesmo. Quer dizer, na sociabilidade capitalista, o indivíduo: 1. surge como indivíduo egoísta, relacionado apenas consigo mesmo, puramente exterior, indiferente, autônomo, independente, como unidade singular negativa, preocupado apenas consigo mesmo, com seus interesses privados imediatos; assim, o indivíduo aparece como simples trabalhador, como capitalista, como proprietário fundiário etc., ou seja, como mero meio externo para a realização isolada de cada um; 2. disto resulta o indivíduo isolado, não mais como

² Sobre o indivíduo na obra de Marx, cf. SCHAFF, Adam. *O Marxismo e o Indivíduo*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1982. Cf. também SCHAFF, Adam. “O Concepção Marxista do Indivíduo”. In: *Moral e Sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1982, p. 73-96.

membro de uma comunidade, ou seja, a dissolução do nexo de pertença do indivíduo com a comunidade, a quebra da unidade do indivíduo com a totalidade, o divórcio dos laços entre os indivíduos e a sociedade; não só o rompimento do intercâmbio, mas também a oposição do indivíduo à comunidade; 3. essa ruptura com a comunidade se estende ao rompimento do indivíduo com outros indivíduos, com os demais; ou seja, dá- se o isolamento, a indiferença mútua, a indistinção, a desconexão e a exterioridade entre os indivíduos; 4. esse indivíduo egoísta passa a ser tratado como coisa, como mercadoria; 5. e as relações entre os indivíduos passa a ser uma relação coisal, coisificante; 6. esse indivíduo egoísta, coisificado, como mercadoria, está divorciado dos meios de produção, das condições de sua existência, na medida em que produz uma produção que não lhe pertence, uma riqueza que lhe é estranha, que se volta contra ele e o desumaniza e, portanto, não a serviço dele e das condições de sua existência, e 7. esse indivíduo egoísta, coisificado, rompido com o outro, possui apenas uma comunidade ilusória, uma totalidade fictícia, que é a própria sociedade moderna e seu ordenamento político, o Estado.

Vimos, logo no início, que o indivíduo é, imediatamente, um ser concreto, um ente natural consciente, como exemplar de uma certa espécie biológica, da espécie *homo sapiens*, como parte da natureza, quer dizer, que a naturalidade, a fisiologia, a corporeidade, é um aspecto insuprimível dele, que ele, para existir, precisa, pois, satisfazer as suas necessidades fisiológicas, como comer, beber, procriar-se, vestir-se, habitar, ou seja, produzir e reproduzir as condições de sua existência. Na *Ideologia Alemã (Die deutsche Ideologie)* (1845-1846), enfatizam Marx e Engels:

11

Os pressupostos, com os quais nós começamos, não são arbitrários, não são dogmas, mas pressupostos reais, dos quais não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. Eles são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida. [...] O primeiro pressuposto de toda história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos viventes.³

Daí a crítica deles a Feuerbach, que vê o indivíduo apenas como indivíduo isolado e abstrato: Feuerbach

não concebe os homens em suas relações socialmente dadas, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que são. Assim, nunca chega aos homens ativos que realmente existem, mas permanece no abstrato ‘o homem’ e apenas chega a reconhecer no sentimento o ‘homem real, individual, corporal’, isto é, não conhece outras ‘relações humanas’ ‘do homem para o homem’, senão as do amor e amizade, e, na verdade, idealizadas.⁴

³ MARX, K./ ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1958, v. 3, p. 20.

⁴ Ibid., p. 44.

Portanto, para Marx, o indivíduo é, em primeira instância, um ser real, natural vivente, um ser orgânico, possuidor não só de necessidades naturais, mas também de potencialidades, capazes de autofabricar o próprio indivíduo, de produzir as condições de sua própria vida material, os meios para satisfazer as suas necessidades vitais.

O indivíduo é também produto, obra, da sociedade. Como diz Marx em *Para a Crítica da Filosofia Hegeliana do Direito - Introdução* (*Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie. Einleitung*) (1844): “Mas o homem não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, Estado, sociedade.”⁵ Quer dizer, o indivíduo é um ser social-consciente, que transcende o estreito limite de sua constituição natural, biológica, pois ele não possui uma natureza inata, fixa, imutável, que se encontra completamente pronta em sua estrutura genética, orgânica, dada imediatamente, mas que se autocria, se autoforma, através de seu trabalho. A atividade vital, produtiva, o trabalho, rompe com os limites naturais, pois pressupõe não uma generidade natural, muda, interior, mas uma generidade social; não o indivíduo isolado, mas a interatividade social entre os indivíduos, e, no trabalho, o indivíduo evidencia sua essência genérica, que o diferencia do animal. No trabalho, o indivíduo se prova como ser genérico, é gênero para si, se relaciona consigo e com os outros como ser genérico, como um ser universal e, por isto, livre. Na distinção entre o animal e o indivíduo humano, Marx diz nos *Manuscritos Econômico-Filosófico de 1844* (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*): “o animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se diferencia dela. É a sua atividade vital. O homem faz da sua atividade vital mesma objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente.”⁶ E mais:

O indivíduo é o *ser social*. A manifestação de sua vida – mesmo se ela não aparecesse na forma imediata de uma manifestação vital *comunitária*, realizada conjuntamente com outros homens – é, portanto, uma expressão e uma confirmação da *vida social*. A vida individual e a vida genérica do homem não são *diferentes*, por muito que – e isto é necessário - o modo de existência da vida individual seja um modo mais *específico* ou mais *geral* da vida genérica, ou por mais que a vida genérica seja uma vida individual mais *específica* ou mais *geral*. [...] O homem é, por conseguinte, um indivíduo *particular*, e é, precisamente, esta sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser comunal realmente *individual*⁷.

⁵ MARX, K. *Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1957, v. 1, p. 378. Sobre o indivíduo no jovem Marx, cf. o artigo de TEIXEIRA, Paulo T. Fleury, “A Individualidade Humana na Obra Marxiana de 1843 a 1848”. In: *Ensaios Ad Hominem*, N° 1, tomo I – Marxismo. São Paulo: Edições Ad Hominem, 1999, p. 175-246.

⁶ MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: MARX/ENGELS Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1990, v. 40, p. 516.

⁷ Ibid., p. 538-539.

O indivíduo humano não é, portanto, exclusivamente um ser natural, mas natural humano-social, dotado de consciência e liberdade, que, diferentemente do animal, tem consciência de si, de sua atividade vital, de seu trabalho, e que não é passivo diante das condições naturais, mas ativo, que intervém a seu favor e transforma tais condições para a sua realização.

O processo de transformação, de criação das condições, ou seja, de autoprodução, autoconstituição, autodeterminação do indivíduo, se dá graças ao trabalho. Pelo trabalho, o indivíduo se afasta das barreiras naturais e se mostra como um ser ativo, consciente, individual e genérico. Entretanto, no âmbito da sociedade capitalista, cuja base é propriedade privada, produz-se o fenômeno geral do estranhamento, pelo qual as forças e os produtos se subtraem ao controle e ao poder dos indivíduos, transformando-se em forças contrapostas a eles. Desse modo, quando o indivíduo se confronta com o trabalho estranhado – como uma atividade não típica de sua espécie, não própria de seu gênero – a sua vida genérica, o seu ser genérico (tanto no que diz respeito à sua natureza física como as suas faculdades espirituais) converte-se num ser alheio a ele próprio. De fato, o trabalho – enquanto atividade livre e consciente, que especifica a generidade do homem e o distingue do animal – lhe é negado e se transforma em simples atividade de subsistência (próxima a do animal) e contraposta aos demais seres humanos.

Uma vez tendo a sua generidade negada no trabalho estranhado, os indivíduos a reencontrarão realizada, de forma falsa, ilusória, no Estado. Uma obra interessante sobre isto é, precisamente, *A Questão Judaica (Zur Judenfrage)* (1844). Nesta obra, Marx analisa a situação do indivíduo na sociedade capitalista, que produz a sua fragmentação, a sua cisão: em indivíduo egoísta, individualista, competitivo, preocupado apenas consigo mesmo, com seus interesses privados, que é o indivíduo como burguês (*bourgeois*) e o indivíduo cidadão abstrato, o indivíduo genérico (*citoyen*), membro ilusório da comunidade política, voltado abstratamente, formalmente, para os interesses coletivos, para o bem comum. No Estado moderno, a universalidade, a generidade, localiza-se na cidadania, nos direitos humanos, mas não permite ao indivíduo fragmentado reencontrar na sua vida real a sua unidade, pois a universalidade presente nele não é real, concreta, efetiva, mas irreal, abstrata, formal. No Estado moderno, o indivíduo é reconhecido como cidadão, como um ser universal, mas esta idealidade universal está separada, abstraída, de sua existência real e particular. Diz Marx:

Onde o Estado político alcançou seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na *realidade*, na *vida*, uma dupla vida – celeste e terrestre – a vida na comunidade política, em que ele vale como ser comunitário, e a vida na sociedade burguesa, em que ele é ativo como homem privado.⁸

No Estado [...], onde o homem vale como ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania quimérica, está despojado de sua real existência individual e repleto de uma universalidade irreal.⁹

O Estado moderno faz abstração do indivíduo real e só o satisfaz de forma imaginária, abstrata. Tal Estado não pode, pois, suprimir as raízes da fragmentação e da ilusão humana; ele é, antes, a fonte da imaginação religiosa, à medida que ele aparece, agora, como uma comunidade ilusória, como um universal abstrato, tal como o deus cristão, como um ser ilimitado, todo poderoso, sem o qual o indivíduo pensa não poder subsistir. É, precisamente, nesse Estado representativo democrático-burguês que o indivíduo realiza ilusoriamente a sua vida genérica.

O ponto de partida de Marx, para compreender a produção material da sociedade moderna burguesa, são os “indivíduos produzindo em sociedade”. Com isto, Marx se opõe à lógica atomizadora e particularizadora das sociedades individualistas, ao individualismo moderno, isto é, ao indivíduo abstrato, isolado, atomístico, da sociedade capitalista, ao indivíduo independente dos seus vínculos naturais e sociais. Na sociedade capitalista, diz Marx,

14

é que as diferentes formas do conjunto social opõem ao indivíduo como um simples meio para seus fins privados, como necessidades externa. Mas a época que produz esse ponto de vista, o do indivíduo isolado, é precisamente a das até agora mais desenvolvidas relações sociais (gerais deste ponto de vista). O homem é, no sentido mais literal, um *zoon politikon* (um animal político, social), não apenas um animal social, mas um animal que somente no seio da sociedade pode individuar-se.¹⁰

Também na VI Tese sobre Feuerbach (*Thesen über Feuerbach*) (1845-1846), Marx mostra que o indivíduo humano não é um indivíduo isolado, abstrato, mas está situado nas relações sociais, é produto delas. Diz ele: “a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua efetividade, é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não empreende a crítica dessa essência real, é por isto forçado

⁸ MARX, K. *Zur Judenfrage*. In: MARX/ENGELS Werke (MEGA), Berlin, Dietz Verlag, 1957, v. 1. p. 354-355.

⁹ Ibid., p. 355. Sobre a crítica de Marx à política liberal-burguesa e ao Estado moderno, cf. também CHAGAS, Eduardo F. “A crítica da política em Marx”. In.: *Trabalho, Filosofia e Educação no Espectro da Modernidade Tardia*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 67-82.

¹⁰ MARX, K. “Einleitung zur ‘Kritik der politischen Ökonomie’”. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA), Bd. 13. Berlin: Dietz Verlag, 1983, p. 616. Cf. também MARX, K. “Einleitung zu den ‘Grundrisse der Kritik der polstischen Ökonomie’”. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA), Bd. 42. Dietz Verlag, Berlin, 1983, p. 20.

[...] a pressupor um indivíduo humano abstrato, isolado”¹¹. É necessário aqui acrescentar que o indivíduo é, sim, um produto social da sociedade, mas é um produto- criador, um indivíduo ativo que cria também a sociedade. Na III *Tese sobre Feuerbach*, Marx deixa isto claro, ao afirmar que

A doutrina materialista segundo a qual os homens são produtos das circunstâncias e da educação e, portanto, segundo a qual os homens transformados são produtos de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador deve ser educado.¹²

Para Marx, tanto as relações sociais são relações entre indivíduos humanos, quanto a própria sociedade é produto dos indivíduos humanos. Há, portanto, uma ação recíproca entre a sociedade e o indivíduo, entre o todo e a parte, ou seja, há uma conexão necessária entre indivíduo e sociedade, a saber: o indivíduo está vinculado às relações sociais, à sociedade, que o produz, mas, ao mesmo, ele também a produz. O indivíduo não é só produto da sociedade (das relações sociais), mas é produto e produtor da mesma.

Marx não vê, portanto, o indivíduo como indivíduo em geral, fora da sociedade, mas no seu elo com o social, dentro das relações sociais, como uma determinação social. Com isto não se deve ver aqui a negação do indivíduo em Marx, pois as relações sociais são relações entre indivíduos. Assim sendo, na sociedade capitalista, o indivíduo é um indivíduo condicionado por essa sociedade; é pressuposto nas relações capitalistas que o constituem. Mas essas relações são relações de mercado, em que o valor de troca é que medeia as relações, produzindo, assim, uma esvaziamento das relações humanas, da vida humana e, por conseguinte, um total esvaziamento dos indivíduos.¹³ Os laços sócio-culturais que uniam os indivíduos são substituídos por laços mercantis entre eles, o mundo das mercadorias e do capital, produzindo a desumanização dos próprios indivíduos. Em *O Capital (Das Kapital)* (1867) Marx mostra que o indivíduo, na sociedade capitalista, é reduzido a caráter econômico, a agente de produção, rotulado apenas como portador e agente de valor, a saber, o capitalista e o trabalhador assalariado, como corporações, personificações, do capital e do trabalho assalariado. Diz ele: aqui os indivíduos são tratados como pessoas, na medida em que “são a

15

¹¹ MARX, K. *Thesen über Feuerbach*. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1958, v. 3, p. 534.

¹² Ibid., p. 533-534.

¹³ Cf. DUARTE, Newton (Organizador). “A Rendição Pós-Moderna à Individualidade Alienada e a Perspectiva Marxista da Individualidade Livre e Universal. In: *Crítica ao Fetichismo da Individualidade*. Campinas-SP: Autores Associados, 2004, p. 235.

personificação de categorias econômicas, portadores de relações de classe e interesses de classe particulares.”¹⁴ Os indivíduos aparecem, pois, em categorias econômicas, como “personificações das relações econômicas”, como “personagens econômicos”, confrontando-se mutuamente como comprador e vendedor, como capitalista e trabalhador assalariado.

Nessas condições dadas pela sociedade capitalista, o dinheiro se torna o mediador das relações entre os indivíduos, e as próprias capacidades, potencialidades dos indivíduos passam a ser avaliadas no mercado, no intuito de se obter dinheiro. Com isto, as capacidades, as qualidades, dos indivíduos são distorcidas por relações venais, a ponto da posse do dinheiro se tornar a capacidade do indivíduo por excelência. Como diz Marx: “As propriedades do dinheiro são as minhas – do possuidor – próprias propriedades e faculdades. Aquilo que eu sou e posso não é, pois, de modo algum determinado pela minha individualidade.”¹⁵ O dinheiro torna-se a verdadeira possibilidade, a potência efetiva do indivíduo, pois a posse dele significa o poder para realizar todos os seus desejos, mesmo que suas capacidades naturais e intelectuais sejam insuficientes para isto.

De fato, na produção capitalista, o indivíduo tem uma existência particular, na medida em que tal produção implica a homogeneização da sociedade, a exclusão das diferenças qualitativas, peculiares, entre os indivíduos, ou seja, implica uma indiferença específica para com as determinações “naturais” e sociais que pertencem ao indivíduo, para as qualidades específicas dele, reduzindo-o a uma mera mercadoria entre outras, ou, melhor ainda, a uma mercadoria especial que gera valor, e o seu trabalho a mero trabalho abstrato. Nas relações de produção capitalista, marcada pela produção de troca de mercadorias, Marx mostra que ela pressupõe indivíduos que são indiferentes uns aos outros.¹⁶ Essa indiferença dos indivíduos entre si significa que eles, na relação de troca capitalista, aparecem como “iguais” e, ao mesmo tempo, “indiferentes” uns aos outros; qualquer outra distinção individual que possa haver não lhes diz respeito; eles são indiferentes a todos as suas outras peculiaridades individuais. Esta indiferença está relacionada com a “igualdade” entre os indivíduos como mercadoria, como força de

¹⁴ MARX, K. *Das Kapital*. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1962, v. 23, Livro 1, p. 16.

¹⁵ MARX, K. *Geld*. In: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. MARX/ENGELS, Werke (MEGA), v. 40. Dietz Verlag, Berlin, 1990, p. 564.

¹⁶ Sobre a individualidade nos *Grundrisse* de Marx, cf. o artigo de ALVES, Antônio José Lopes, “A Individualidade Moderna nos *Grundrisse*”, in: *Ensaios Ad Hominem*. N° 1, tomo IV – Dossiê Marx. São Paulo: Edições Ad Hominem, 2001, p. 255-307.

trabalho, pressuposta na produção capitalista, aparecendo o indivíduo apenas em seu caráter econômico, mercantil, e não em suas capacidades e potencialidades, em seu caráter qualitativo, natural e social.

Em suma, essa indiferença mútua entre os indivíduos decorre da produção capitalista, que pressupõe o rompimento de todas as relações de dependência pessoais, a dissolução de distinção de sangue, de educação, gerando relações exteriores, autônomas e dilaceradas entre os indivíduos. Embora haja uma dependência recíproca e multifacetada dos indivíduos, que precisam do trabalho do outro para viver, e isto só é possível na conexão entre eles, tal conexão, na sociedade capitalista, é externa, caracterizada por indivíduos indiferentes uns aos outros. Marx diz nos *Fundamentos (Grundrisse)* (1857-1858) que a atividade, não considerando sua manifestação individual, e o produto da atividade, independente de seu aspecto particular, são sempre valores de troca, e valor de troca é uma generalidade na qual toda individualidade e peculiaridade são negadas e extinguidas. Portanto, o que deriva da sociedade capitalista são relações exteriores entre os indivíduos, onde há uma indiferença mútua entre eles. E o próprio trabalho assume também, na sociedade capitalista, esta indiferença. Afirma Marx ainda nos *Grundrisse* que o trabalho não é este ou aquele trabalho, mas trabalho puro e simples, trabalho abstrato; absolutamente indiferente à sua especificidade particular, mas capaz de todas as especificidades, e o próprio trabalhador é absolutamente indiferente à especificidade de seu trabalho; este não tem nenhum interesse para ele como tal, mas somente na medida em que seja de fato trabalho e, como tal, um valor de uso para o capital. O trabalhador assalariado é o realizador do trabalho abstrato, voltado para a produção de mais-valia, para a criação de valor, para a reprodução do capital, que se lhe opõe, produzindo, portanto, uma riqueza que o nega e o arruína espiritual e materialmente.

Em geral, em toda formação social baseada na propriedade privada, o trabalho deixa de ser uma atividade positiva, livre e consciente, com a qual o indivíduo se identifica, e se transforma numa atividade sob o controle de um outro, numa potência negativa, estranha e hostil ao indivíduo humano. Particularmente, no capitalismo, a sociedade material que havia entre os trabalhos úteis-concretos, ligados externamente, passa a ser uma sociedade formal, artificial, articulada pelo trabalho abstrato, mas contra o trabalho útil-concreto. Então, a sociedade do capital, articulada pelo trabalho abstrato, é uma sociedade formal, artificial, que não é uma comunidade efetiva, já que ela, embora precise do trabalho útil-concreto e o conserve, está em oposição a ele,

negando-o, excluindo-o. O produto do trabalho é um valor de uso, como linho, fio, casaco, cadeira, sapatos etc. Embora cadeira, sapatos sejam úteis à sociedade, o capitalismo não os produz tendo em vista simplesmente os valores de uso, mas produz esses valores de uso por serem o substrato material do valor de troca; ou seja, só produz um valor de uso que tenha um valor de troca, que seja destinado à venda, uma mercadoria de valor mais elevado do que o valor que foi necessário para produzi-la, isto é, superior à soma dos valores dos meios de produção (matéria-prima + desgaste de ferramentas) e da força de trabalho (salário), pelos quais o capitalista “antecipou” seu dinheiro no mercado. Quer dizer, no capitalismo, produz-se não só valor de uso, mas mercadoria, valor de troca, valor excedente (mais-valia). E, na medida em que a mercadoria é unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o trabalho deixa de ser exclusivamente trabalho útil-concreto, que produz valor de uso, e se transforma em trabalho abstrato, trabalho simples, trabalho social médio, que produz valor de uso e, ao mesmo tempo, valor. O trabalho do carpinteiro, por exemplo, enquanto trabalho útil concreto, que produz valor de uso, é distinto de outros trabalhos produtivos, como o trabalho do sapateiro. Considerando-se, porém, o trabalho do carpinteiro como criador de valor, como fonte de valor, sob este aspecto, ele não difere do trabalho do sapateiro. É essa identidade que permite aos trabalhos do carpinteiro e do sapateiro constituírem partes, que diferem apenas quantitativamente, do mesmo valor global, como, por exemplo, do valor do couro, das botas, do banco de quatro pés forrado a couro. Não se trata mais, aqui, da qualidade, do conteúdo específico do trabalho, mas apenas de sua quantidade, do dispêndio da força de trabalho (*Arbeitskraft*), do trabalho abstrato.¹⁷

No capitalismo, o trabalho não aparecerá mais exclusivamente como trabalho útil-concreto, que visa à satisfação das necessidades humanas (M-D-M), mas, substancialmente, como mero gasto de força humana de trabalho, como trabalho abstrato, que tem como função específica, como expresso, a valorização do valor (D-M- D'). Trabalho abstrato não é, para Marx, nem simples generalização (generalização não posta), trabalho em geral (generalidade fisiológica, universalidade natural, como gasto de cérebro, músculos e nervos humanos), nem um *constructum* subjetivo do espírito, uma abstração imaginária, um conceito abstrato, ou um processo mental de abstração, exterior ao mundo, mas sim uma abstração que se opera no real, uma abstração objetiva

¹⁷ Cf. CHAGAS, Eduardo F. “A natureza dúplice do trabalho em Marx: trabalho útil-concreto e trabalho abstrato.” In: Outubro – Revista do Instituto de Estudos Socialistas. N° 19. Campinas - São Paulo, 2011, p. 67-68.

do trabalho no capitalismo, a homogeneidade, a redução, a simplicidade, a equivalência, o comum do trabalho social cristalizado num produto, numa mercadoria, que é trocada por outra, a fim de se obter mais-valia. Marx expõe isto, de forma clara, na *Introdução (Einleitung)* aos *Fundamentos da Crítica à Economia Política (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie)* (1857-1858):

Essa abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado espiritual de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença para com o trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade na qual os indivíduos podem, com facilidade, transferir-se de um trabalho para outro, e onde o tipo determinado de trabalho é para eles algo casual e, portanto, indiferente. O trabalho, aqui, não só na categoria, mas na realidade, não é mais do que um meio para a criação de riqueza em geral e deixou de estar organicamente ligado com os indivíduos numa particularidade, como determinação. Esse estado de coisas está mais desenvolvido na forma mais moderna da existência da sociedade burguesa – nos Estados Unidos. Aqui, então, pela primeira vez, o ponto de partida da Economia moderna, ou seja, a abstração da categoria ‘trabalho’, ‘trabalho em geral’, trabalho sem frase, torna-se verdadeira na prática.¹⁸

E, mais adiante, no capítulo I de *Para a Crítica da Economia Política (Contribuição) (Zur Kritik der politischen Ökonomie)* (1859), enfatiza Marx ainda:

Esta redução aparece como uma abstração, mas é uma abstração que se realiza todos os dias no processo de produção social. A redução de todas as mercadorias em tempo de trabalho não é uma abstração maior nem ao mesmo tempo menos real do que a redução em ar de todos os corpos orgânicos.¹⁹

19

Trabalho abstrato é, por um lado, trabalho simples, comum, homogêneo, indiferente às diversas variedades de trabalho, e, por outro, é trabalho socialmente necessário; é “trabalho morto”, trabalho contido, inserido, num produto, quer dizer, tempo de trabalho consumido na produção de coisas, de modo que o produto do trabalho (*Arbeitsprodukt*), o seu valor de uso, perde seu caráter particular, sua diferença qualitativa, passando a ser apenas um produto do trabalho, um *quantum* de tempo de trabalho cristalizado.²⁰

O trabalho abstrato é, pois, a forma de trabalho particular, tipo e especificamente do modo de produção capitalista. Para entendê-lo melhor, Marx recorre à troca de mercadorias equivalentes, como, suponha-se, por exemplo, 1 cadeira = 1 par de sapatos. Como será feita a permuta entre cadeira e sapatos? Para que essas duas coisas possam ser trocadas, comparadas quantitativamente, é necessário que a forma sensível delas seja reduzida a algo homogêneo, isto é, deve haver entre elas uma igualdade, algo comum a

¹⁸ MARX, K. *Einleitung zu den “Grundrisse der Kritik der polstischen Ökonomie”*. In: Op. cit., p. 38-39.

¹⁹ MARX, K. *Kritik der politischen Ökonomie*. In: Op. cit., p. 18.

²⁰ Cf. CHAGAS, Eduardo F. “A natureza dúplice do trabalho em Marx: trabalho útil-concreto e trabalho abstrato.” In: Op. cit., p. 68-70.

ambas; uma grandeza comum de cadeira e de sapatos, que lhes permite serem equacionadas numa troca. Para isto, o modo de produção capitalista faz a abstração tanto das diferenças qualitativas dos produtos, das propriedades, dos atributos particulares das coisas (cor, cheiro, peso etc.), isto é, daquilo que distingue materialmente os valores de uso particulares da cadeira e dos sapatos, não sendo mais cadeira e sapatos, mas meros produtos do trabalho, quanto das formas específicas do trabalho útil-concreto, que produziu essas coisas, a saber: os trabalhos concretos do carpinteiro, que fazem a cadeira, e do sapateiro, que fazem os sapatos, reduzindo-os, assim, a uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato. Como diz Marx: “Para medir os valores de troca das mercadorias pelo tempo de trabalho que elas contêm, é preciso que os diferentes trabalhos sejam, eles próprios, reduzidos a um trabalho não diferenciado, uniforme, simples, em resumo, a um trabalho que seja qualitativamente o mesmo e só se diferencie quantitativamente.”²¹ Essa abstração do trabalho útil, isto é, o trabalho concreto, indiferente ao conteúdo particular do trabalho, é o que Marx denomina de trabalho humano em geral, de dispêndio de força de trabalho humano, de “trabalho morto” (materializado), trabalho passado (pretérito) ou trabalho abstrato, que está solidificado nos produtos. É, portanto, o trabalho abstrato, ou o tempo de trabalho socialmente necessário à produção, que permite que cadeira e sapatos sejam trocados, embora eles nada tenham em comum em termos de qualidade, a não ser uma qualidade homogênea, a saber, a quantidade (a duração social média do trabalho).²²

Ainda nos *Grundrisse*, Marx diz que o que especifica a sociedade capitalista é o valor de troca, o capital, e este determina o nexo da sociedade, o convívio social entre os indivíduos, fazendo com que estes assumam a forma de coisa. Diz ele: “A dependência mútua e generalizada dos indivíduos reciprocamente indiferentes forma a sua conexão social. Esta conexão social está expressa no valor de troca [], isto é, num universal, no qual toda individualidade, toda particularidade, é negada e cancelada.”²³ E mais:

O caráter social da atividade, tal como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui como algo estranho e com caráter de coisa frente aos indivíduos; não como seu estar reciprocamente relacionados, mas como seu estar subordinados a relações que subsistem independentemente deles e nascem do choque dos indivíduos reciprocamente indiferentes. O intercâmbio geral das atividades e dos produtos, que se converte em condição de vida para cada indivíduo particular

²¹ MARX, K. *Kritik der politischen Ökonomie*. In: Op. cit., p. 18.

²² Cf. CHAGAS, Eduardo F. “A natureza dúplice do trabalho em Marx: trabalho útil-concreto e trabalho abstrato.” In: Op. cit., p. 70-71.

²³ MARX, K. *Grundrisse der Kritik der polstischen Ökonomie*. In: Op. cit., p. 90-91.

e é sua conexão recíproca com os outros, aparece a eles próprios como algo estranho, independente, como uma coisa. No valor de troca, o vínculo social entre as pessoas transforma-se em relação social entre coisas; a capacidade pessoal, em uma capacidade das coisas.²⁴

Marx destaca aqui a indistinção, a indiferença, o alheamento, como a característica particular do indivíduo na sociedade capitalista. É o capital, o valor de troca, o dinheiro, que medeia as relações sociais, anulando as diversidades, as diferenças sociais dos indivíduos ou tornando-as indiferentes. Essa indiferenciação entre os indivíduos, na sociedade capitalista, é uma consequência do modo de produção capitalista que elimina não só as características específicas, as determinações particulares em relação aos indivíduos e as diferenças qualitativas dos produtos, das propriedades, dos atributos particulares das coisas (cor, cheiro, peso etc.), isto é, daquilo que distingue materialmente os valores de uso particulares das coisas, tornando-as meras mercadorias, como também as formas específicas do trabalho útil-concreto, reduzindo-os, assim, a uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato.²⁵ Portanto, nas condições do capitalismo, o indivíduo se determina como força de trabalho, como mercadoria, como coisa. E como coisa, as relações entre os indivíduos se transformam em relações entre coisas; cada um é indiferente ao outro, está separado dos demais, levando o indivíduo a um completo isolamento social, a uma ausência de comunidade.²⁶

Essa extinção das diferenças naturais e sociais entre os indivíduos, que está na base da produção de mercadorias na sociedade capitalista, implica no fetichismo dos próprios indivíduos. O indivíduo tem a mesma forma de coisa, e as relações entre os indivíduos aparecem como relações entre coisas. Embora os indivíduos não sejam coisas, pois eles são ativos e tem consciência e vontade, a produção capitalista produz, no entanto, uma individualidade específica, indivíduos que se assemelham às mercadorias como “coisas dotadas de sentido e que são ao mesmo tempo supra- sensíveis ou sociais”. Um texto importante sobre o indivíduo coisificado, reificado, é, precisamente, “O Caráter Fetichista da Mercadoria e o seu Segredo”, publicado em *O Capital*. Investigando o fetichismo da mercadoria, Marx observa que o caráter “místico”, “enigmático”, da mercadoria não provém de seu valor de uso, mas da forma

²⁴ Ibid., p. 91.

²⁵ Sobre a distinção entre trabalho útil-concreto e trabalho abstrato em Marx, cf. CHAGAS, Eduardo F. “A natureza dúplice do trabalho em Marx: Trabalho útil-concreto e trabalho abstrato.” In: Op. cit., p. 61-80.

²⁶ Cf. também CHAGAS, Eduardo F. “Bases para uma Teoria da Subjetividade em Marx” In: Trabalho, Educação, Estado e a Crítica Marxista. Fortaleza: Edições UFC, p. 63-64.

do valor, do valor de troca. Assim ele descreve o fenômeno do fetichismo da mercadoria:

O mistério da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como características objetivas dos produtos do trabalho mesmo, como qualidades naturais sociais destas coisas, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social de objetos, que existe fora deles. Por meio desses quiproquós os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, sensíveis e supra-sensíveis. [...] É apenas a relação social determinada dos próprios homens, tomada aqui por eles como a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.” “Já que os produtores somente entram em contato social mediante a troca dos produtos de seu trabalho, também as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. [...] Por isso, aos últimos [aos produtores], as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como o que elas são, isto é, não como relações imediatamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas, pelo contrário, como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas.²⁷

Marx enfatiza, aqui, o drama do indivíduo no mundo moderno, pois, no processo produtivo de mercadorias, cria-se uma objetividade que anula os próprios indivíduos. Nessas condições fetichizadas, os indivíduos enquanto indivíduos são abolidos e se tornam coisas vivas (de ordem mercadológica), e os produtos de seu trabalho, as mercadorias, aparecem como atributos de si mesmas, autonomizadas, dotadas de um poder sobrenatural, ocultando, assim, a sua origem, a sua fonte, isto é, o trabalho social que as fundamenta.²⁸

22

O indivíduo que Marx tem em vista não é esse indivíduo individualista liberal, não-social, incomunicável, enclausurado no isolamento, fragmentado, indiferente, egoísta, membro da sociedade civil burguesa, recolhido à esfera privada, que não sabe mais onde está, nem quem o é, que vive sem ideal, passivo e que aceita a si como tal, assujeitado, conformado com o seu fetichismo, a sua coisificação e o seu estranhamento; não é, pois, o indivíduo robotizado, mecanizado, pobre em conteúdo, limitado à luta pela sobrevivência imediata, mas o indivíduo intercambiável e intercomunicante com o outro, multiforme, multifacetado, plenamente constituído, livre, universal, consciente e não estranhado. Para isto, é necessário, na perspectiva de Marx, o controle coletivo das forças produtivas, da produção a serviço de todos, ou da maioria, para que os indivíduos possam dedicar a maior parte de suas energias físicas e espirituais às atividades criativas, nas quais eles possam se enriquecer e se desenvolver como indivíduos humanos, plenamente humanos. Ou seja, Marx acredita que o

²⁷ MARX, K. *Das Kapital*. Op. cit., p. 86-87.

²⁸ Cf. também CHAGAS, Eduardo F. “Bases para uma Teoria da Subjetividade em Marx” In: Op. cit., 64-65.

desenvolvimento das forças produtivas e o domínio delas a serviço da coletividade criará as condições materiais e subjetivas para a universalização do indivíduo humano e, portanto, para o desenvolvimento de sua capacidade multiforme.²⁹

Referências Bibliográficas

ALVES, Antônio José Lopes, “A Individualidade Moderna nos *Grundrisse*”. In: **Ensaios Ad Hominem**. Nº 1, tomo IV – Dossiê Marx. São Paulo: Edições Ad Hominem, 2001, p. 255-307.

CHAGAS, Eduardo F. “*Bases para uma Teoria da Subjetividade em Marx*” In: MENEZES, Ana M. D.; BEZERRA, José E. B.; SOUSA JUNIOR, Justino. (Orgs.). **Trabalho, Educação, Estado e a Crítica Marxista**. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

_____. “*A natureza dúplice do trabalho em Marx: trabalho útil-concreto e trabalho abstrato.*” In: **Outubro – Revista do Instituto de Estudos Socialistas**. Nº 19. Campinas - São Paulo, 2011.

_____. “*A crítica da política em Marx*”. In: RECH, Hildemar ET. AL. (Orgs.). **Trabalho, Filosofia e Educação no Espectro da Modernidade Tardia**. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 67-82.

DUARTE, Newton. “A Rendição Pós-Moderna à Individualidade Alienada e a Perspectiva Marxista da Individualidade Livre e Universal. In: DUARTE, Newton (Org.). **Crítica ao Fetichismo da Individualidade**. Campinas-SP: Autores Associados, 2004.

23

GUIMARÃES, Juarez. “‘Marxismo Analítico’: Entre o Neodeterminismo e o ‘Individualismo Metodológico’”. In: **Democracia e Marxismo – Crítica à Razão Liberal**. São Paulo; Editora Xamã, 1998, p. 197-212.

MARX, K./ ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*. In: MARX/ENGELS, **Werke** (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1958¹, v. 3.

_____. *Thesen über Feuerbach*. In: MARX/ENGELS, **Werke** (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1958², v. 3.

_____. *Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: MARX/ENGELS, **Werke** (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1957¹, v. 1.

_____. *Zur Judenfrage*. In: MARX/ENGELS **Werke** (MEGA), Berlin, Dietz Verlag, 1957², v. 1.

²⁹ Cf. DUARTE, Newton (Organizador). “A Rendição Pós-Moderna à Individualidade Alienada e a Perspectiva Marxista da Individualidade Livre e Universal. In: Op. cit., p. 234. Cf. também GUIMARÃES, Juarez. “‘Marxismo Analítico’: Entre o Neodeterminismo e o ‘Individualismo Metodológico’”. In: *Democracia e Marxismo – Crítica à Razão Liberal*. São Paulo; Editora Xamã, 1998, p. 197-212.

_____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: MARX/ENGELS, **Werke** (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1990¹, v. 40.

_____. *Geld*. In: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. MARX/ENGELS, **Werke** (MEGA), v. 40. Dietz Verlag, Berlin, 1990².

_____. “*Einleitung zur ‘Kritik der politischen Ökonomie’*”. In: MARX/ENGELS, **Werke** (MEGA), Bd. 13. Berlin: Dietz Verlag, 1983¹.

_____. “*Einleitung zu den ‘Grundrisse der Kritik der polstischen Ökonomie’*”. In: MARX/ENGELS, **Werke** (MEGA), Bd. 42. Dietz Verlag, Berlin, 1983².

_____. *Das Kapital*. In: MARX/ENGELS, **Werke** (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1962, v. 23, Livro 1.

SCHAFF, Adam. **O Marxismo e o Indivíduo**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1982.

_____. “O Concepção Marxista do Indivíduo”. In: _____, et. al. **Moral e Sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1982.

TEIXEIRA, Paulo T. Fleury, “A Individualidade Humana na Obra Marxiana de 1843 a 1848”. In: **Ensaios Ad Hominem**, Nº 1, tomo I – Marxismo. São Paulo: Edições Ad Hominem, 1999, p. 175-246.

O INDIVÍDUO, A EDUCAÇÃO E A CRISE ECONÔMICA SEGUNDO KARL MARX

Fernando Frota Dillenburg¹

Resumo:

Procuramos mostrar neste artigo como Marx descreve, em *O capital*, o desenvolvimento dos indivíduos, assim como a relação destes com a educação e com a crise do capital. No início de *O capital* os indivíduos encontram-se totalmente enfeitiçados pela mercadoria e pelo dinheiro. Na seção II eles já aparecem como representantes de classes sociais, o capitalista e o proletário, mas ainda totalmente submetidos ao movimento de auto-valorização do valor, isto é, o movimento do capital. No entanto, os proletários vão, aos poucos, por meio da luta de classes, desvelando os enigmas que encobrem as verdadeiras relações entre as classes, até descobrir, no capítulo XXIV, a origem da propriedade privada capitalista. O proletariado torna-se, então, uma classe revolucionária mostrando-se capaz de realizar a expropriação dos expropriadores. O Livro I expressa, assim, o processo da luta de classes através do qual o proletariado poderá, caso consiga percorrer este árduo percurso, sair das trevas nas quais se encontra em sua vida cotidiana e passar a se organizar enquanto uma classe que comprehende e põe em prática um programa revolucionário. A vivência do proletariado na luta contra o capital é descrita por Marx como um processo educativo. Depois de realizar uma primeira totalização no Livro I, uma totalização ainda abstrata, Marx retoma no Livro II o domínio do capital sobre os indivíduos. Nos Departamentos I (produtor de meios de produção) e II (produtor de meios de subsistência), o capital se relaciona consigo mesmo, a ponto de conduzir a si próprio a crises cada vez mais profundas. No Livro III, Marx mostra que as contradições internas do próprio capital, isto é, as contradições da luta de classes, geram uma tendência à crises econômicas, que se tornam inevitáveis no capitalismo. Nesse Livro III Marx inclui mais uma terceira classe social: além da classe capitalista (que vive do lucro) e da classe trabalhadora (que vive do salário), aparece a classe dos proprietários fundiários (que vive da renda da terra). No capítulo LII, capítulo inacabado, Marx pretendia expor a luta de classes como fundamento dos três livros e de todo o modo de produção capitalista.

Palavras-chave: Karl Marx, *O Capital*, Crise

Abstract:

We tried to show through this article how Marx describes in “The Capital”, the individuals development, as well as their relationship with the education and the capital crisis. At the beginning of “The Capital”, individuals are totally bewitched by goods and money. In the section II, they already appear as representatives of social classes, the capitalist and proletarian, but they still are totally subjected to the movement of self

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); Pesquisador e pós-doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: fernandofrota@ig.com.br

increase in value of the value, namely, the Capital movement. However, proletarians will gradually through the classes struggle, unveiling mysteries that conceal the true relationships between classes, until they discover, in Chapter XXIV, the origin of the capitalist private property. Then, the proletariat becomes a revolutionary class showing themselves capable of carrying out the expropriation of expropriators. So, the book I expresses the process of class struggle through which the proletariat might, if it get to go through this arduous route, go out of the darkness in which are in their daily life and organize themselves as a class that understands and implements a revolutionary program. The proletariat experience in the struggle against the Capital is described by Marx as an educational process. After doing an initial totalization in Book I, an abstract totalization, Marx resumes in Book II about the capital domain on individuals. In Departments I (producer of the means of production) and II (Producer of means of subsistence), the capital relates to itself on the point of lead itself to deeper crisis. In Book III, Marx shows that the internal contradictions of the own Capital, that is, the classes struggle contradictions create a tendency to economic crises that become inevitable in capitalism. In this Book III Marx includes a third social class: beyond the capitalist class (who lives of the profit) and the working class (who lives of the wage), there is the class of landowners (who lives of the land income). In Chapter LII, the unfinished chapter, Marx intended to expose the struggle between the classes as the basis of three books and of all the mode of capitalist production.

Keywords: Karl Marx, *The Capital*, crisis.

Introdução

26

O tema “indivíduo e educação na crise do capitalismo” proposto como eixo da primeira edição da Revista *Dialectus* é extremamente atual e abre um amplo espaço para reflexão e debate sobre as alternativas possíveis para a emancipação do indivíduo.

Nesse sentido, cabe levantar alguns questionamentos iniciais: que papel teria o indivíduo na sociedade capitalista? Como poderia ser pensada uma educação libertadora dos indivíduos? Para discutir estas questões, propomos analisar a perspectiva apontada por Karl Marx, sobretudo em sua obra madura, *O capital*. Esta escolha teórica deve-se ao fato de Marx ter exposto em *O capital* o processo de desenvolvimento do indivíduo, assim como um processo de educação a partir de suas próprias experiências cotidianas, além de ter analisado as contradições imanentes do sistema capitalista que o conduzem inevitavelmente à crise.

Procuraremos expor neste artigo o que consideramos ser um percurso realizado pelo indivíduo desde a Seção I do Livro I até a Seção VII, última do Livro I, e depois, de forma sintética, nos livros II e III d’*O capital*. Seguindo a interpretação de Benoit (1996) sobre *O capital*, procuraremos extrair aquelas indicações sobre indivíduo e a educação nos apoiando no modo dialético de exposição da obra.

Seção I – “Mercadoria e Dinheiro”

Da ausência do indivíduo ao indivíduo abstrato

Marx inicia *O capital* se propondo a analisar a mercadoria como a forma elementar da riqueza nas sociedades em que domina o modo de produção capitalista. Nesse momento inicial da exposição, as mercadorias aparecem dotadas de vida própria, como sujeitos que vão sozinhos ao mercado para trocar-se por outras mercadorias. Nas relações de troca que estabelecem entre si, cada mercadoria cumpre um determinado papel. Assim, diz Marx no capítulo I:

Duas mercadorias diferentes, A e B, em nosso exemplo linho e casaco, representam aqui, evidentemente, dois papéis distintos. O linho expressa seu valor no casaco, o casaco serve de material para essa expressão de valor. A primeira mercadoria representa um papel ativo, a segunda um papel passivo. (MARX, 1983, p. 54)

Aqui no capítulo I as mercadorias são descritas como coisas que se apropriam da subjetividade dos indivíduos, seus produtores. A fantasmagoria que envolve a forma mercadoria dos produtos do trabalho chega ao ponto de fazer com que elas próprias elejam, mediante o desenvolvimento das trocas, aquela mercadoria que vai servir como equivalente geral, isto é, aquela mercadoria que cumprirá o papel de representante geral do valor de todas as outras mercadorias. Essa tarefa, a tarefa de eleger um equivalente geral, diz Marx, “é obra comum do mundo das mercadorias”. E continua Marx: “uma mercadoria só ganha a expressão geral do valor porque simultaneamente todas as demais mercadorias expressam seu valor no mesmo equivalente e cada nova espécie de mercadoria que aparece tem que fazer o mesmo”. (MARX, 1983, p. 67)

27

Segundo Marx, essa ideia absurda de que as mercadorias teriam autonomia frente aos indivíduos é o fundamento de toda a economia política burguesa. Um exemplo de quanto isto ainda persiste atualmente pode ser observado ao assistir o comentário de um economista em um dos telejornais. Nos meios de comunicação é comum ouvir a expressão “o mercado está nervoso”, ou “o mercado não concorda com tal tendência”, etc. Isso mostra como a linguagem da economia política está repleta de ideologia, está fundamentada na ideia de que o mercado, esse sujeito transcendental, impessoal e onipresente, tem consciência própria e domina a todos os indivíduos.

Marx mostra que o dinheiro, que nada mais é do que o resultado do monopólio exercido pelo ouro no papel de equivalente geral (MARX, 1983, p. 69), domina os

indivíduos de maneira ainda mais profunda do que as mercadorias, por ser a sua forma mais brilhosa e ofuscante. (MARX, 1983, p. 85)

Como se vê, neste momento ainda inicial da exposição d'*O capital* as mercadorias e o dinheiro dominam os indivíduos e parecem agir de maneira independente destes. Os indivíduos, ao contrário, tornaram-se totalmente reféns das mercadorias e do dinheiro, dedicando-se toda a sua vida para colecioná-los. As próprias relações entre os produtores de mercadorias aparecem para eles, de acordo com Marx, “como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas”. (MARX, 1983, p. 71)

Quando um indivíduo, após vender sua mercadoria em troca de dinheiro compra outra mercadoria, não lhe parece que neste ato está estabelecendo uma relação social com inúmeros outros produtores de mercadorias. A mediação do dinheiro na troca das mercadorias ofusca o verdadeiro processo, que aparece para os produtores como uma relação entre coisas, isto é, entre o dinheiro e as mercadorias. De fato, diz Marx, esta relação aparece assim porque é assim, pois quem não tem dinheiro não tem condições de comprar mercadorias e não conseguirá, em consequência, estabelecer uma relação social com outros produtores. Por esta razão, a relação de compra e venda não aparece como uma relação entre produtores, mas como uma relação entre coisas, entre a mercadoria e o dinheiro. Na sociedade capitalista, as mercadorias e o dinheiro se interpõem como intermediários indispensáveis nas relações sociais entre os homens. Em outras palavras, a dependência objetiva dos indivíduos às mercadorias e ao dinheiro, o fato dos indivíduos não conseguirem sobreviver sem estabelecer relações com as mercadorias e com o dinheiro é o que gera o feitiço exercido por estes sobre os indivíduos.

Com o desenvolvimento histórico da forma mercadoria e do dinheiro, os indivíduos foram perdendo o controle sobre o processo de produção de suas próprias vidas, passando a ser dominados por ele. Como o modo de produção capitalista foi responsável por generalizar a produção de mercadorias e a intermediação das trocas por dinheiro, o feitiço exercido por estas coisas também se generalizou. Marx decidiu tomar este feitiço como ponto de partida da exposição d'*O capital* porque é um fenômeno geral que afeta todos os indivíduos. Marx parte, portanto, da consciência mais ilusória, imediata e aparente que os indivíduos assumem em sua vida cotidiana. Por isso, os

indivíduos aparecem em *O capital*, de início, totalmente dominados e enfeitiçados pelos produtos de suas próprias mãos, as mercadorias e o dinheiro.

No capítulo II Marx realiza uma superação do feitiço causado pela mercadoria e pelo dinheiro sobre o indivíduo, ainda que se trate de uma superação provisória, indeterminada. Marx avança, assim, no processo de aumento da subjetividade do indivíduo, mas este aparecerá ainda aqui como mero refém das mercadorias, cumprindo um papel subordinado, o papel de guardião das mercadorias. Assim afirma Marx no início do capítulo II: “as mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias”. (MARX, 1983, p. 79)

Percebe-se então que no capítulo II Marx superou a autonomia absoluta que as mercadorias e o dinheiro possuíam frente aos indivíduos no capítulo anterior. Apesar de já aparecerem com um determinado papel, os indivíduos ainda são representados aqui de maneira extremamente abstrata, aparecem como iguais possuidores de mercadorias que vão ao mercado para atender seus interesses recíprocos.

Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. (MARX, 1983, p. 79)

29

Estas relações idílicas nas quais todos os indivíduos saem do mercado com suas necessidades atendidas serão superadas mais à frente. Essa é a indicação feita por Marx a seguir: “veremos no curso do desenvolvimento, em geral, que os personagens econômicos encarnados pelas pessoas nada mais são que as personificações das relações econômicas, como portadores das quais elas se defrontam”. (MARX, 1983, p. 80) Marx está antecipando que no decorrer da exposição d’*O capital* os indivíduos vão cumprir papéis diferentes, papéis mais determinados em relação a estes assumidos aqui.

Ainda no capítulo II, Marx ressalta que nas sociedades produtoras de mercadorias os indivíduos não controlam suas próprias condições de produção e acabam estabelecendo uma conduta meramente atomística, ou seja, agem como indivíduos isolados uns dos outros. Por essa mesma razão, os indivíduos tornam-se reféns de suas próprias relações de produção, (MARX, 1983, p. 85) das quais eles possuem uma imagem reificada. O processo de superação da reificação inicia na seção II.

Seção II – “A Transformação do Dinheiro em Capital”

A modificação da fisionomia dos personagens do drama

Na seção II, única seção composta por um único capítulo, o capítulo IV², Marx opera uma mudança radical no papel que os indivíduos vinham desempenhando na seção I. Essa alteração ocorre durante a passagem da instância da circulação para a instância fundamental da produção, onde

o segredo da fabricação da mais-valia há de se finalmente desvendar (...) Ao sair dessa esfera da circulação simples ou da troca de mercadorias, da qual o livre-cambistas *vulgaris* extrai concepções, conceitos e critérios para seu juízo sobre a sociedade do capital e do trabalho assalariado, já se transforma, assim parece, em algo a fisionomia de nossa *dramatis personae*. (MARX, 1983, p. 145)

Ao passar para a esfera oculta da produção onde entra somente “quem fez negócio” (MARX, 1983, p. 144), isto é, só entra quem comprou ou quem vendeu a mercadoria força de trabalho, uma esfera em que não reina a liberdade nem a igualdade entre os indivíduos, estes deixam de representar aqueles possuidores de mercadorias e de dinheiro expostos na seção I, que se dirigiam ao mercado para satisfazer suas necessidades comuns “mediante um ato de vontade comum a ambos” (MARX, 1983, p. 79). Aqui, na passagem para a esfera da produção,

O antigo possuidor de dinheiro marcha adiante como capitalista, segue-o o possuidor da força de trabalho como seu trabalhador; um, cheio de importância, sorriso satisfeito e ávido por negócios; o outro, tímido, contrafeito, como alguém que levou a sua própria pele para o mercado e agora não tem mais nada a esperar, exceto o – curtume. (MARX, 1983, p. 145)

No momento em que faz a transição da esfera da circulação para a esfera da produção confirma-se a indicação feita por Marx no capítulo II. Os indivíduos se expressam agora como “personificações de relações econômicas” (MARX, 1983, p. 80), uns na condição de capitalistas, outros como proletários. O indivíduo não passa de um personagem que desempenha um papel como integrante de uma classe social que possui interesses antagônicos em relação à outra. As relações sociais deixam de ser idílicas, como haviam se manifestado na seção I, para assumir uma forma dramática, uma forma de luta entre as classes na qual os indivíduos estariam inevitavelmente envolvidos, independentemente, como veremos, de possuírem plena consciência disso.

²O importância de Marx ter dedicado uma inteira seção ao capítulo IV foi observada por Benoit (1999).

Seção III – “A Produção da Mais-Valia Absoluta”

O proletariado como sujeito em contradição com o capital

No início do capítulo V, primeiro capítulo da seção III, ao tratar do processo de trabalho comum a todos os modos de produção, Marx afirma que, ao modificar a natureza externa, o homem modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. O homem

põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil à sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. (MARX, 1983, p. 149)

Fica claro nessa afirmação que, para Marx, não é a consciência que modifica o homem, mas as relações sociais de produção que condicionam uma determinada forma de pensar e agir, portanto, uma consciência social. É nesse sentido que Marx afirma, no Prefácio de *Para a crítica da economia política* que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 1986, p. 25). Assim também afirmam Marx e Engels em *A ideologia alemã*: “A consciência nunca pode ser mais que o ser consciente; e o ser consciente dos homens é o seu processo de vida real”. (MARX, 1989, p. 20). Voltaremos a isso mais adiante.

31

O antagonismo entre as classes, já indicado no final do capítulo IV, se expressa de maneira clara no capítulo VII, terceiro capítulo da seção III, durante uma discussão entre um representante dos trabalhadores e representantes dos capitalistas: “Meus senhores!”, exclama o personagem criado por Marx, que argumenta de forma irônica: “o coração do homem é algo surpreendente, sobretudo quando ele o tem no bolso”, ao contrário do que pensais, a perda da última hora da jornada de trabalho “não vos custará o ‘lucro líquido’ nem às crianças de ambos os sexos, que fazeis trabalhar para vós, a ‘pureza da alma’”. (MARX, 1983, p. 183-184) ³

Se no capítulo VII os interesses dos trabalhadores eram defendidos por um representante fictício, no capítulo seguinte a discussão exposta em *O capital* torna-se expressão viva da luta real da classe trabalhadora inglesa contra a classe capitalista pela redução da jornada de trabalho. Assim, no capítulo VIII, o personagem criado por Marx é substituído pela própria classe trabalhadora, que ergue sua voz dizendo:

³ Em relação ao significado do caráter dialógico assumido em *O capital* nesse momento da exposição, ver Benoit (1996).

Mediante prolongamento desmesurado da jornada de trabalho, podes em 1 dia fazer fluir um quantum de minha força de trabalho que é maior do que o que posso repor em 3 dias. O que tu ganhas em trabalho, eu perco em substância de trabalho. A utilização de minha força de trabalho e a espoliação dela são duas coisas totalmente diferentes. (MARX, 1983, p. 189)

Como o próprio Marx observa na nota nº 40, essa argumentação foi extraída de uma declaração de um comitê de greve dos trabalhadores da construção civil de Londres em 1860/61.⁴ Nesse capítulo, Marx ingressa até as profundezas dos setores nos quais as condições de trabalho são as mais degradadas: “Lancemos agora o olhar sobre alguns ramos da produção, em que a espoliação da força de trabalho ainda hoje não conhece limites ou até ontem não os conhecia”. (MARX, 1983, p. 196) Ao expor a realidade do interior das fábricas, Marx dá a palavra às crianças trabalhadoras, que denunciam o extremo grau de exploração ao qual são submetidas:

J. Murray, um menino de 12 anos, declara: Eu chego às 6 horas, às vezes às 4 horas da manhã. Trabalhei durante toda a noite passada indo até as 6 horas da manhã. Eu não estive na cama desde a última noite. Além de mim trabalharam 8 ou 9 outros meninos toda a última noite. Todos, com exceção de um, retornaram esta manhã (...) Eu não recebo nada a mais quando trabalho toda a noite. Eu trabalhei, na última semana, durante 2 noites inteiras. (MARX, 1983, p. 197)

Como se vê, nesse momento da exposição é a própria classe trabalhadora quem assume a palavra em *O capital*. Aqui, depois de terem adquirido experiência como proletários em sua relação com a classe capitalista, o trabalhador não é mais o mesmo em relação àquele que entrou para a esfera da produção, no final do capítulo IV. É nesse sentido que Marx afirma no final do capítulo VIII:

É preciso reconhecer que nosso trabalhador sai do processo de produção diferente do que nele entrou () O contrato pelo qual ele vendeu sua força de trabalho ao capitalista comprovou, por assim dizer, preto no branco, que ele dispõe livremente de si mesmo. Depois de concluído o negócio, descobre-se que ele não era “nenhum agente livre”, de que o tempo de que dispõe para vender sua força de trabalho é o tempo em que é forçado a vendê-la, de que, em verdade, seu explorador não o deixa, “enquanto houver ainda um tendão, uma gota de sangue para explorar”. (MARX, 1983, p. 237-238)

O indivíduo proletário vai se transformando por meio da luta de sua classe contra a classe capitalista. A união com seus colegas de classe é um passo inevitável, única forma de se proteger contra o alto grau de exploração de sua força de trabalho. O indivíduo, que na abstrata e ilusória exposição da seção I ia para o mercado atender seus interesses, foi para o mercado na seção II para vender sua força de trabalho para o capitalista, e agora, na seção III, no interior da esfera oculta da produção, este indivíduo, enquanto proletário, não conseguirá atender suas mínimas necessidades a não ser que

⁴Ver comentário nesse sentido feito por Benoit (1996).

“reúna sua cabeça” às de outros trabalhadores (MARX, 1983, p. 238), isto é, a não ser que se organize como membro de uma classe social em luta contra os interesses da classe antagônica.

Como “proteção” contra a serpente de seus martírios, os trabalhadores têm de reunir suas cabeças e como classe conquistar uma lei estatal, uma barreira social intransponível, que os impeça a si mesmos de venderem a si e à sua descendência, por meio de contrato voluntário com o capital, à noite e à escravidão! (MARX, 1983, p. 238)

Como se vê, se no início d’*O capital* o indivíduo era submetido e enfeitiçado pelas mercadorias e pelo dinheiro, na seção II este indivíduo não aparece mais na forma indeterminada e abstrata que aparecia na seção I. Ao passar da instância da circulação para a instância da produção, o indivíduo aparece já como proletário, contrariado por estar submetido ao capitalista para quem vendeu sua força de trabalho. Com o posterior desvelamento da mais-valia absoluta no interior da esfera da produção fica claro que na sociedade capitalista o que domina a classe trabalhadora não é apenas a mercadoria e o dinheiro, mas estes passam a representar meras formas de manifestação do capital, esse sujeito automático que busca incessantemente sua autovalorização. (MARX, 1983, p. 130)

A submissão da classe trabalhadora ao capital se dá por meio do próprio processo de produção. É o que Marx demonstra no capítulo IX, último capítulo da seção III. Marx afirma que no capitalismo,

os meios de produção transformaram-se imediatamente em meios para a absorção de trabalho alheio. Não é mais o trabalhador quem emprega os meios de produção, mas os meios de produção que empregam o trabalhador. Em vez de serem consumidos por ele como elementos materiais de sua atividade produtiva, são eles que o consomem como elementos materiais de sua atividade produtiva, são eles que o consomem como fermento de seu próprio processo vital, e o processo vital do capital consiste apenas em seu movimento como valor que valoriza a si mesmo. (MARX, 1983, p. 244)

Se o proletariado não passa de uma engrenagem no interior do processo de trabalho e de valorização do valor, algo sem maior autonomia, teria a classe capitalista, afinal, alguma autonomia frente ao capital? Marx vai discutir esta questão no capítulo X, primeiro capítulo da seção IV, que trata da produção da mais-valia relativa.

Seção IV – “A Produção da Mais-Valia Relativa”

A burguesia como representante do capital

O processo de trabalho como processo educativo

Na seção IV Marx mostra que, diante do estabelecimento legal de uma jornada de trabalho, a burguesia é forçada a buscar novas formas de apropriação privada de mais-valia. Se a resistência dos trabalhadores impôs limites mais estreitos para o prolongamento da jornada de trabalho, trata-se de procurar aumentar a mais-valia através da redução do valor da força de trabalho, e isto somente é possível por meio da alteração da *relação* entre o tempo de trabalho necessário para produzir a força de trabalho e o tempo de trabalho excedente, isto é, trata-se de alterar a *relação* entre o salário e a mais-valia.

Para reduzir o valor da força de trabalho deve ocorrer, como diz Marx, “uma revolução nas condições de produção de seu trabalho”, (MARX, 1983, p. 250) a fim de produzir cada mercadoria em menos tempo. No entanto, não é a redução do valor de qualquer mercadoria que influenciará a redução do valor da força de trabalho.

Para que diminua o valor da força de trabalho, o aumento da força produtiva tem de atingir ramos industriais cujos produtos determinam o valor da força de trabalho, que, portanto, ou pertençam à esfera dos meios de subsistência costumeiros ou possam substituí-los. (MARX, 1983, p. 251)

34

Somente as mercadorias que fazem parte do consumo dos trabalhadores poderão influenciar nas variações do valor da força de trabalho. Mas não são apenas estas mercadorias que influenciam, uma vez que para produzi-las, são necessários meios de produção. Uma variação no valor destes meios de produção utilizados para produzir os meios de subsistência da classe trabalhadora, portanto, também interfere no valor da força de trabalho. (MARX, 1983, p. 251) Curioso é que a ação de reduzir o valor da força de trabalho não é um ato consciente do capitalista individual. É o que Marx afirma a seguir:

Quando um capitalista individual mediante o aumento da força produtiva do trabalho barateia, por exemplo, camisas, não lhe aparece necessariamente como objetivo reduzir o valor da força de trabalho e, com isso, o tempo de trabalho necessário *pro tanto*, mas na medida em que, por fim, contribui para esse resultado, contribuirá para elevar a taxa geral de mais-valia. (MARX, 1983, p. 251)

Para o capitalista individual proprietário de uma fábrica produtora de camisas, o objetivo de reduzir o valor das camisas é o de vencer a concorrência dos outros capitalistas do mesmo ramo. Para ele trata-se de uma luta inter-capitalista. No entanto,

Marx mostra que esta é apenas a aparência mais superficial, uma vez que o impulso fundamental de reduzir o valor das mercadorias é dado pela luta de classes, isto é, pela luta entre a classe capitalista e a classe proletária. Assim afirma Marx: “(...) as leis imanentes da produção capitalista aparecem no movimento externo dos capitais, (...) se impõem como leis coercitivas da concorrência e assim surgem na consciência do capitalista individual como motivos impulsionadores (...)” (MARX, 1983, p. 252)

Fica claro que nesse momento da exposição o próprio capitalista individual age de maneira relativamente inconsciente, como um mero personagem representante do capital. A luta de classes aparece para ele mistificada na forma aparente da luta concorrencial intercapitalista.

Impulsionados a elevar a produtividade do trabalho para aumentar a produção e a apropriação privada da mais-valia, os capitalistas são estimulados a reunir os trabalhadores para estabelecer a cooperação entre eles. Marx mostra, assim, no capítulo XI, que o próprio processo de produção capitalista, contraditoriamente, reúne e organiza os trabalhadores como classe.

Abstraindo da nova potência de forças que decorre da fusão de muitas forças numa força global, o mero contato social provoca, na maioria dos trabalhos produtivos, emulação e excitação particular dos espíritos vitais (*animal spirits*) que elevam a capacidade individual de rendimento das pessoas, de forma que 1 dúzia de pessoas juntas, numa jornada simultânea de 144 horas, proporciona um produto global muito maior do que 12 trabalhadores isolados, cada um dos quais trabalha 12 horas, ou do que 1 trabalhador que trabalhe 12 dias consecutivos. (MARX, 1983, p. 260)

35

Doze trabalhadores reunidos pelo capital, cooperando uns com os outros, produzem mais do que 12 trabalhadores trabalhando separadamente. No capitalismo, a reunião dos trabalhadores torna-se inevitável. A seguir, Marx cita um exemplo para esclarecer a questão:

Assim, por exemplo, quando pedreiros formam uma fila de mãos para levar tijolos do pé ao alto do andaime, cada um deles faz o mesmo, mas não obstante as operações individuais formam partes contínuas de uma operação global, fases específicas, que cada tijolo tem de percorrer no processo de trabalho, e pelas quais, digamos, as 24 mãos do trabalhador coletivo o transportam mais rapidamente do que as 2 mãos de cada trabalhador individual que subisse e descesse o andaime. O objeto de trabalho percorre o mesmo espaço em menos tempo. (MARX, 1983, p. 260)

O trabalhador individual é apenas um elemento constituinte de algo superior a ele, sua classe social, reunida e organizada inevitavelmente pelo próprio capital. Com o decorrer da exposição d'*O capital*, tanto o capitalista individual quanto o trabalhador individual vão tornando-se meros representantes de suas próprias classes. As relações sociais, que apareciam no capítulo I como relações entre as mercadorias e o dinheiro, no

capítulo II como relações entre indivíduos produtores de mercadorias, no capítulo IV como capitalista e trabalhador individual, passam a ser descritas agora como relações entre classes sociais.

Ao mesmo tempo em que o trabalhador, no interior do processo de trabalho, é um elemento constituinte de sua própria classe, ele passa a ser, segundo Marx, de forma contraditória, um elemento constituinte do próprio capital. “Como cooperadores, como membros de um organismo que trabalha, eles não são mais do que um modo específico de existência do capital.” (MARX, 1983, p. 264) Ao produzir cotidianamente o alimento do capital, o mais-trabalho que se expressa em mais-valia, a classe trabalhadora reproduz, contraditoriamente, o seu algoz, o capital.

Assim como nos capítulos VII e VIII, as relações entre as classes continuam a se manifestar como relações antagônicas, como luta de classes. “Com a massa de trabalhadores ocupados ao mesmo tempo cresce também sua resistência e com isso necessariamente a pressão do capital para superar essa resistência”. (MARX, 1983, p. 263)

Como se vê, a reunião e a organização dos trabalhadores enquanto classe é proporcionada e garantida, contraditoriamente, pelo próprio capital. É nesse sentido que Marx afirma a seguir: “() a cooperação dos assalariados é mero efeito do capital, que os utiliza simultaneamente. A conexão de suas funções e sua unidade como corpo total produtivo situa-se fora deles, no capital, que os reúne e os mantém unidos” (MARX, 1983, p. 263). Na época dos monopólios, esta reunião e organização ganha dimensões planetárias. O grande capital não organiza os trabalhadores apenas localmente, mas mundialmente. A união internacional dos trabalhadores, levantada como bandeira por Marx e Engels no final do Manifesto Comunista⁵ é, até certo ponto, de maneira contraditória, produzida e impulsionada pelo próprio capital.

O capital organiza e explora os trabalhadores mediante um plano que lhes é imposto contra a sua vontade. “A conexão de seus trabalhos se confronta idealmente, portanto, como plano, na prática como autoridade do capitalista, como poder de uma vontade alheia, que subordina sua atividade ao objetivo dela”. (MARX, 1983, p. 263) A imposição deste plano é realizada pelo representante do capital de forma despótica, ou seja, o que reina no interior dos locais de trabalho é a ditadura do capital.

⁵ No final do Manifesto Comunista Marx e Engels conclamam os trabalhadores de todo o mundo a se unirem: “Proletários de todos os países: uni-vos!” (Marx & Engels, *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998, p. 69).

Se, portanto, a direção capitalista é, pelo seu conteúdo, dúplice, em virtude da duplicidade do próprio processo de produção que dirige, o qual por um lado é processo social de trabalho para a elaboração de um produto, por outro, processo de valorização do capital, ela é quanto à forma despótica. (MARX, 1983, p. 263)

Vejamos novamente, de forma sintética, o que Marx expôs nesse capítulo. A mera reunião dos trabalhadores realizada pelo próprio processo de produção capitalista tende a aumentar sua resistência contra o plano de trabalho que lhes é imposto de forma autoritária e que se opõem a sua própria vontade. Considerando o que Marx afirmou no início do capítulo V, que “ao modificar a natureza externa o homem modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (MARX, 1983, p. 149), poderíamos perguntar, então, se este processo contraditório da luta de classes no interior do processo de trabalho não poderia servir como um processo educativo para a classe trabalhadora, um processo no qual, ao educar-se os trabalhadores, ao mesmo tempo, se modificando? Ao educarem-se e modificarem-se, não estariam os trabalhadores se tornando aptos a elaborarem um plano oposto ao plano do capitalista? Não seria, em certo sentido, o próprio processo da luta de classes um processo educativo da classe trabalhadora?

No entanto, este processo educativo não pode ser confundido com um processo educativo formal, escolar e pedagógico, pois representa um processo no qual os trabalhadores podem passar a compreender as relações contraditórias de classe através de sua própria experiência, através de sua própria luta em defesa de seus interesses, que processo que pode, aos poucos, ir desvelando para eles os limites da classe capitalista em atender suas necessidades mais elementares.

Nesse momento da exposição, esse processo educativo está, no entanto, muito aquém do momento no qual revelará os fundamentos sob os quais se ocultam os fenômenos. Aqui o capital aparece ainda na forma mistificada de um sujeito automático, noção exposta já no capítulo IV e que ainda permanece. Nesse sentido, afirma Marx:

A força produtiva social do trabalho desenvolve-se gratuitamente tão logo os trabalhadores são colocados sob determinadas condições, e o capital os coloca sob essas condições. Uma vez que a força produtiva social do trabalho não custa nada ao capital e, por outro lado, não é desenvolvida pelo trabalhador, antes que seu próprio trabalho pertença ao capital, ela aparece como força produtiva que o capital possui por natureza, como sua força produtiva imanente. (MARX, 1983, p. 264)

Aos trabalhadores, que são os únicos que produzem novo valor e mais-valor, parece que tudo provém do capital, isto é, parece que toda a riqueza e toda potencialidade produtiva provém ou do valor antigo materializado nos meios de produção, ou do dinheiro que compra esses meios de produção e compra sua própria

força de trabalho, ou mesmo das mercadorias produzidas por eles próprios no processo de trabalho, ou ainda do dinheiro obtido pela venda destas mercadorias. Não lhes ocorre que toda a riqueza provém do seu trabalho excedente não pago pelos capitalistas.

Como se vê, quando as mercadorias e o dinheiro se transformam em formas de manifestação do capital, o feitiço que elas exercem sobre os homens supera a instância da circulação e se expande para a instância da produção. Não são apenas as relações de troca entre os homens que aparece agora como relações entre coisas, como foi observado no capítulo I. Aqui a própria produção da riqueza aparece para os produtores como uma ação de um sujeito transcendental, invisível, onipotente e onipresente, o capital.

Os homens, tanto trabalhadores quanto capitalistas, são dominados pelo movimento do capital. Quando, no capítulo XII, Marx trata da divisão do trabalho e da manufatura, a subordinação do trabalhador coletivo ao capital fica ainda mais determinada.

Por um lado a manufatura introduz (...) a divisão do trabalho em um processo de produção ou a desenvolve mais; por outro, ela combina ofícios anteriormente separados. Qualquer que seja seu ponto particular de partida, sua figura final é a mesma - um mecanismo de produção, cujos órgãos são seres humanos. (MARX, 1983, p. 268)

O trabalhador individual cumpre um mero papel de engrenagem que repete mecanicamente o mesmo movimento no interior de um processo de trabalho. O trabalhador individual é transformado pelo processo de produção capitalista num verdadeiro autômato: “descendo agora aos pormenores, é desde logo claro que um trabalhador, o qual executa a sua vida inteira uma única operação simples, transforma todo o seu corpo em órgão automático unilateral dessa operação (...).” (MARX, 1983, p. 269)

No trecho a seguir, mais uma vez Marx mostra como o trabalhador individual não passa de uma abstração, um componente do trabalhador coletivo. “Com uma parte de suas mãos armadas de instrumentos, o trabalhador coletivo, formado pela combinação de trabalhadores detalhistas, estira o arame, enquanto simultaneamente com outras mãos e outras ferramentas o estica, com outras o corta, o aponta, etc.” (MARX, 1983, p. 272-273)

O desenvolvimento do trabalhador coletivo, enquanto força produtiva do capital, vai ganhando independência do desenvolvimento do trabalhador individual, podendo até mesmo se tornar antagônico a este desenvolvimento.

Os conhecimentos, a compreensão e a vontade, que o camponês ou artesão autônomo desenvolve mesmo que em pequena escala, como o selvagem exercita toda arte da guerra como astúcia pessoal, agora passam a ser exigidos apenas pela oficina em seu conjunto. As potências intelectuais da produção ampliam sua escala por um lado, porque desaparecem por muitos lados. O que os trabalhadores parciais perdem, concentra-se no capital com que se confrontam. (MARX, 1983, p. 283)

O desenvolvimento do processo capitalista de produção, que domina o trabalhador coletivo transformando-o em sua força própria, “mutila o trabalhador, convertendo-o em trabalhador parcial (...) Na manufatura, o enriquecimento do trabalhador coletivo e, portanto, do capital em força produtiva social é condicionado pelo empobrecimento do trabalhador em forças produtivas individuais”. (MARX, 1983, p. 283-284), a ponto de impulsionar uma verdadeira patologia industrial. (MARX, 1983, p. 285) Quão atual é esta afirmação de Marx podem provar as inúmeras novas doenças do trabalho, sobretudo aquelas surgidas após a inclusão da informática nos processos de trabalho. Uma das mais comuns é a LER (lesão por esforço repetitivo), que em poucos anos transforma o trabalhador em uma pessoa prematura e definitivamente inapta ao trabalho.

A luta de classes aparece em *O capital* como resultado do aumento do grau de exploração do trabalhador que leva à sua mutilação. Apesar de buscar incessantemente sufocar a iniciativa da classe trabalhadora, a classe capitalista não é capaz de realizar totalmente este feito: “Uma vez que a habilidade artesanal continua a ser a base da manufatura e que o mecanismo global que nela funciona não possui nenhum esqueleto objetivo independente dos próprios trabalhadores, o capital luta constantemente com a insubordinação dos trabalhadores”. (MARX, 1983, p. 288)

O papel do capitalista enquanto mero representante do capital e este aparecendo como sujeito automático, como já havia sido descrito no capítulo IV, é exposto novamente no capítulo XIII, que trata da maquinaria e da grande indústria. “Enquanto capital – e enquanto tal o autômato tem no capitalista consciência e vontade – está animada pelo impulso de reduzir a opositiva mas elástica limitação natural do ser humano à resistência mínima”. (MARX, 1983, tomo 2, p. 29) Materializado na maquinaria, o capital choca-se com “as limitações naturais de seus auxiliares humanos: sua fraqueza corporal e sua vontade própria”. (MARX, 1983, p. 29) Aparece novamente aqui a luta entre a ânsia ilimitada do capital por mais-valia e os limites orgânicos dos trabalhadores.

Seção VI – “O Salário”

A alienação dos trabalhadores produzida pelo próprio processo de produção

No capítulo XVII, primeiro capítulo da Seção VI, no qual Marx trata a respeito da transformação do valor da força de trabalho em salário, fica claro como o feitiço do dinheiro, quando assume a forma de salário, impede que os trabalhadores percebam que estão fornecendo gratuitamente trabalho excedente à classe capitalista. Assim, diz Marx: “A forma salário extingue (...) todo vestígio da divisão da jornada de trabalho em trabalho necessário e mais-trabalho, em trabalho pago e trabalho não pago. Todo trabalho aparece como trabalho pago”. (MARX, 1983, tomo 2, p. 130) Segundo Marx, isso é o que distingue a forma que o trabalho excedente assume na sociedade capitalista em comparação com as sociedades pré-capitalistas.

40

Na corvéia distinguem-se espacial e temporalmente, de modo perceptível para os sentidos, o trabalho do servo para si mesmo e seu trabalho forçado para o senhor da terra. No trabalho escravo, a parte da jornada de trabalho em que o escravo apenas repõe o valor de seus próprios meios de subsistência, em que, portanto, realmente só trabalha para si mesmo, aparece como trabalho não pago. (MARX, 1983, tomo 2, p. 130)

No capitalismo há um velamento do trabalho não pago, ficando este oculto para o trabalhador. “No trabalho assalariado, ao contrário, mesmo o mais-trabalho ou trabalho não pago aparece como trabalho pago. Ali a relação de propriedade oculta o trabalho do escravo para si mesmo; aqui a relação de dinheiro oculta o trabalho gratuito do assalariado”. (MARX, 1983, tomo 2, p. 130)

Por meio da forma salário, o capitalismo tornou-se o modo mais sofisticado de apropriação privada de trabalho excedente. Enquanto nos modos de produção anteriores o velamento do trabalho não pago era frágil, exigindo uma enorme super-estrutura ideológica para apaziguar as classes trabalhadoras, no capitalismo a alienação da consciência do proletariado é, até certo ponto, produzida pelas próprias relações de produção. Nesse sentido diz Marx:

40

(sobre o salário) que torna invisível a verdadeira relação e mostra justamente o contrário dela, repousam todas as concepções jurídicas tanto do trabalhador como do capitalista, todas as mistificações do modo de produção capitalista, todas as suas ilusões de liberdade, todas as pequenas mentiras apologéticas da Economia vulgar. (MARX, 1983, tomo 2, p. 130)

No processo de luta de classes, a classe trabalhadora poderá superar o feitiço gerado pela sua própria mercadoria, a força de trabalho, isto é, poderá superar o feitiço

em torno do seu valor de troca – o salário – e do seu valor de uso, a capacidade de criar mais valor do que ela própria vale.

No capítulo XIX, ao tratar sobre o salário por peça, Marx mostra que é justamente no momento em que o trabalhador tem a impressão de que conquistará maior liberdade o momento no qual o capital mais o domina, jogando-o numa acirrada concorrência com seus colegas de classe. “A maior liberdade que o salário por peça oferece à individualidade tende a desenvolver, por um lado, a individualidade, e com ela o sentimento de liberdade, a independência e autocontrole dos trabalhadores; por outro, a concorrência entre eles e de uns contra os outros”. (MARX, 1983, tomo 2, p. 142)

Seção VII – “O Processo de Acumulação do Capital”

O desvelamento final e constituição do proletariado em sujeito revolucionário

No capítulo XXI, primeiro capítulo da Seção VII, última seção do Livro I, o papel assumido pelo capital de sujeito de sua própria valorização serve para desvelar um dos segredos da propriedade privada capitalista. Nesse sentido, Marx afirma que

Se a mais-valia produzida periodicamente, por exemplo, anualmente, por um capital de 1.000 libras esterlinas, for de 200 libras esterlinas e se essa mais-valia for consumida todos os anos, é claro que, depois de repetir-se o mesmo processo durante 5 anos, a soma da mais-valia consumida será = 5×200 , ou igual ao valor do capital originalmente adiantado de 1.000 libras esterlinas. Se a mesma mais-valia fosse apenas parcialmente consumida, por exemplo só pela metade, teríamos o mesmo resultado, após 10 anos de repetição do processo de produção, pois $10 \times 100 = 1.000$. (MARX, 1983, tomo 2, p. 155)

41

Este raciocínio de Marx comprova que a nova propriedade privada representada nas 1.000 libras esterlinas não é nada mais do que mais-valia capitalizada ($5 \text{ anos} \times 200 \text{ libras esterlinas por ano de mais-valia}$), isto é, a nova propriedade não passa de trabalho alheio não pago à classe trabalhadora. Por meio do movimento de vários ciclos de produção Marx demonstra que no decorrer de vários anos a própria propriedade privada capitalista provém do desgaste de cérebro, músculos e nervos da classe trabalhadora. Fica clara aqui a razão que levou Marx a chamar, no capítulo IV, o capital de sujeito automático que usurpa tempo de trabalho alheio. (MARX, 1983, p. 130)

Portanto, na última seção do Livro I realiza-se um processo desvelamento da propriedade privada capitalista. Esta é fruto do roubo. O próprio salário, que aparentemente era pago pelo capitalista, também provém da mais-valia apropriada anteriormente. Na verdade, durante a jornada de trabalho, a própria classe trabalhadora produz o seu salário atual e o seu salário futuro. A classe capitalista apenas repassa o

valor do salário dos trabalhadores utilizando a mais-valia apropriada anteriormente. Não há troca de equivalentes na relação de compra e venda da força de trabalho entre a classe capitalista e a classe trabalhadora. É o que Marx afirma nesta passagem do capítulo XXII:

O intercâmbio de equivalentes, que apareceu como a operação original, se torceu de tal modo que se troca apenas na aparência, pois, primeiro, a parte do capital que se troca por força de trabalho nada mais é que uma parte do produto de trabalho alheio, apropriado sem equivalente, e segundo, ela não somente é reposta por seu produtor, o trabalhador, como este tem de repô-la com novo excedente. A relação de intercâmbio entre capitalista e trabalhador torna-se, portanto, apenas mera aparência pertencente ao processo de circulação, mera forma, que é alheia ao próprio conteúdo e apenas o mistifica. (MARX, 1983, tomo 2, p. 166)

Marx mostra assim que a relação entre a classe capitalista e a classe trabalhadora não passa de uma farsa.

No capítulo XXIII o desemprego é considerado como algo imanente, necessário e indispensável ao modo de produção capitalista.

A lei que mantém a superpopulação relativa ou exército industrial de reserva sempre em equilíbrio com o volume e a energia da acumulação prende o trabalhador mais firmemente ao capital do que as correntes de Hefesto agrilhoaram Prometeu ao rochedo. Ela ocasiona uma acumulação de miséria correspondente à acumulação de capital. (MARX, 1983, tomo 2, p. 210)

42

Marx defende, então, a solidariedade entre os trabalhadores empregados e os desempregados, indicando que é fundamental buscar a necessária união entre os diversos estratos da classe trabalhadora. (MARX, 1983, tomo 2, p. 206)

Se a relação entre capital e trabalho é uma farsa, farsa também é a ideia de que o capital se originou do trabalho da classe capitalista. No capítulo XXIV Marx cita diversos exemplos históricos para provar que o capital não apenas foi originado, mas se reproduz permanentemente por meio da violenta separação dos trabalhadores e os meios de produção. “Tão logo a produção capitalista se apoie sobre seus próprios pés, não apenas conserva aquela separação, mas a reproduz em escala sempre crescente”. (MARX, 1983, tomo 2, p. 262)

No final do capítulo XXIV Marx mostra que a superação do feudalismo foi historicamente necessária para liberar o desenvolvimento das forças produtivas que aquele modo de produção havia passado a bloquear a partir do século XV. Da mesma forma, depois de alguns séculos, em meados do século XIX, o capitalismo tornou-se o bloqueio àquele desenvolvimento e, pela mesma razão, deveria ser superado. A tendência histórica traçada por Marx no final deste capítulo foi, pois, a negação da negação, isto é, a negação da propriedade privada capitalista que nega o livre

desenvolvimento das forças produtivas. A violência originária seria realizada, então, sob nova forma, a expropriação dos expropriadores, embora exija um grau infinitamente inferior àquele utilizado para fazer nascer o capitalismo.⁶ Afirma Marx:

A transformação da propriedade privada parcelada, baseada no trabalho próprio dos indivíduos, em propriedade capitalista é, naturalmente, um processo incomparavelmente mais longo, duro e difícil do que a transformação da propriedade capitalista, realmente já fundada numa organização social da produção, em propriedade social. Lá, tratou-se da expropriação da massa do povo por poucos usurpadores, aqui trata-se da expropriação de poucos usurpadores pela massa do povo. (MARX, 1983, tomo 2, p. 294)

Quem seria o sujeito capaz de realizar esta tarefa histórica? Marx cita uma passagem do Manifesto Comunista:

O progresso da indústria, cujo portador involuntário e não-resistente é a burguesia, coloca no lugar do isolamento dos trabalhadores, pela concorrência, sua união revolucionária, pela associação. Com o desenvolvimento da grande indústria, a burguesia vê, pois, desaparecer sob seus pés o fundamento sobre o qual ela produz e se apropria dos produtos. Ela produz, pois, antes de mais nada, seus próprios coveiros. Sua queda e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis. (...) De todas as classes que hoje se defrontam com a burguesia, apenas o proletariado é uma classe realmente revolucionária. As demais classes degeneram e desaparecem com a grande indústria, o proletariado é seu produto mais genuíno. Os estamentos médios, o pequeno industrial, o pequeno comerciante, o artesão, o camponês, todos eles combatem a burguesia para evitar que sua existência como estamentos médios se extinga (...) eles são reacionários, pois procuram girar a roda da história para trás. (Citado em MARX, 1983, tomo 2, p. 294)

No final do Livro I, a classe trabalhadora, “sempre numerosa, educada, unida e organizada pelo próprio mecanismo do processo de produção capitalista” (MARX, 1983, tomo 2, p. 294), depois de lutar pela redução da jornada de trabalho, depois de desvelar os segredos ocultos por trás da forma salário, depois de desvelar a origem da propriedade privada capitalista, depois de percorrer este longo e árduo percurso da luta de classes, torna-se, finalmente, um sujeito revolucionário capaz de realizar de forma consciente a violência revolucionária, agora sob nova forma.

Marx faz, portanto, neste Livro I, uma totalização, por partir do feitiço absoluto, das mercadorias circulando sozinhas no mercado, até chegar ao proletariado como sujeito revolucionário. O resultado até aqui obtido já pode ser considerado, portanto, uma totalização, ainda que uma totalização abstrata, pois no Livro I ainda está abstraída a concorrência entre os capitais, exposta no Livro II, e a reprodução do capital social total, exposto no Livro III.

⁶ Marx faz uma analogia do surgimento de um novo modo de produção com o nascimento de uma nova pessoa: “A violência é a parteira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova. Ela mesma é uma potência econômica”. (MARX, 1983, tomo 2, p. 286)

Livros II e III – “O Processo de Circulação do Capital” e “O Processo Global da produção Capitalista”

No Livro II Marx vai voltar a tratar do capital como sujeito. Na seção I vai expor as três formas de manifestação de capital, dependendo do ponto a partir do qual se inicia a análise, resultando assim no ciclo do capital-monetário, no ciclo do capital-produtivo e o ciclo do capital-mercadoria. Na seção III Marx vai mostrar como os diferentes capitais se relacionam de acordo com o Departamento ao qual pertencem, o Departamento I, produtor de meios de produção, e o Departamento II, produtor de meios de subsistência. Como se vê, o indivíduo volta a ser tratado como uma abstração também no Livro II. A análise da concorrência é realizada tomando-se em conta a relação entre capitais.

No Livro III, Marx mostra que as crises do capital ocorrem não porque há o aumento da quantidade de pessoas passando fome, não porque há um crescente nível de miséria e de desemprego, mas porque há reduzida valorização do capital. As crises não ocorrem porque há escassez de mercadorias no mercado em relação à demanda, mas pelo contrário, o capital entra em crise em decorrência do excesso relativo de mercadorias, ou seja, do excesso de mercadorias em relação àqueles que têm capacidade de comprá-las. O capitalismo entra em crise quando há abundância, não quando há escassez. O objetivo do capital não é atender as necessidades humanas. O atendimento dessas necessidades é apenas um meio de atender as necessidades do capital, que é valorizar o valor. Mais uma vez o capital é descrito como um sujeito automático que domina os indivíduos. Frente ao capital e suas crises imanentes o indivíduo torna-se totalmente incapaz de qualquer ação. Mais uma vez, os indivíduos são desprezados e submetidos totalmente ao processo de valorização do valor.

Na última seção do Livro III, a seção VII, Marx inclui mais uma classe, além das duas expostas nos Livros I e II, a classe capitalista e da classe trabalhadora. Trata-se da classe dos proprietários fundiários, que vivem da renda da terra. Marx encerra o Livro III no capítulo LII, que trata sobre as classes. As classes sociais, em suas relações antagônicas, finalizariam, assim, o projeto dos três livros d'*O capital*, este longo percurso que transformou o indivíduo enfeitiçado num membro de uma classe social em luta contra a classe antagônica.

Considerações finais

Segundo Marx, enquanto existirem classes sociais, os indivíduos continuarão sendo uma abstração, “personificações de relações econômicas” (MARX, 1983, p. 80). Somente numa sociedade sem classes os indivíduos poderão desenvolver livremente toda a sua potencialidade criativa e produtiva. Somente quando os indivíduos se libertarem da ditadura dos locais de trabalho, da ditadura do mercado que lhes impõem uma divisão do trabalho forçada para toda a vida, como afirmaram Marx e Engels em *A ideologia alemã*, “ser caçador, pescador, pastor ou crítico”, divisão do trabalho da qual eles não podem fugir se não quiserem perder seus meios de subsistência, somente quando eles tiverem a possibilidade “de hoje fazer uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar na parte da tarde, cuidar do gado ao anoitecer, fazer crítica após as refeições, ao bel prazer, sem nunca tornar-se caçador, pescador ou crítico (MARX; ENGELS, 1989, p. 29) somente então poderemos falar de verdadeiros e plenos indivíduos.

Referências bibliográficas

45

BENOIT, H. **Sobre a crítica (dialética) de *O capital*.** In: *Revista Crítica Marxista*, nº 3, São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. **Pensando com (ou contra) Marx? Sobre o método dialético de *O capital*.** In: *Crítica marxista*, nº 8, São Paulo: Xamã, junho/1999.

MARX, Karl. **O capital. Crítica da economia política.** São Paulo: Nova Cultural, 1983.

_____. **Para a crítica da economia política (Prefácio).** In: *Marx*. São Paulo: Nova Cultural, 1986.

_____.; ENGELS, F. **A ideologia alemã.** São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. **Manifesto comunista.** São Paulo: Boitempo, 1998.

EDUCAÇÃO E INDIVÍDUO PRAGMÁTICO NA CRISE CAPITALISTA CONTEMPORÂNEA

José Rômulo Soares¹

Resumo:

O presente trabalho discute a formação da individualidade pragmática no contexto da crise capitalista contemporânea, destacando a educação escolar e sua instrumentalização praticista às necessidades imediatas da lógica mercantil corrente na sociedade atual. Fundamentada em Mészáros apresenta o caráter estrutural da referida crise e suas consequências para o aprofundamento do individualismo competitivo da sociedade mercadológica hodierna. Ancorada em Heller, Vásquez e em outros pensadores marxistas, debate acerca da formação humana escolar sólida e comprometida com a emancipação do par dialético gênero-indivíduo, portanto, com novas formas de organização das relações sociais.

Palavras-chave: Educação, Indivíduo, Pragmatismo, Marxismo

Abstract:

In this study we discuss the formation of the pragmatic individuality in the context of the contemporaneous capitalist crisis, with emphasis on schooling and how education is tuned to the immediate needs of today's mercantile logic. In light of the concepts of Mészáros, we describe the structural character of the capitalist crisis and its consequences for the strengthening of competitive individualism in the modern market-oriented society. Based on Heller, Vásquez and other Marxist thinkers, we discuss the possibility of a solid school-based education committed to the emancipation of the dialectic gender-individual dichotomy and, consequently, to new forms of organizing social relations.

Keywords: Education, Individual, Pragmatism, Marxism

1. Caracterização da crise

Nossa exposição tematiza as relações complexas e contraditórias entre educação escolar, indivíduo e sociedade, no contexto da crise capitalista contemporânea. Analisamos os fundamentos da sociedade erigida e administrada pela burguesia e seus

¹ Professor da Universidade Estadual do Ceará (UECE); Doutor em Educação, pela Universidade Federal do Ceará (UFC); Pesquisador vinculado ao Eixo Filosofia, Política e Educação, do Programa de Pós-graduação em Educação, da UFC. Membro do Grupo de Pesquisa Práxis, Educação e Formação Humana. E-mail: romulosoaresjr@yahoo.com.br

colaboradores, a exemplo dos reformistas pragmáticos², seu modelo escolar e a forma como esta classe dominante concebeu a individualidade nos marcos das relações sociais alienadas.

Elegemos como objeto de estudo o indivíduo forjado no processo histórico, com a colaboração da escola capitalista, que, na perspectiva da burguesia, serve de instrumento às tentativas de superação da crise em relevo.

Diante disto, situaremos, em linhas gerais, e nos limites de espaço desta exposição, o quadro gerador da crise atual e seus contornos mais significativos para efeito de nossa abordagem. Conforme Meszáros (2002), para além das aparências das explicações midiáticas correntes, a crise capitalista em ato encontra sua gênese na essência do próprio sistema, ancorado na propriedade privada, na divisão e na exploração do trabalho, na mercantilização da vida humana e natural, na produção destrutiva, dentre outros aspectos relevantes. Segundo o pensador marxista distintamente das crises cíclicas do capitalismo do passado, a crise contemporânea atinge de maneira profunda o sistema do capital, revelando-se como estrutural ou crônica.

Dessa maneira, o reformismo pragmático, seja na versão de John Dewey ou na de Richard Rorty, desconhece um fato adverso às vãs tentativas de humanizar as relações sociais capitalistas e de reformar a educação: de acordo com Mészáros, a crise estrutural revelou a incorrigibilidade do sistema do capital! Amparados na obra do filósofo húngaro, inferimos: a concentração e a centralização de riquezas, fundamento da lógica economicista-produtivista de reprodução ampliada do capital, impôs a desumanização dos seres humanos, criando e aprofundando contradições históricas, ora insolúveis sob sua própria forma de controle sóciometabólico, pondo os seres humanos num beco sem saída, pois, sob a égide do domínio do capital, somente nos resta a barbárie e a “() própria sobrevivência da humanidade” (MÉSZÁROS, 2003, p. 150) se vê ameaçada.

Para Mészáros, diante da extrema exploração da natureza e dos seres humanos, da contraditória convivência com ciclos viciosos de abundância e escassez e da produção destrutiva, o caráter civilizatório do capital atingiu seu apogeu, exigindo da humanidade

² O filósofo estadunidense John Dewey (1859 – 1952) figura como o maior expoente dos reformadores pragmáticos, no mundo. Em nosso país, Anísio Teixeira (1900-1971) destaca-se como seu mais notável representante. Na condição de reformuladores do pragmatismo, sob a forma de um neopragmatismo, distinguem-se o norte-americano Richard Rorty (1931 – 2007) e o brasileiro Paulo Ghiraldelli Júnior (1957).

uma nova forma sociometabólica de organização da vida econômico-social e educacional: o socialismo.

De modo mais imediato, a crise em pauta, advém da década de 1970, com o prenúncio do colapso do Estado de Bem Estar Social, tornado fato nos anos 80, do século passado e de maneira mais clara, nos últimos meses de 2011, quando assistimos ao possível desmoronamento de economias consideradas sólidas pelos organismos de análise econômica, como as dos países da zona do euro, a exemplo da Itália, da Espanha, de Portugal e da França, após a recente tragédia grega³, vivida com dor e sangue, diante da qual, os escritos de Shakespeare parecem contos de fadas com final feliz.

Nesse momento crítico do capitalismo, devemos voltar nossa atenção para a grave crise nos Estados Unidos⁴, centro do império, inclusive para os movimentos sociais mobilizados contra o poder das grandes corporações e dos bancos, não somente nos Estados Unidos, como em mais de oitenta países. A título de provação, lembramos que Mészáros (2003) sugere: por mais polêmico e surpreendente que possa parecer, o futuro do socialismo será decidido nos Estados Unidos. Os indignados⁵ de *Wall Street* apontam essa possibilidade?

Cumpre lembrar: após o fim do Estado de Bem Estar Social, o Estado mínimo para os interesses sociais e o Estado macro para os interesses do capital, funcionou como regra, na qual o capitalismo financeirizado afanou os cofres públicos, seja através de privatizações suspeitas, de empréstimos benevolentes, de calotes de dívidas ou concordatas altamente rentáveis, ou ainda pela isenção de impostos, dentre outros métodos protecionistas do capital, aprofundando a crise. Ademais, a referida crise se distingue igualmente pelo desemprego estrutural ou crônico e pela dependência do capital da ajuda externa (estatal), que segundo Mészáros alcançou o limite sistêmico,

³Conforme dados publicados diariamente na imprensa mundial, informando acerca da imensa dívida grega, superior à totalidade das riquezas produzidas no país, concluímos que a Grécia quebrou. Após intensas lutas sociais, o país mudou de governo, recebeu vultosos empréstimos do Fundo Monetário Internacional – FMI e adotou reformas atacando diretamente os direitos e os salários dos trabalhadores. Os protestos continuam intensos na Grécia, apesar da repressão do Estado.

⁴O país imperial também demonstra dificuldades: possui uma das maiores dívidas externas, do planeta, aumentada com novos empréstimos tomados em 2011, quando o presidente Barak Obama declarou não ter condições de pagar o funcionalismo público a partir de agosto daquele ano, caso não adquirisse novo empréstimo, aumentando a dívida do país; o crescimento anual dos Estados Unidos vem decrescendo e o desemprego alcança taxas preocupantes, dentre outros graves problemas de relevo.

⁵Referência aos manifestantes autonomeados de indignados, mobilizados nas manifestações denominadas *ocupe Wall Street*, ocorridas no maior centro comercial e financeiro do mundo, localizado na ilha de Manhattan, em Nova Iorque, Estados Unidos, em 2011. Na verdade, os indignados ocuparam diversas ruas dos Estados Unidos e do mundo, inclusive do Brasil, protestando contra as grandes corporações, segundo eles, detentoras de 99% das riquezas do planeta.

pois, por sua vez, o Estado esgotou seus recursos⁶. Isto ocorre num contexto no qual as grandes corporações tornaram-se imensamente poderosas, verdadeiras proprietárias de Estados nacionais, decidindo sobre eleições de presidentes, governadores e prefeitos, como informa Pochmann, “(...) sugando como carapatos, parcela crescente do orçamento público (...)” (POCHMANN, 2011, p. 7).

Entrementes, os trabalhadores pagaram e pagam as contas, vendo negados seus direitos básicos, inclusive o direito a uma educação integral, de tempo integral e transformadora. Aos mesmos, tem sido imposta uma educação limitada ao trato com saberes básicos e instrumentais aos interesses do capital em crise, por nós qualificada como uma educação para a ilusão de aprender a empreender com vistas ao sucesso individual, como advoga, por exemplo, a propalada pedagogia das competências em seu afã pragmático.

Nestes termos, o declínio do modelo taylorista-fordista e a assunção do modelo toyotista, nos anos 1980 e 1990, impôs uma nova pedagogia no chão da fábrica, propagando a flexibilidade da produção e do trabalhador, o trabalho em grupo, a criatividade e a participação. A constituição de uma nova subjetividade seria necessária com a colaboração, não somente dos trabalhadores, nas organizações, mas fundamentalmente da educação escolar, na qual a redefinição dos currículos e a formação dos professores despontam como aspectos estratégicos com vistas a atingir este fim. Nesses termos, a reabilitação do pragmatismo escolanovista, articulado com um tecnicismo renovado, responde às necessidades economicistas da chamada era digital, marcada por cursos aligeirados e à distância e pelo abandono dos conhecimentos clássicos das ciências, da filosofia e da arte, substituídos pelos saberes utilitários da experiência.

Fabrica-se, portanto, uma educação ideologizada e adaptativa, criadora de ilusões com o *modus operandi* empresarial, na qual o empreendedorismo se espraia de maneira vulgar e descolada da realidade, como ilustra o ensino técnico hoje propagado pelos organismos internacionais como a Organização das Nações Unidas - ONU e o Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento – BIRD (Banco Mundial – BM) e pelos governos nacionais e locais, a exemplo das escolas profissionalizantes de tempo

⁶ Em alguns casos, a dívida de diversos países europeus alcança o nível do PIB. Noutros, a dívida estatal ultrapassa a soma das riquezas produzidas no país. O exemplo mais grave encontra-se na Grécia, na qual a dívida, já reduzida, após vários ajustes, alcança cento e sessenta por cento do PIB. Quanto à dívida total da zona do euro, informações veiculadas em 06/02/2012, pela *Revista Época*, revelam que, no terceiro trimestre de 2011, a dívida da referida zona havia caído para 87,7 do PIB dos países membros.

integral no Estado do Ceará, orientadas política e pedagogicamente pela *Tecnologia Empresarial Socioeducacional – TESE, Uma nova escola para a juventude brasileira*, elaborada conforme os princípios empresariais da Fundação Odebrecht e vendida como a tábua de salvação das crianças e jovens oriundos do povo cearense. Neste sentido, a educação escolar, denominada de cidadã, pelos referidos órgãos e pelos governos, contribui sobremaneira para formar uma subjetividade passiva conformada à realidade, especialmente através da suposta inclusão do chamado cidadão planetário nas malhas das relações sociais, sob a insígnia de indivíduos praticistas de segunda ou terceira classes, servidores passivos do mercado.

2. Educação e individualidade

Assentados em Marx, consideramos o indivíduo em sua vida cotidiana e em constante atividade criativa e transformadora. Noutras palavras, analisamos o indivíduo em sua práxis sócio-histórica, intentando elevar nosso pensamento ao ponto em que, pelo exercício da atividade crítica, compreendamos o indivíduo para além do pragmatismo cotidiano, como nos adverte Heller, secundada em Marx, qual seja na forma de um concreto pensado. Desse modo, seguimos a trilha traçada por Marx e Engels, no clássico *A ideologia Alemã*, buscando nos libertar do empirismo, doutrina pretensamente prática, mas essencialmente abstrata, pois não opera com o concreto pensado, contentando-se com os dados provindos dos sentidos e da “(...) ação imaginária de sujeitos imaginários, tal como é para os idealistas” (MARX e ENGELS, 1989, p. 22).

Lembramos: para Marx, o indivíduo é enraizado na sociedade e a raiz da sociedade é o próprio homem. Destarte, tratamos não de um indivíduo atomizado, nem de robsonadas, como explicam Marx e Engels, na obra a pouco mencionada, pois, como nos adverte Heller, o indivíduo somente existe em sociedade. Deste modo, somos convidados, pela realidade analisada sob a ótica marxista, a compreender o indivíduo não somente em sua vida particular, mas nos marcos das circunstâncias históricas e sociais de produção e reprodução de sua existência. Assim, gênero humano e individualidade, objetividade e subjetividade articulam-se de maneira interdependentes na totalidade complexa da vida social, mediadas de modo dialético pelas relações dos seres humanos entre si e destes com a natureza, especialmente no contraditório mundo do trabalho, mas também nas esferas da ética e da estética.

Na esteira de Marx, Vázquez comprehende o individuo como ser social e “(...) não (é) um aglomerado de átomos sociais (...)” (VÁZQUEZ, 2008, p. 173), como o apresenta o liberalismo, pois indivíduo e sociedade possuem implicações dialéticas recíprocas.

O filósofo mexicano-espanhol acentua que somente a participação ativa do indivíduo em nome dos interesses coletivos, poderá superar essa separação de interesses entre sociedade e individuo. Isso se dá em condições históricas e sociais específicas e depende dessas mesmas condições para poder realizar-se. Nesse caso, a educação pode contribuir através do trabalho com a herança cultural e com a elevação da consciência crítica dos indivíduos. Entretanto, nos marcos do imediatismo economicista pragmático há uma imposição ao produtivismo, como se a vida fosse mera existência imediata, dessencializando o homem, negando seu ser genérico, reconhecendo-o apenas como ser fabricador e utilizador de instrumentos, relegando o indivíduo a uma vida quase somente física e animal, na qual o pensamento se desenvolve de modo raso e utilitário. Isso resvala em uma prática pedagógica superficial, empobrecedora das capacidades humanas e afeita a uma crítica limitada ao aperfeiçoamento das relações de dominação existentes, aos moldes do (neo)pragmatismo.

Na crítica ao materialismo mecanicista de Feuerbach e ao idealismo hegeliano, Marx e Engels nos ensinam: o indivíduo é um ser ao mesmo tempo teórico e prático, crítico e transformador, capaz de desenvolver potencialidades infinitas de afirmação de sua humanidade. Nesses termos, a educação escolar pode contribuir sobremaneira para a formação integral dos seres humanos em constante crescimento físico e intelectual, de modo a engendrar as condições superadoras dos problemas reais impostos pelas circunstâncias históricas. Corroborando com essa ideia, Vázquez informa: “Segundo Marx, o homem real é, unidade indissolúvel, um ser espiritual e sensível, natural e propriamente humano, teórico e prático, objetivo e subjetivo. O homem é, antes de tudo práxis ()” (2008, p. 291) e histórico.

Daí decorre nossa recusa à formação do individuo meramente prático, por meio da escola, nos marcos da educação (neo)pragmática, pois, para Vázquez, o pragmatismo americano, por identificar verdade com utilidade ou êxito, representa a nível filosófico uma ética egoísta, ligada ao espírito empresarial e “(...) rejeitando a existência de valores ou normas objetivas, apresenta-se como mais uma versão do subjetivismo e do irracionalismo” (2008, p. 288).

Desse modo, nossa reflexão não separa o desenvolvimento da individualidade, do processo socializador da educação, nem da crise econômico-social capitalismo hodierno. Intentamos realizar esta análise considerando a totalidade da vida sócio- humana e a riqueza de suas inter-relações. Para atingirmos este fim, perseguimos uma abordagem comprometida em compreender as raízes do fenômeno em questão, na forma de uma totalidade concreta, como nos explica Kosik (1995).

Temos clareza que essa via não é de fácil acesso, pois, vivemos o “Monopólio da aparência” (DEBORD, 1997, p. 17), portanto do pensamento pragmático e vazio de conteúdo. Vivemos sob o domínio de uma concepção filosófica, o (neo)pragmatismo, que reserva à ciência caráter técnico prático-instrumental, focada em resultados, como registra Japiassu (2001). Para o referido autor, o neopragmatismo contextualista de Rorty, ao reabilitar o senso comum, desqualifica a universalidade e toma a verdade como conversação entre sujeitos em consenso localista e prático, comprometendo o conhecimento da verdade.

Por outro lado a filosofia política rortiana, revela-se atrelada aos poderes instituídos pelo capital, enquanto o autor neopragmático assuma a aparência de um intelectual crítico. Liberal assumido, Rorty considera os Estados Unidos como a melhor forma de sociedade existente até hoje. Segundo Japiassu, Rorty

() converte-se no ideólogo de uma ética incapaz de tomar o indivíduo como um ser livre e soberano, mas como alguém devendo viver sua liberdade como um simples complemento instrumental dos dispositivos maximizadores das ‘vantagens’ e ‘gozos’ individual, realizando espasmódicamente os gestos que lhe impõe o campo sócio-histórico: ganhar dinheiro, levar vantagem, consumir, gozar, etc (JAPIASSU, 2008, p. 144).

Além de não acreditar na emancipação, Rorty (1999, p. 130) critica o que considera “Estes esforços fúteis para filosofar ()”. Afirma também que não precisamos fundamentar nada, pois o filósofo deve ser intencionalmente periférico.

Nos moldes do neopragmatismo rortiano, o indivíduo torna-se um consumidor de objetos e um consumidor de ilusões, vivendo uma falsa vida. Uma sobrevida voltada para o aqui e agora, cúmplice com a alienação do presente e sem compromissos com o futuro.

Portanto, defendemos a tese segundo a qual o pragmatismo é a filosofia dos tempos de crise do capitalismo nos quais o indivíduo se vê atacado em seu ser genérico e na sua individualidade, sem autonomia, sem liberdade. Nas condições específicas da crise atual, a formação passou a confundir-se com armazenamento de informações úteis e abreviadas, realizada em cursos à distância e aplicáveis à prática corriqueira,

mormente em finais de semana ou em período de férias escolares. Nesses, a conceituação da realidade é substituída pela opinião, pela experiência ou pela prática sem fundamentos. Nota-se nesse processo o elogio ao espontaneísmo das falas desligadas dos fundamentos das ciências e da análise profunda da vida real com suas relações contraditórias e conflitantes, fincadas na alienação do cotidiano. Conquanto receba a capa de ensino crítico e participativo, essas práticas educativas ensinam para a obediência aos padrões estabelecidos, para a reprodução da ordem dominante, para a manutenção das relações de exploração de classe, reproduzindo assim, a velha *pedagogia dos pobres* lincada num fazer limitado e folclórico, afeito a brincadeiras denominadas de ludismo, como denuncia Lepape (1975).

Nesse sentido, na relação entre professor e alunos um elo perdeu-se, pois o sistema descaracterizou a práxis pedagógica, esvaziando-a ao nível do senso comum ao invés de elevar os alunos ao nível do mestre. O caminho apontado pelas práticas pedagógicas da moda, a exemplo das pedagogias do aprender a aprender, é o do rebaixamento da reflexão do professor ao nível infantil. A práxis educativa perde sua maioridade e o professor declina de sua função de ensinar, pois a práxis educativa quedou relativizada, em nível de conhecimento, rebaixada, na medida em que o professor abriu mão de seu papel de organizador e articulador da reflexão crítica acerca do conhecimento acumulado e jogou nas mãos dos alunos a responsabilidade sobre o ato educativo, num cristalino espontaneísmo.

O recuo da teoria, denunciado por Moraes, afeta a formação humana, empobrecendo os indivíduos, comprometendo o acesso ao conhecimento, seja da língua pátria, na qual os alunos demonstram parco condimento da gramática, da literatura e do desenvolvimento da escrita meramente formal e muito menos de uma escrita questionadora e criativa, como da história e da memória histórica, da geografia e da memória geográfica, especialmente numa época de luta pelo espaço geográfico e de redefinições de mapas, como os últimos trinta anos. Ademais, carecem do domínio mínimo das operações lógico-matemática, como do conhecimento físico-químico e, sobretudo da sensibilidade artístico-cultural, pois a lógica da abordagem escolar fundamenta-se nas relações mercadológicas dominantes, obviamente, inumanas.

Quando o objetivo é aprender a fazer para tornar-se útil e quando se prioriza a formação do empreendedor, os fins mercantis justificam os meios e o conhecimento transforma-se em saberes da experiência, práticos, instrumentais, pobemente articulados, superficiais, funcionais.

Longe está o incentivo ao cultivo do espírito, à uma formação cultural sólida, fundamentada no melhor conhecimento histórico, filosófico, artístico e ligado às bases de todas as ciências.

Como nos adverte Saviani, a escola precisa ensinar o conhecimento mais elaborado e em consonância com a vida real do povo e suas necessidades de alimentação, habitação, vestuário, fruição. Para nós, essa escola seria bela, trabalharia o jogo e as brincadeiras, como forma de educar e deveria ser alegre. Além disto, mobilizaria as energias físicas e mentais das crianças e jovens, operando na zona de desenvolvimento próximo, como explica Vigotsky, incentivando a criatividade e elevando o conhecimento.

A escola é um espaço de formação da individualidade, não o lugar de formação do pequeno empresário, do homem de negócios. Dessa forma, a escola funciona como meio de introjeção da lógica competitiva do capitalismo em crise.

Em nosso horizonte, a escola é lugar de formação de sujeitos omnilaterais, ricos de conhecimento, capazes de operar como filósofos, químicos, pedagogos ou médicos, dentre outras profissões, mas sempre senhores de suas decisões conscientes, pois fundamentados em conhecimentos largos, não meramente mecânicos e fragmentados. É ainda lugar da formação de educandos dominadores da ciência e da técnica, sabedores do valor social do conhecimento e pondo-o à serviço da coletividade.

Mas como realizarmos esta proposta, se estamos na era do império dos bancos na educação, inaugurada por volta dos anos 70, do século XX, quando o BM passou a operar de modo mais incisivo no setor educacional, tornando-se uma espécie de ministério mundial da educação dos países periféricos, como registrado por Leher?

Nesta época imperial dos bancos, na educação, destacamos o empenho do Banco Central do Brasil em implantar projetos de educação financeira nas escolas públicas brasileiras, com a participação de bancos privados, como o Unibanco. O que podemos esperar de uma época na qual as instituições financeiras decidem os destinos da educação? A formação ilusória do empreendedor? A propagação da livre iniciativa entre os alunos da escola pública? A divulgação das regras do mercado como as mais adequadas para as relações entre os indivíduos, no caso os alunos filhos dos trabalhadores?

Até aqui nos referimos ao indivíduo prático, que nos marcos do capitalismo se confunde com o indivíduo praticista, unilateral, fragmentado, partido, como escreve Drummond no poema *Nosso Tempo*. Na lógica capitalista a prática do indivíduo se

relaciona à utilidade ligada às necessidades reprodutivas do capital, portanto, relacionada à exploração dos trabalhadores e ao lucro dos patrões. Como demonstra Marx, na extensão de sua obra, o indivíduo só recebe valor enquanto produz valor, embora perca valor à medida que produz mais valor.

Por sua vez, a individualidade emancipada dos grilhões do capital encontraria possibilidades de desenvolvimento sem precedentes, inserida numa práxis relacionada às verdadeiras necessidades humanas. Nesse sentido, a prática diz respeito à cadeia complexa de atividades humanas no processo de constante de humanização dos homens, permitindo um tipo de desenvolvimento omnilateral, sem a imposição de atividades exclusivas, no qual o indivíduo

(...) pode se aperfeiçoar no ramo que lhe agradar (...) o que cria para mim a possibilidade de hoje fazer uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar na parte da tarde, cuidar do gado ao anoitecer, fazer crítica após as refeições, a meu bel prazer, sem nunca me tornar caçador, pescador ou crítico". Assim, teoria e prática corporificam-se num par dialético, promovendo o livre desenvolvimento das potencialidades humanas, certamente ilimitadas (MARX & ENGELS, 1989, p. 29).

Mas, ao contrário, as relações de dominação do capital, materializadas especialmente em grandes corporações transnacionais e em Estados poderosos, impõem ao indivíduo uma vida empobrecida de conteúdo, provocando um vazio teórico paralisador da criatividade, pois, em nome do lucro, o capital produz e reproduz, reduzindo as atividades humanas a simples cópias de modelos, como ocorre na engenharia, na moda, na educação, na indústria cultural e em outros setores. Nesse contexto, reina a mercadoria, personificada em diferentes objetos, como um computador, ou uma cadeira; no corpo humano, posto à exploração, seja nas fábricas ou na prostituição feminina ou masculina, adulta ou infantil; nas drogas mortais, a exemplo do *crack*; na educação escolar e universitária, dentre outras. No mercado, todas possuem igual estatuto à disposição dos consumidores.

Ao utilitarismo do capital, importa o indivíduo prático, no sentido mais desqualificado ou pobre do termo. Assim, o indivíduo necessita apenas saber fazer algo, ou seja, executar as tarefas determinadas pela hierarquia, garantindo perdas mínimas ou perda zero na produção. Está claro, portanto, que o antiteoricismo pragmático produz o rebaixamento cultural da individualidade exposta à atividade educativa sob suas premissas praticistas e de resultados.

3. O pragmatismo educacional e a formação do indivíduo prático

No contexto do liberalismo deweyano, adotado por Anísio Teixeira, no Brasil, o indivíduo pragmático insere-se nas relações sociais objetivando aperfeiçoá-las e humanizá-las. Nesse sentido, a educação escolar surge como elemento primordial para formar as subjetividades propícias à sociedade democrática a qual defendem. No formato de uma comunidade em miniatura, a escola redireciona as atividades dos indivíduos de modo a sensibilizá-los para a vida comunitária e a participação cidadã nos organismos sociais.

Em seu percurso idealista, Dewey pretende reatar os laços quebrados entre os indivíduos e a comunidade, apresentando essa cisão como mera disfunção das relações sociais, desconhecendo, como descreve Heller, que, na sociedade burguesa, diante das relações desiguais de classes, “(...) o homem converteu-se em um ser social não necessariamente comunitário, (HELLER, 2004, p. 73). Para a filósofa húngara, o alimento do individualismo burguês é o distanciamento da comunidade. Para Heller, o indivíduo nasce e vive sem vida comunitária, sendo esse, seu ideal de vida, identificado por ele, como liberdade pessoal. Nesse sentido, esclarece Heller, imperam os interesses privados e egoístas do individualismo sobre os interesses gerais e comunitários.

Já na perspectiva de Dewey, há indivíduos desajustados necessitando ser integrados à ordem como pessoas, não como sujeitos vitimados pela lógica corrente e com potencial superador dela. Em consequência, o reformismo pragmático deweyano aponta para ações assistencialistas para os desajustados e complacência para os dominantes, esperando destes atos humanizadores das relações sociais, pelo esclarecimento.

Porém, Para Heller (2004, p. 80),

O homem torna-se indivíduo na medida em que produz uma síntese em seu eu, em que, transforma conscientemente os objetivos e aspirações sociais em objetivos e aspirações particulares de si mesmo e que, desse modo, ‘socializa’ sua particularidade.

De acordo com a filósofa supracitada, a experiência educativo-comunitária de Makarenko na Colônia Górkí, na Rússia revolucionária, ao contrário da comunidade em miniatura de Dewey, representa a possibilidade de encontro do indivíduo com o gênero humano, pois a experiência de Makarenko apresenta uma comunidade de conteúdo axiológico positivo, na qual os sujeitos encontram possibilidades concretas de

desenvolvimento de suas individualidades na comunidade, superando assim o conflito entre interesses individuais e gerais.

Na esteira de Heller, Duarte (1993) comprehende a educação escolar como elo mediador entre as esferas da cotidianidade e as esferas não cotidianas da vida social, ou seja, a arte, a filosofia e a ciência. Dessa feita, a atividade prática do individuo só se eleva ao nível da práxis, quando é atividade humano-genérica consciente, na unidade viva de particularidade e genericidade, ou seja, na cotidianidade, a atividade individual não é mais do que uma parte da práxis, da ação total da humanidade, pois

A individualidade e as formas dos indivíduos se relacionarem estão condicionadas histórica e socialmente. O modo pelo qual produzem ou se inserem no modo de produção, sua vinculação com os órgãos do poder, sua maneira de amar e de enfrentar a morte, seus gostos e preferências estão condicionados socialmente. No indivíduo, se sintetiza toda uma série de relações sociais. (VÁZQUEZ, 1977, p. 331).

Ao passo em que o capitalismo investe no praticismo para tentar superar a crise, a profundidade da mesma exige, para superação dos sinuosos problemas criados pelo sistema do capital, abordagens profundas que examinem suas raízes, não somente a superficialidade. Como expressa Kosik, a totalidade concreta é composta de aparência e essência, donde a aparência apresenta elementos de verdade, mas também de enganos. Para apreender a realidade e seus nexos, precisamos romper com a pseudoconcreticidade do fático, das maquiagens, compreendendo o real par além dos jogos de cena ou dos jogos de linguagens. Somente sujeitos com capacidade de análise totalizante, com profundidade de conhecimento da realidade, poderão expressar o caminho de superação da inédita crise a qual vivenciamos neste século XXI, mas herdada das relações de exploração do século passado. Estes defenderão outra lógica de organização social, contrária, portanto, ao esvaziamento da consciência, ao parasitismo do pensamento e a favor da igualdade entre os seres humanos. Essa igualdade pressupõe acesso igualitário e solidário aos bens materiais e culturais, por parte de todos os povos, raças e etnias, como o direito inquestionável de viver livremente a individualidade no campo da sexualidade e do prazer, resultando na existência de indivíduos plenamente desenvolvidos.

Acerca da crise capitalista em curso e do esvaziamento do humano, corroboramos com Freitas, quando nos explica:

Não é relevante definirmos quanto tempo ainda tem o capitalismo. O relevante é definirmos quanto tempo *nós* ainda temos, antes que (...) o sistema desabe sobre nossas cabeças. Não precisamos de *rotas de fuga* – quando o sistema ruir não haverá para onde fugir. *Precisamos de rotas de enfrentamento e combate agora* (FREITAS, 2005, p. 107).

Nessa época de crise capitalista e de imposição neopragmática, a individualidade alienada historicamente a vida sócio-econômica na qual a apropriação privada dos bens matérias e culturais e a exploração dos trabalhadores funcionam como a regra mestra das relações entre os seres humanos. Se na fábrica o trabalhador encontra seu algoz: o patrão e as normas hierárquicas de trabalho, na escola, seus filhos encontram a negação histórica do conhecimento, realizada através de uma série de relações complexas que impedem os filhos dos trabalhadores de acessarem a mais elevada cultura escolar.

Na condição de educadores, precisamos nos unir aos lutadores sociais, objetivando efetivar atividades mediadoras, que, em meio às contradições atuais, garantam aos trabalhadores e aos seus filhos a compreensão crítica das relações sociais vigentes e a necessidade urgente de transformá-las a favor do desenvolvimento de individualidades plenas, construtoras de uma vida nova de sentido emancipador. Lembrando sempre, que, para além do limitado dualismo pragmático, “a vida cotidiana é a vida do homem do homem inteiro: ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade” (Heller, 2004, p. 17). Somente como seres inteiros poderemos enfrentar a enorme tarefa de mudar a vida e criar o desenvolvimento superior da individualidade na qual o indivíduo se enlaça com a universalidade humana, portanto, com sua essencialidade.

58

Referências Bibliográficas

- ANDRADE, Carlos Drummond de. **A rosa do povo**. São Paulo, SP: Record, 2001.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DEWEY, John. **Democracia e educação**. Introdução à filosofia da educação. Tradução: Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.
- DUARTE, Newton. **A individualidade para si**. Contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo. Campinas, SP: Editora Autores Associados, 1993 (coleção educação contemporânea).
- FREITAS, Luis. Carlos de. **Uma pós-modernidade de libertação**. Reconstruindo as esperanças Campinas, SP: Autores Associados, 2005. (Coleção Polêmicas do Nossa tempo).

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história.** Tradução: Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

INSTITUTO DE CO-RESPONSABILIDADE PELA EDUCAÇÃO-ICE. **Modelo de gestão – Tecnologia Empresarial Socioeducacional (TESE).** Uma Nova Escola para a Juventude Brasileira. Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral. Recife, PE. Disponível em:
www.ccv.ufc.br/newpage/seduc2010/seduc_prof/dowload/manual_Modelogestao.pdf
Acesso: 10/10/2011.

JAPIASSU, Hilton. **Nem tudo é relativo.** A questão da verdade. São Paulo: Editora Letras & Letras, 2001.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto.** Tradução: Célia Neves, Alderico Toribio. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

LEHER, Roberto. **Da ideologia do desenvolvimento à ideologia da globalização:** a educação como estratégia do Banco Mundial para “alívio à pobreza”. 1998. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

LEPAPE, Marie. Claire. **Pedagogia e Pedagogias.** Tradução de Agostinho Trindade de Sousa. [S.l.]. Empresa Norte editora, biblioteca 70, 1975.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã.** Tradução: Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. **Textos sobre educação e ensino.** São Paulo: editora Moraes, 1992.

MÉSZÁROS, István. **Produção destrutiva e estado capitalista.** São Paulo: Ensaio, 1989.

_____. **Para além do capital.** Tradução: Paulo Sérgio Castanheira, Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo; Campinas: Editora da UNICAMP, 2002.

_____. **O século XXI: Socialismo ou barbárie?** Tradução: Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. **A educação para além do capital.** Tradução: Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.

MORAES, Maria. Célia. Marcondes de. (Org.) **Iluminismo às avessas.** Produção de conhecimento e políticas de formação docente. Rio de Janeiro, DP&A, 2003.

POCHMANN, Marcio. Transformações do capitalismo. IN: **Le Monde diplomatique Brasil.** São Paulo, SP: Instituto Pólis, Ano 5, n. 51, pág. 6, 7, Out. 2011.

REVISTA ÉPOCA. **Dívida da zona do euro diminui no 3º trimestre de 2011.** Disponível em www.epocanegocios.globo.com/revista. Acesso: 10/02/2012.

RORTY, Richard. **Para realizar a América:** o pensamento de esquerda no século XX na América. Tradução: Paulo Ghiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1999.

SAVIANI, Demeval. **História das ideias pedagógicas no Brasil.** Campinas: SP: Autores Associados, 2007 (Coleção memória da educação).

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis.** Tradução: Luis Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

_____. **Ética.** Tradução: João Dell'anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

EMANCIPAÇÃO E EDUCAÇÃO NO CAPITALISMO EM CRISE: A CONSERVAÇÃO DO APRISIONAMENTO NA APARÊNCIA DA LIBERDADE

Vilson Aparecido da Mata¹

Resumo:

Este texto pretende discutir a diferença, em Marx, entre emancipação política e emancipação humana e a impossibilidade de uma educação emancipatória no interior da sociedade capitalista. A questão da emancipação é fundamental para a compreensão do discurso educacional da atualidade. A produção de seres humanos como força de trabalho passa inevitavelmente pela educação e por um discurso de emancipação e liberdade que é forjado naturalizando as relações sociais de exploração e expropriação. Neste processo, há o falseamento das verdadeiras condições materiais da crise do capital, ocultando relações sociais que levam o indivíduo não à emancipação humana, mas ao aprisionamento na dependência cada vez mais profunda ao trabalho explorado. Assim como a emancipação política não é um processo natural, mas histórico, a emancipação humana deve ser também uma construção histórica dos homens. Neste sentido, fica claro que os projetos educacionais ditos emancipatórios na atualidade dizem respeito a uma parcialidade, posto que uma educação realmente emancipatória teria de ir à raiz do processo educacional como síntese de múltiplas determinações e essa raiz é o próprio homem, a partir do trabalho, das relações históricas construídas e da perspectiva de superação da ordem social do capital.

Palavras-chave: Emancipação Humana, Trabalho, Educação

Abstract:

This text intends to discuss the difference, according to Marx, between the political emancipation and the human emancipation of an emancipatory education within the capitalist society. The emancipation issue is fundamental to the understanding of the current educational discourse. The production of human beings as work force passes inevitably through education and through an emancipation and freedom discourse which is forged, naturalizing the social relations of exploration and expropriation. In this process, there is the distortion of the real material conditions of the capital crisis, hiding social relations that lead the individual not to human emancipation, but to the imprisonment in the dependence deeper and deeper to the exploited labor. As the political emancipation is not a natural process, but a historical one, the human emancipation must be a historical construction of men as well. In this sense, it is clear that the education projects said as emancipatory nowadays concerns a partiality, once a real emancipatory education would have to go to the root of the educational process as a synthesis of multiple determinations and this root is the man itself, from work, historical built relations and the perspective of the capital social order's overcoming.

Keywords: Human Emancipation, Work, Education

¹ Professor da Universidade Federal do Paraná (UFPR); Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), vinculado ao Eixo Filosofia, Política e Educação. E-mail: vdamata@hotmail.com.

Introdução

Desenvolver reflexões sobre a questão da emancipação e da educação em um contexto de crise do capital significa ter em mente uma dupla determinação: por um lado, a emancipação política das formas societárias anteriores ao capital significou importante avanço para a humanidade; por outro lado, este mesmo movimento, que se colocou como revolucionário em tempos passados significa, hoje, o aprisionamento da liberdade humana nos meandros de uma ordem social permanentemente em crise, desigual intrinsecamente e incapaz de efetivar, para todos os seres humanos, a liberdade prometida em seu nascedouro.

É inegável que o capitalismo trouxe à humanidade importantes avanços. Pela primeira vez, a produção de bens de consumo superou o mínimo necessário à vida de todos os seres humanos; a liberdade civil e a igualdade (ao menos formal, jurídica) entre todos os homens tornou-se desejável; a superação das relações aristocráticas, feudais, nas quais a “cor” do sangue definia quem tinha mais direitos dentro da sociedade.

Porém, o problema com esses avanços é que eles não se efetivaram para todos os seres humanos: se é verdade que nunca se produziu tantos bens de consumo como na atualidade, também é verdade que nunca houve tantos seres humanos alienados dos gozos que esses bens produzidos pelo trabalho proporcionaram.

A emancipação política do jugo da servidão obrigou o trabalhador a entregar-se ao jugo, ainda mais perverso, do trabalho assalariado; garantiu liberdade de vender a força de trabalho, mas aprisionou em relações sociais de exploração ainda mais profundas. O capitalismo destruiu a propriedade privada baseada em direitos de sangue e privilégios religiosos, emancipando politicamente o ser humano da servidão, mas não foi e nem é capaz de emancipá-lo da propriedade privada individual.

A liberdade do indivíduo entendido como mônada isolada é uma liberdade murada. É como se houvesse uma divisória limitadora da liberdade, para que as ações de uns não prejudiquem as possibilidades de ação de outros. Evidentemente, se é liberdade parcial, então, não é liberdade, porque a sua limitação faz com que o homem dobre-se sobre si mesmo, não vendo a si como ser genérico, ao contrário, faz da vida genérica, da sociedade, algo exterior, estranho, alienado. Fica, assim, evidente a antinomia da emancipação política no contexto do capitalismo em crise: por um lado, liberta os homens do jugo da servidão; por outro lado, não é capaz estender a liberdade a todos os homens.

Este texto está organizado em três partes. Em primeiro lugar, procura-se evidenciar os limites da emancipação política como necessária em um determinado momento histórico, em que era preciso superar as relações feudais, mas também como uma emancipação ilusória, posto que diz respeito unicamente à parcialidade política. Em segundo lugar, a questão da emancipação humana, conforme a elaboração de Marx, demonstra que a superação do capital demanda uma subjetividade rica, não no sentido material unicamente, mas rica em termos de elevação da cultura, da arte, da educação e da formação do homem. Por fim, a relação entre emancipação e educação a partir da compreensão de que é impossível à educação ser emancipadora no interior da sociedade capitalista a não ser como elemento de ruptura com tal sociedade.

1. Emancipação Política: a liberdade individual ilusória

Em Marx, a questão da emancipação política é tratada como sendo uma parcialidade. Embora representando um importante avanço para a humanidade, a constituição do aparato político que dá corpo às liberdades na sociedade capitalista se mostra insuficiente para efetivar a liberdade para todos os seres humanos. A verdadeira questão é a relação entre emancipação política e emancipação humana. O Estado moderno não pode efetivar a emancipação humana porque não é capaz de resolver os males sociais. Isto se dá porque, como criação da sociedade civil burguesa, o Estado moderno tem a função de protegê-la até mesmo em suas contradições.

A separação entre esfera pública e esfera privada é uma expressão tanto do Estado moderno quanto da emancipação política que o funda. O Estado, instância da universalidade, é distanciado da sociedade civil, instância da particularidade:

A constituição do estado político e a dissolução da sociedade civil burguesa nos indivíduos independentes [...] é consumada num só e mesmo ato. O homem como membro da sociedade civil burguesa, o homem não-político, inevitavelmente aparece, não obstante, como homem natural. Os *droits de l'homme* aparecem como *droits naturels*, porque a atividade consciente está concentrada na *ação política*. O homem *egoísta* é o resultado *passivo* da sociedade dissolvida, um resultado simplesmente *encontrado na existência*, um objeto de *certeza imediata*, portanto, um *objeto natural*. A *revolução política* dissolve a vida burguesa em suas partes componentes sem *revolucionar* essas partes ou submetê-las à crítica. Ela resguarda a sociedade civil burguesa, o mundo das necessidades, o trabalho, os interesses privados, o *direito civil*. Como a *base para sua existência*, como a *precondição* que não requer fundamento e, por isso, como sua *base natural*².

63

² MARX, Karl. On the Jewish Question. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Collected Works*. New York. International Publishers, 2005; V. 3, p. 167. Grifos do autor.

Naturalizadas as relações sociais, a sociedade civil burguesa passa a ser apresentada como sendo a única sociedade possível e o Estado moderno sua expressão máxima. O homem verdadeiro torna-se o homem burguês, membro da sociedade civil. O egoísmo é entendido como sua essência atemporal na busca pela satisfação dos interesses particulares no mundo das necessidades, na exploração do trabalho, no lucro, na competição. É a assim chamada *natureza humana* egoísta que impede a perfeição da eticidade do Estado moderno, não as contradições imputadas pela sociedade civil burguesa. Sendo livre, é responsabilidade do indivíduo a satisfação de suas necessidades. Enquanto, por um lado, o Estado é isento das limitações à liberdade, podendo conduzir-se livremente na garantia e conservação das relações sociais burguesas, o indivíduo, tomado como mônada isolada, tem sua liberdade limitada. “Os limites da emancipação política são evidentes imediatamente no fato de que o *estado* pode ser livre de uma restrição sem que o homem seja *realmente* livre dela, no fato de que o *estado* pode ser um *estado livre* sem que o homem seja *homem livre*”³.

A emancipação política, então, diz respeito à parcialidade. A cisão entre o homem público (cidadão) e o homem privado (indivíduo) é um traço ineliminável do Estado moderno. A parcialidade política tornou-se universalidade ilusória na efetivação dos direitos humanos como direitos do homem burguês. Um importante elemento da crítica de Marx aos direitos do homem está exatamente no fato de que eles tomam a parcialidade da emancipação política como totalidade ilusória e abstrata da emancipação humana, naturalizando a parcialidade como lei eterna e essência a-histórica do homem. Para Marx: “A liberdade do homem egoísta e o reconhecimento da sua liberdade, porém, é mais propriamente o reconhecimento do *irrestrito* movimento dos elementos espirituais e materiais os quais formam o conteúdo de sua vida”⁴.

Por ser parcial, limitada, a emancipação política não liberta o ser humano efetivamente, mas, na verdade, o faz cativo, prisioneiro do próprio egoísmo. A própria estrutura que, no início da sociedade moderna pretendia a liberdade do homem tornou- se o calabouço da liberdade, não aboliu seus entraves, mas os aprofundou. A emancipação humana não se realiza na sociedade capitalista.

A conservação da sociedade civil burguesa não efetiva a liberdade porque reduz o humano ao solipsismo: “A *necessidade prática*, o *egoísmo*, é o princípio da *sociedade*

³ Ibid. p. 152. Grifos do autor.

⁴ Ibid. p. 167. Grifo do autor.

burguesa, e torna-se visível de forma pura tão logo a sociedade civil extraí completamente de si o Estado político”⁵. Em sua estrutura, a sociedade civil burguesa não pode efetivar a liberdade humana: a contradição entre capital e trabalho, a competição, o egoísmo, são óbices à liberdade; suas consequências são o aprofundamento da miséria, da exploração, da dissolução da consciência da relação vital, necessária, do homem com o mundo natural e com os demais seres humanos, a redução da subjetividade à mera necessidade prática: “A concepção a que se chega da natureza sob o domínio da propriedade privada e do dinheiro é o real desprezo e a depravação prática da natureza [...]”⁶.

A emancipação política não é um estágio para a emancipação humana, uma vez que promove a fratura entre o cidadão e o indivíduo privado. A emancipação política é a completude do processo que faz da parcialidade da liberdade política uma universalidade fictícia. “*Toda* emancipação é a *redução* do mundo humano, das relações, *ao próprio homem*. A emancipação política é a redução do homem, de um lado, a membro da sociedade civil burguesa, a uma individualidade *egoística, independente*, e, de outro, a *cidadão*, a pessoa moral (jurídical)”⁷. A emancipação política rebaixa até mesmo a cidadania à condição de garantia da esfera privada, do homem parcial.

Fica evidenciada uma universalidade fictícia: o sujeito egoísta surge como a única essência humana possível. A contradição hostil entre a parcialidade e a universalidade faz com que o homem seja entendido como mônada desde os primórdios do capitalismo. A parcialidade põe-se como a própria expressão do sujeito egoísta. A emancipação política reforça a cisão do homem em *vida pública* e *vida privada*, pressupondo o aprisionamento deste mesmo homem à ordem da propriedade privada real, desintegrando o homem. Sendo parcial e restrita, não alcança a totalidade das relações histórico-sociais presentes na sociedade, restringindo-se a aspectos isolados, como a educação. Não supera o essencial na alienação e nutre o antagonismo entre a crença na emancipação e a prática social concretamente alienante. Quando se defende a emancipação dentro dos limites da própria ordem que a aprisiona, revela-se unicamente a exortação moral por uma emancipação cíndida, parcial, restrita.

⁵ Ibid. p. 172. Grifos do autor

⁶ Ibidem.

⁷ Ibid. p. 168. Grifos do aut

2. Emancipação Humana: a liberdade efetiva

A necessidade da emancipação só pode existir em um contexto de alienação e estranhamento, tornando-se luta pela sua superação nos limites que se impõem historicamente. O movimento histórico mostra que a mesma estrutura social que aprisiona gesta as condições de sua superação e esta superação é condicionada às possibilidades efetivamente objetivadas socialmente. Somente com a ascensão histórica do capitalismo é que a emancipação humana surge no horizonte como possibilidade efetiva.

Realizar a emancipação humana, porém, não é um processo “natural” da sociedade. Se fosse assim, confirmar-se-ia uma essência a-histórica do homem. Para ser conquistada, a emancipação humana passa pela abolição da propriedade privada dos meios de produção, da exploração da mais valia, da redução do mundo humano ao indivíduo egoísta e burguês. A emancipação humana é projeto consciente de superação dos grilhões do mundo capitalista. Tal projeto não será efetivado sem a luta pelo fim das condições que aprisionam a humanidade na mediocridade. São inegáveis os avanços conquistados em relação à liberdade humana dentro da sociedade capitalista, entretanto:

66

Somente quando o homem individual real reassimilar em si o cidadão abstrato, como homem individual, como ser genérico, em sua vida diária, em seu trabalho particular e em suas circunstâncias particulares, somente quando o homem tiver reconhecido e organizado suas *forces propres*, e consequentemente não mais separar o poder social de si mesmo na forma de poder *político*, somente então a emancipação humana será realizada⁸.

A tarefa da emancipação deve ser construída na forma política que implica uma atitude praticamente crítica. A emancipação humana só pode ser conquistada pelos indivíduos organizados em torno do ideal de transformação radical da sociedade. A política precisa ser combatida com a política. Porém, não com a política baseada na vontade, porque esta é uma forma de política que não se constitui como antítese do intelecto político moderno, ao contrário, expressa a parcialidade da emancipação política. O intelecto político obscurece o “instinto social”⁹.

A emancipação humana não se realiza aprisionada à lógica da sociedade da propriedade privada, cujo elemento fundante é a alienação do trabalho que, de antemão,

⁸ Ibid. p. 168.

⁹ MARX, Karl. Critical Marginal Notes on the Article “The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian”. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Collected Works*. New York. International Publishers, 2005; V. 3, p. 201.

a impede. Emancipação humana realiza-se apenas na negação e na superação da ordem social que a aprisiona. É transformação qualitativa, é mudança no modo como as forças produtivas se organizam. Assim sendo, não pode prescindir da ruptura que se dirige à essência do capital: a propriedade privada dos meios de produção e a alienação do trabalho. A emancipação humana não está, portanto, realizada pura e simplesmente no aforismo moral da liberdade nos limites da ordem social vigente. Neste caso, o que há é a expectativa de emancipação política.

O ponto em que se encontra a sociedade hoje obriga os indivíduos a apropriarem-se da totalidade das forças produtivas. A transformação da sociedade, a emancipação humana, não é apenas uma necessidade de manifestação livre de si, para o indivíduo contemporâneo, a emancipação humana é, sobretudo, assegurar a existência humana. Mas, a apropriação da totalidade das forças produtivas é condicionada pelas próprias forças produtivas. Isto significa dizer que, na medida em que as forças produtivas do capital se tornaram uma totalidade mundial no interior da qual há o jogo de forças das particularidades nacionais, cabe ao indivíduo revolucionário apropriar-se da totalidade de tais forças, a universalidade deve ser a marca ineliminável da emancipação humana.

67

Por isso mesmo, a apropriação de uma totalidade de instrumentos de produção constitui já o desenvolvimento de uma totalidade de faculdades nos próprios indivíduos. Esta apropriação é ainda condicionada pelos próprios indivíduos que se apropriam. Só os proletários da época atual, totalmente excluídos de qualquer manifestação de si, se encontram em condições de poderem alcançar uma manifestação de si total, não limitada, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no desenvolvimento de uma totalidade de faculdades que isso implica¹⁰.

A apropriação da universalidade das forças produtivas só se pode efetivar pela totalidade dos proletários (trabalhadores). O desenvolvimento e a complexificação de uma “totalidade de faculdades” implica o desenvolvimento e a complexificação das capacidades intelectuais dos trabalhadores a fim de apropriarem-se da totalidade das forças produtivas. É certo que o próprio processo revolucionário irá desenvolver as “faculdades dos indivíduos”, entretanto, se não houver, *a priori*, subjetividades ricas, a própria emancipação humana fica comprometida. Não basta que as forças produtivas do capital tenham encontrado seu limite e/ou que a sua crise o lance em derrocada, sem

¹⁰ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. The German Ideology. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Collected Works*. New York. International Publishers, 2005; V. 5, p. 87.

uma subjetividade revolucionária rica, a barbárie torna-se assustadoramente mais próxima no horizonte do que a emancipação humana.

É fato, no entanto, que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, no entanto, também uma teoria se transforma em poder material assim que se apodera das massas. A teoria se apodera das massas assim que se evidencia *ad hominem* [no homem], e de fato ela se evidencia *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical significa agarrar a questão pela raiz. Mas a raiz é, para o ser humano, o próprio ser humano¹¹.

Uma revolução que lance mão apenas da crítica da arma está fadada a se tornar um banho de sangue inútil; uma revolução que permaneça apenas no campo da crítica não é revolução, mas apenas um vago ladrar no deserto. Para que uma transformação social seja viável, a própria realidade material deve demandar a arma da crítica. “A teoria só se efetiva num povo na medida em que representa a caracterização de suas necessidades. [...] Não basta o pensamento insistir na sua caracterização, é preciso que a própria realidade insista no pensamento”¹².

É na realidade, na vida cotidiana, no dia a dia destruidor, nas idas e vindas do próprio movimento histórico que as condições e a necessidade da transformação profunda da sociedade se impõem. Mas não como a necessidade de tornar as condições presentes na sociedade presente mais justas somente, isto seria uma reforma. Na verdade, a necessidade da emancipação humana deve surgir como necessidade profunda de o homem reencontrar-se com sua própria humanidade; como necessidade de alimento, abrigo e calor para toda humanidade, mas também como necessidade estética, de filosofia, de cultura e de poesia; como demanda por aquilo que na sociedade ainda não existe, como desejo coletivo de que o ser humano realize plenamente suas potencialidades. “Uma revolução radical só pode ser a revolução de necessidades radicais, cujas condições prévias e procedências estão justamente ausentes”¹³.

De que maneira se conhece as condições e procedências ausentes? Pela identificação das falhas, desequilíbrios, limites e contradições presentes. As falhas presentes na sociedade capitalista não são nem podem ser eternas, contudo, sua revolução em uma sociedade que supere as falhas presentes também não pode efetivar-se espontaneamente. A humanidade precisa demandar os potenciais ausentes, precisa

¹¹ MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 44. **Ver também:** MARX, K. *Zur kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie - Einleitung*. IN: MARX, K. e ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1981. V. 1. p. 385.

¹² Ibid. p. 46-7. Na edição alemã, p. 386.

¹³ Ibid. p. 47. Na edição alemã, p. 387.

agir conscientemente na direção da concretização daquilo que ainda não existe. A revolução radical da sociedade não é um sonho utópico, mas uma possibilidade objetiva de que a humanidade seja capaz de transformar as atuais condições de vida tomando a história em suas mãos. Sonho utópico, na verdade, é a crença de que as instituições secularmente responsáveis pela miséria humana sejam capazes de “melhorar” a sociedade capitalista através da política democrático burguesa. A revolução radical é a expressão de uma realidade que demanda o pensamento crítico na ação crítica e a ação crítica de pensar de forma emancipadora.

Somente quando o homem perder-se de si, exteriorizar-se no mundo e reconhecer a si próprio no mundo, sem mais estranhamento, é que poderá recuperar-se completamente como ser humano. Perder-se de si significa exteriorizar-se, apropriar-se da totalidade das relações concretizadas historicamente; significa pôr-se para fora de sua atual condição de sofrimento e brutalização. O reconhecimento da própria condição desumana criada pelo capital é um dos fatores indispensáveis para que, a partir de então, o humano se reconheça como humano apenas no seu ser genérico, e não mais naquilo que desumaniza.

Para transformar a sociedade é necessário, dentre outros elementos, diminuir a fronteira do conhecimento entre as classes. A classe trabalhadora é oprimida pela classe possuidora dos meios de produção não só materialmente, mas também e fundamentalmente submissa e inerte culturalmente. Sem o conhecimento teórico não há domínio teórico e, sem domínio teórico, não há possibilidade de a classe trabalhadora superar o domínio ideológico da classe dominante. Se é absurdo pensar na transformação do mundo tendo como base a vontade individual ou a transformação do indivíduo, não é, contudo, absurdo considerar que a transformação do mundo deve ter determinação recíproca com a transformação do indivíduo. A transformação que mantém no horizonte da humanidade a perspectiva de um mundo mais humano para todos contém já a afirmação de uma subjetividade também transformada e transformadora que, na medida em que efetiva a liberdade humana, traz consigo a efetivação da liberdade individual que constrói uma sociedade sem desigualdades, uma sociedade do trabalho não alienado, concretizando uma subjetividade rica, independente, com capacidade de desenvolver infinitamente suas potencialidades.

3. Emancipação e Educação: limites da concepção redentora da educação

Um ideal de transformação radical da sociedade deve passar, inevitavelmente, pela educação. A transformação social radical é impossível sem uma formação humana radical. Por isso, conceber a educação como instância capaz de transformar os horizontes individuais desconsiderando-se a totalidade histórica que engendra os processos educacionais é entendê-la como tendo um papel redentor, quase místico, de transformar pela ação isolada a sociedade toda.

O cerne das propostas educacionais que se consideram emancipadoras está na defesa da tese de que, pela educação, as situações de pauperismo e subdesenvolvimento podem ser superadas; pela educação, o indivíduo pode vir a ser o empreendedor do próprio sucesso, entendido este como sendo o sucesso burguês da acumulação egoísta de capital. A formação técnica e a capacidade de trabalho do homem seriam o caminho pelo qual a educação contribuiria para a liberdade humana.

À educação caberia o papel de formar as mentes e braços capazes de elevar a sociedade a um patamar de desenvolvimento condizente com os ideais de igualdade e de gozo das benesses do mundo do consumo globalizado. O foco no processo de aprender, e não no produto da aprendizagem, efetiva uma educação desocupada de pensar o futuro, desvinculada de uma teologia e que pretende assegurar ao aprendiz a possibilidade de se tornar sujeito de sua própria história e, por si só, este processo enriqueceria as possibilidades renovadas de uma sociedade em transformação. O dístico do progresso e da transformação social está presente como sendo o produto da iniciativa individual, do aprendiz sujeito de sua própria aprendizagem, capaz de, a partir de suas impressões pessoais, transformar toda uma realidade histórica. A emancipação, assim, seria proveniente de uma vontade, independente da história real. Esta vontade fundamentaria uma ação em direção à emancipação dos homens.

É importante ressaltar que, sem a educação, não será possível a emancipação humana, e esta é uma positividade das concepções ditas “emancipatórias”. Entretanto, quando a educação é entendida como a instância propulsora das transformações que levarão à extirpação da sociedade daquilo que é “mal” (a pobreza, a miséria, a violência, etc.), ao mesmo tempo em que cultiva e promove aquilo que é “bom” (generosidade, amor, paz, etc.), não se mostra capaz de realizar a emancipação humana universalmente. A educação termina por assumir o discurso moral da reforma parcial, reforçando o sujeito egoísta a partir do contraditório discurso do bem de todos.

Atribuir à vontade política (parcial, individual) a realização de qualquer programa emancipatório não atinge o sustentáculo daquilo que aprisiona a liberdade humana: a sociedade da propriedade privada dos meios de produção. O Estado burguês não tem condições de eliminar as desigualdades sociais, nem pela educação, nem por qualquer outro meio. Conforme Marx: “Para educar as crianças, é preciso alimentá-las e liberá-las da necessidade de trabalhar para viver. Alimentar e educar as crianças abandonadas, isto é, alimentar e educar todo o proletariado que está crescendo, significaria eliminar o proletariado e o pauperismo”¹⁴. Eliminar o proletariado e o pauperismo significaria eliminar o próprio capitalismo.

A emancipação humana só pode começar com a anulação, a destruição e a superação da propriedade privada dos meios de produção. Isto as “propostas emancipatórias” desconsideram por completo. Não supõem a superação da luta de classes ou da propriedade privada burguesa, ao contrário, as reforça, aprofundando a universalização do isolamento brutal do homem em relação a sua comunidade, em relação a sua própria vida. Se a essência humana é a verdadeira comunidade humana, então a essência humana isolada da totalidade das relações sociais e históricas encaminha o isolamento universal do homem, efetivado em concepções educacionais parciais, que não suprimem tal isolamento, mas dão-lhe corpo. Priva-se o homem do entendimento de que produz socialmente a si mesmo.

Clamar pela educação emancipatória, sem superar as forças produtivas que nutrem a alienação é proferir discurso de reformismo moral. A desejada emancipação pela educação não se realiza porque pretende emancipar a partir da mesma estrutura que aprisiona. Ao perceber a alienação do homem do ponto de vista do capital, a educação não tem condições de propor sua superação a não ser no quadro dos postulados morais mais gerais e na conformação reformista, “melhorando”, “humanizando”, por assim dizer, o capitalismo.

A superação da alienação e a conquista da emancipação é também uma tarefa educacional, porém, apenas quando esta tarefa assume o caráter de ruptura profunda. A transcendência das relações sociais alienadas só pode ser concebida no quadro geral das relações sociais construídas. A contradição hostil entre particularidade e universalidade reflete-se na educação: quando tomada isoladamente, alienada de sua determinação histórica e social, assume a forma de uma atividade alienante, que produz homens e

¹⁴ MARX, Karl. Critical Marginal Notes on the Article “The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian”. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Collected Works*. New York. International Publishers, 2005; V. 3, p. 192.

mulheres para o mercado de trabalho reificado. A educação, tomada a partir do ponto de vista da universalidade, é atividade social que produz o ser humano capaz de inventar potencialidades e usufruir dessas mesmas potencialidades socialmente.

A ênfase de Marx¹⁵ é de que a teoria só se efetiva num povo na medida em que representa a concretização de suas necessidades. Mais que isso, a teoria é o corolário da emancipação humana, entendida como a emancipação que não deixa os pilares da casa em pé, que destrói a velha sociedade e institui a nova, que supera a estrutura social antiga, preservando suas conquistas. A teoria só pode tornar-se material quando a sociedade em geral se confunde com ela, reconhecendo-a como sua representante universal. O papel da educação, numa perspectiva emancipatória, é o de orientar a promoção da superação da parcialidade das relações políticas e da emancipação política. Porém, um projeto como este é impossível se pensado apenas a partir do ponto de vista da educação, posto que ela é uma instância da sociedade democrático burguesa que, embora expressando a totalidade dos processos sociais, necessita de todas as demais instâncias para efetivar seu papel emancipatório.

Referências Bibliográficas

72

MARX, K. Zur kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie - Einleitung. IN: MARX, K. e ENGELS, F. **Werke**. Berlin: Dietz Verlag, 1981. V. 1. p. 378-391.

MARX, Karl. On de Jewish Question. IN: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Collected Works**. New York: International Publishers, 2005 (Volume 3); p. 146 – 174.

MARX, Karl. Critical Marginal Notes on the Article The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Collected Works**. New York. International Publishers, 2005; V. 3, p. 189-206.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. The German Ideology. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Collected Works**. New York. International Publishers, 2005; V. 5, p. 19-451.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

¹⁵ MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. São Paulo: Expressão Popular, 2010. **Ver também:** MARX, K. Zur kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie - Einleitung. IN: MARX, K. e ENGELS, F. **Werke**. Berlin: Dietz Verlag, 1981. V. 1.

MARX E MÉSZÁROS: UMA ANÁLISE DA CRISE DO CAPITAL E DA TRANSIÇÃO SOCIALISTA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino ¹

Resumo:

A pesquisa investiga as premissas subjacentes à crise do capital e os fundamentos que embasam a transição socialista defendido por Mészáros, a partir do pensamento de Marx. O argumento utilizado versará em alguns princípios orientadores à transformação socialista, para o qual a ação extraparlamentar, a progressiva transferência do poder de decisão aos produtores associados e a igualdade substantiva, dentre outros, figuram como importantes aportes no desenvolvimento da consciência socialista, que devem ser considerados numa totalidade integrada de determinações recíprocas e implicações globais, conjugados indistintamente à negação radical do sistema do capital e do capitalismo.

Palavras-chave: Crise do capital, Transição socialista, Socialismo

Abstract:

The research investigates the premises underlying to the crisis of capital and the fundamentals that are the base to the socialist transition defended by Mészáros, from Marx's thought. The argument used will be about some guiding principles to the socialist transformation, for which, the "extra-parliamentary action", the gradual transfer of decision-making to the associated producers and the "substantive equality", among others, appear as important contributions in the development of the consciousness socialist, which must be considered on a totality integrated by reciprocal determinations and global implications, that are combined with no distinction to the radical negation of the capital system and capitalism.

Keywords: Crisis of capital, Socialist transition, Socialism

Introdução

Marx evidenciou as crises capitalistas como inerentes à dinâmica que movimenta a vida social no capitalismo. Com igual intensidade, ele assevera as premissas objetivas e subjetivas de ruptura do ser social ao atual modo de produção e reprodução social. Mészáros, por sua vez, corroborando o pensamento de Marx, fundamenta a transcendência histórica do socialismo como uma construção humana

¹Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), vinculada ao Eixo Filosofia, Política e Educação. Bolsista PROPAG/CAPES. E-mail: wjovino@gmail.com

plenamente realizável. Neste sentido, este artigo pretende investigar, em Marx, as premissas subjacentes à crise capitalista e os fundamentos que embasam a transição socialista defendida por Mészáros. O argumento utilizado versará na análise da equação que esmiúça o mistério do progressivo aumento do dinheiro e do capital e em alguns dos princípios orientadores à transformação socialista apontados por Mészáros, para o qual a “ação extraparlamentar”, a progressiva transferência do poder de decisão aos produtores associados e a igualdade substantiva, dentre outros, figuram como importantes aportes no desenvolvimento da consciência socialista. Para clarear tal proposição, guiaremos-nos por uma concepção de mundo que se põe em franca oposição às verdades carcomidas do capitalismo e pela afirmação da teoria revolucionária que dispõe dos fundamentos basilares à concretização do projeto emancipatório de sociedade.

Pretendemos argumentar que, não obstante a proclamação ideológica neoliberal e o niilismo existencial que implode as subjetividades contemporâneas, o ideal socialista de sociedade não está morto. Esta afirmação não tem por base nenhuma crença utópica de terra prometida ou algum devaneio surrealista. As bases das quais partimos são reais. É no interior do próprio modo de produção capitalista, com suas tendências e contradições, que se gestam os elementos para um novo tipo de sociedade, precisamente a sociedade comunista, sociedade esta que não demarca o fim da caminhada humana, mas apenas o alvorecer da verdadeira história da humanidade. Antes, porém, de investigar a estratégia orientadora ao socialismo defendida por Mészáros, iniciaremos este artigo analisando a equação reprodutiva do capital no interior do capitalismo, desvendado por Marx, trazendo à margem a natureza contraditória do sistema do capital.

74

1. O Movimento de Acumulação do Capital Segundo Marx

Em sua forma mais amadurecida, a acumulação do capital se expressa na fórmula geral $D - M - D^2$ ². Nesse circuito, o valor de troca se sobrepõe ao valor de uso, pois o dinheiro obtido ao final do processo será quantitativamente maior do que o inicialmente investido, e este movimento transforma o dinheiro em capital. Esta

² Não nos deteremos na análise da forma simples da circulação de mercadorias ($M - D - M$), tendo em vista que tal equação exprime a satisfação das necessidades humanas, à medida que se inicia com a conversão de mercadoria em dinheiro e reconversão de dinheiro em mercadoria e esta, por sua vez, é consumida como valor de uso, tendo na esfera do consumo a finalização do processo.

transformação só pode ser explicada a partir do momento em que as condições históricas fazem surgir uma mercadoria peculiar, a força de trabalho humano, cujo processo de consumo é um processo de criação de mais valor do que ela já possui.

Para transformar dinheiro em capital, tem o possuidor do dinheiro de encontrar o trabalhador livre no mercado de mercadorias, livre nos dois sentidos, o de dispor, como pessoa livre, de sua força de trabalho como sua mercadoria, e o de estar livre, inteiramente despojado de todas as coisas necessárias à materialização de sua força de trabalho, não tendo, além desta, outra mercadoria para vender (MARX, 2008, p. 199).

O capitalista compra máquinas, utensílios, instrumentos, matérias-primas (capital constante) e força de trabalho (capital variável) para produzir novas mercadorias, as quais terão um valor maior do que o inicialmente gasto por ele. É essa diferença entre o inicial investido na compra e o final arrecadado na venda que alimenta e motiva o capitalista: o lucro.

Marx, porém, dá-nos os elementos para uma leitura mais apurada dessa imediaticidade e nos esclarece que o lucro do capitalista não reside na totalidade do capital empregado. O lucro é apenas a pulsão inicial do processo de produção. É no capital variável investido, no uso da mercadoria força de trabalho que podemos vislumbrar a fonte do valor excedente.

O montante desse excedente será determinado pela crescente duração e intensidade da parcela não remunerada do trabalho, projeto que conduz o capitalista ao investimento em novas e melhores formas de extração do excedente, que, transformado novamente em capital, põe em andamento a acumulação ampliada.

Quando há o prolongamento da jornada de trabalho, o capitalista motiva, por exemplo, a produção de 20 cadeiras ao invés das 15 produzidas nas oito horas habituais de trabalho (mais-valia absoluta). Pode, ainda, aumentar a produtividade do trabalho reduzindo o tempo de trabalho necessário à produção do equivalente à subsistência do trabalhador, que se era de quatro, por exemplo, passa a três horas, sendo incorporada essa diferença como acréscimo ao trabalho excedente, que passa a cinco horas e o trabalho necessário se reduz a três horas, ou seja, o excedente, que já pertence ao capitalista, era de quatro, agora passou a cinco horas (mais-valia relativa).

Esta proeza é o que torna possível a acumulação do capital, ora facilitada pela aplicação de novos métodos de produção. É daí que surge o fetiche da técnica como condição e caminho para o progresso da humanidade, o qual camufla o princípio basilar que credencia o trabalho vivo como a única fonte de novo valor, o que finda por

enaltecer os disfarces que a produção capitalista assume para o pleno êxito de seu objetivo predominante, a saber, a extração incessante do excedente do trabalho humano.

Mas, a produção capitalista não é somente a reprodução de mercadorias e mais-valia, pressupõe também a produção e reprodução das relações sociais de produção que lhe servem de base: de um lado, sujeitos aptos a comprar mercadorias a fim de produzir outras novas que se impõem a outros indivíduos que necessitam vender sua força de trabalho pelo preço que a eles mesmos custam. A equação capitalista, portanto, ainda que se alimente da produção de mercadorias e excedentes, necessita igualmente de relações sociais que lhes deem sustentação e legitimidade, pois, para que tenha continuidade faz-se mister que os indivíduos adotem “as perspectivas gerais da sociedade de mercadorias como limites inquestionáveis de suas próprias aspirações”. (MÉSZÁROS, 2006, p. 263-264).

Ademais, a dinâmica que movimenta a vida social confronta a produção capitalista com uma tendência que ergue obstáculos ao seu próprio desenvolvimento, pois se a classe dos capitalistas, para sobreviver à concorrência acirrada, precisa reduzir seus custos continuamente e esse objetivo demanda investimentos de forma contínua e crescente em maquinário e matérias-primas. Como consequência, tem-se uma diminuição relativa do capital variável empregado, em comparação com o constante, trazendo à margem a tendência à negação do trabalho vivo pelo trabalho morto, determinando a elevação no que Marx chama de composição orgânica do capital. Esse aumento implica um estreitamento da base de sustentação do processo de valorização do capital que se projeta na tendência à queda da taxa de lucro.

Essa barreira ao desenvolvimento da produção capitalista é o “mistério” que atormenta a economia política desde Adam Smith e cuja tentativa de formulação teórica envolve os economistas, anteriores e posteriores a Marx, em grandes divergências³. É este o paradoxo essencial da produção capitalista, que “ao desenvolver-se, a taxa média geral da mais-valia tenha de exprimir-se em taxa geral cadente de lucro” (MARX, 1983, p. 243). Por um lado, para se obter um lucro superior, é necessário o aumento da produtividade do trabalho e a consequente redução dos custos de produção das

³ Marx observa que, “embora a economia política vislumbrasse a diferença entre capital constante e variável, não chegou a formulá-la claramente; [...] nunca apresentou a mais-valia separada do lucro e a configurar o lucro em sua pureza, destacado de seus componentes diversos que ostentam autonomia recíproca, como lucro industrial, lucro comercial, juros, renda fundiária; [...] nunca analisou em seus fundamentos a variação da composição orgânica do capital e por isso tampouco a formação da taxa de lucro” (MARX, 1983, p. 244).

mercadorias, situação que empurra o conjunto dos capitalistas ao investimento em capital constante. Por outro lado, essa operação implica a redução relativa do capital variável, e, por conseguinte, na queda da taxa de lucro, queda esta que é, em parte, atenuada pela elevação da taxa de mais-valia da qual se utiliza o capitalista, sendo que a tentativa de incremento da taxa de lucro por meio da intensificação do grau de exploração da força de trabalho se depara sempre com os limites físicos e históricos de resistência da classe operária ou, ainda, a crescente homogeneização da produção conduz essas fontes de exploração ao progressivo esgotamento.

Marx diz:

[...] e nisto consiste todo o mistério da tendência à baixa da taxa de lucro – que os meios de produzir mais-valia relativa reduzem-se, em suma, ao seguinte: converter a maior quantidade possível de dada massa de trabalho em mais-valia, ou empregar a menor quantidade possível de trabalho em relação ao capital adiantado. Assim, as mesmas causas que permitem elevar- se o grau de exploração do trabalho, impedem que se explore com o mesmo capital global a mesma quantidade anterior de trabalho. Há aí tendências opostas que simultaneamente atuam no sentido de elevar a taxa de mais-valia e de baixar a massa de mais-valia e por conseguinte a taxa de lucro correspondentes a dado capital (MARX, 1983, p. 267).

Ressalta-se ainda que a queda da taxa de lucro também tem um caráter controlado. Conforme adverte Marx, à lei geral da queda da taxa de lucro sobrelevam-se “fatores contrários” que “anulam” a consumação absoluta da baixa geral da taxa de lucro, o que lhe imprime o caráter de tendência, são eles: o aumento do grau de exploração do trabalho, a redução dos salários, a baixa dos preços dos elementos do capital constante, a superpopulação relativa (exército industrial de reserva), o comércio exterior e o aumento do capital em ações são os fatores contrários à lei que retardam e/ou paralisam parcialmente essa queda (MARX, 1983, p. 267-276).

A correlação das forças que objetivam suplantar os limites que interferem na expansão do capital, no entanto, não altera a regra de que, na produção capitalista, o desenvolvimento da produtividade do trabalho equivale à redução da taxa de lucro. Sendo o lucro o “estimulante” da produção capitalista e por ele se impor o aumento da produtividade – relação que conduz não ao aumento do trabalho social, mas, de forma inversa, à diminuição relativa do trabalho vivo em geral – temos, então, revelada a principal contradição do modo capitalista de produção.

Marx diz:

Mais uma vez revela-se o limite específico da produção capitalista e vê-se que não é, de maneira alguma, forma absoluta do desenvolvimento das forças produtivas e da criação da riqueza, colidindo com este desenvolvimento a partir de certo ponto (MARX, 1983, p. 302).

A contradição permanente entre os objetivos e meios empregados para se atingir o desenvolvimento ilimitado da produção colidem com as relações de produção que lhe correspondem. O conflito entre esses elementos antagônicos se realiza, periodicamente, nas crises que perturbam o processo de circulação e reprodução do capital. “As crises não são mais do que soluções momentâneas e violentas das contradições existentes, erupções bruscas que restauram transitoriamente o equilíbrio desfeito” (MARX, 1983, p. 286). São, portanto, inerentes ao modo de produção capitalista, é produto das contradições internas que vigoram nas relações de produção e, ao mesmo tempo, motor funcional de reação, restauração e sobrevida do próprio sistema, pois está na natureza do capital superar as barreiras que afrontem a sua fome ininterrupta de expansão. Não obstante, ainda que postergada indefinidamente em seus conflitos, tenderá à fratura e eis que se apresenta o calcanhar de Aquiles. No entanto, é importante destacar que o capitalismo não tem limites puramente econômicos, devendo ser superado por uma revolução social. Trata-se, pois, de um processo histórico-social diretamente vinculado ao desdobramento da luta de classes.

78

3. O Movimento Alternativo de István Mészáros

A reflexão sobre a crise do capital que abarca a totalidade do complexo social, confronta-nos com posições ideológicas – e teorias compatíveis a cada uma delas – que retratam os embates e distorções com os quais o marxismo e o projeto socialista têm se deparado ao longo da sua história.

Ademais, as contradições crônicas do sistema do capital que, quando despojadas de uma práxis verdadeiramente revolucionária, projeta e conforma nossos cérebros ao apolögético letreiro hegeliano de que “nada de novo sob o Sol é produzido” (HEGEL, 1998, p.53). Contrapor-se às tendências ideológicas que eternizam o capitalismo sobre qualquer outra forma social não constitui tarefa simples, afinal a consciência social de uma dada época é expressa pela ideia da classe hegemônica e assume, de forma aparente e idealista, a representação dos interesses universais da sociedade.

A consequência teórica dessa ideologia recaí na condenação do marxismo e na insistente negação das forças possíveis de emancipação. E como rota de fuga à promessa de desvencilhamento das contradições sociais que insistem em não desaparecer, novas teorizações mistificadoras são elaboradas: o fim da história

(FUKUYAMA, 1999), a pós-modernidade, a perda de credibilidade do relato da emancipação (LYOTARD, 2009), a comunidade ideal de comunicação intersubjetiva (HABERMAS *apud* MÉSZÁROS, 2004), essas que são apenas alguns exemplos do ideário relativista pós-moderno que busca o consenso político e o subterfúgio das contradições sob a alegativa da inacessibilidade da razão humana à realidade objetiva. Tal versão, em última instância, procura inviabilizar a transcendência positiva do mero consenso obtido em esferas isoladas e localizadas do discurso ou da linguagem, relegando para a “terra do nunca” o compromisso de luta pelo ideal socialista de sociedade. Paradoxalmente, todo esse entorpecimento ideológico não é capaz de esgueirar-se da crise do capital, do capitalismo e dos dilemas sociais que se interpõem para a humanidade, pois, conforme nos adverte Mészáros, a crise que vivenciamos hoje se diferencia da natureza de outrora. Segundo sua análise, não há mais intervalos cíclicos entre expansão e recessão. A própria realização do valor foi acometida pela lógica irrefutável de valorização do capital, que corrói as engrenagens do “sistema sociometabólico”.

Não obstante, o sistema de “mediações de segunda ordem” – a produção alienada e suas personificações – atrela a produção e o consumo à degradação do trabalho e da natureza às “consequências destrutivas”, que mais e mais se intensificam devido ao distanciamento da produção voltada às necessidades sociais, humanas, diferentes daquelas dominantes, voltadas à desmedida reprodução do valor.

79

Desta feita, a crise nas estruturas do capital demarca limites intransponíveis ao desenvolvimento humano e expõe uma rede nefasta de contradições entre o capital e o trabalho pondo em evidência a exaustão do atual modo de produção. A submissão das necessidades humanas ao poder alienante da expansão do capital, a desumanização do trabalho vivo transformado em mercadoria, a taxa de utilização sempre decrescente dos bens e serviços que prenunciam o colapso do meio ambiente, são alguns dos fenômenos que destacam o caráter incontrolável e totalizador do sistema, que enlaça todas as relações e esferas sociais sob os mesmos imperativos da viabilidade produtiva. Todavia, ainda que as complicações advindas desse quadro não possam ser refutadas nem mesmo pelas apologéticas hegemônicas, não podemos, igualmente, cair no ilusório discurso de que o capitalismo está sentenciado ao “ponto de não-retorno” do colapso geral, não obstante sua indiscutível capacidade de reinvenção.

A crise estrutural do capital deve ser entendida como o pano de fundo não apenas da confrontação dos seus próprios limites, mas também como o estopim à

emergência de “novas potencialidades históricas”, haja vista que os problemas que dela emergem podem abrir o caminho ao necessário exame crítico dos problemas cruciais e estreitamente vinculados às estratégias que nos guiem rumo ao salto para além do capital, à ofensiva socialista e à teoria da transição socialista adequada ao contexto atual. (MÉSZÁROS, 2009a, p. 76-83).

No espírito da transição para o socialismo defendido por Marx, Mészáros aponta princípios orientadores à transformação socialista que devem ser considerados numa totalidade integrada de determinações recíprocas e implicações globais que devem estar conjugados à negação radical do sistema do capital e do capitalismo, de forma a entrincheirar resquícios que possam revitalizar e restaurar as antigas estruturas conforme ocorrido no modelo soviético, afinal o “êxito relativo da restauração capitalista” é responsável pela “paralisia ideológica” que mantém as forças socialistas reféns dessa devastadora internalização. (MÉSZÁROS, 2007, p. 228).

Dentre os princípios necessários à ordem social alternativa, Mészáros sobrepuja à estratégia da “participação democrática” da força de trabalho preconizada pela empresa capitalista, a “progressiva transferência do poder de decisão aos produtores associados” na tomada de decisão em todos os níveis de controle político, cultural e econômico (*Idem*, 2007. p. 229). Apenas por este meio pode-se despertar nas massas um autêntico interesse, identificação e expansão das potencialidades positivas de reprodução da existência social. A participação só será significativa se os poderes de decisão forem realmente transferidos aos trabalhadores associados, os quais deverão superar as determinações conflitantes e autoritárias herdadas do capital e isso só se torna realizável em outro modo de intercâmbio produtivo.

Na sequência, a “igualdade substantiva” será a consequência necessária e imprescindível à plena realização da estratégia da participação genuína dos trabalhadores (sujeito real do poder) e ao êxito do projeto socialista. Sem confrontar de forma consciente o problema da desigualdade estrutural arraigada à ordem do capital, a obra de superação dos conflitos estruturais internos do nosso microcosmo social se eterniza na tarefa de Sísifo. Não é à toa que, no curso do desenvolvimento histórico do capital, grandes personalidades que levantaram a bandeira de uma sociedade igualitária tenham silenciado ou sucumbido sob o cadafalso, e até mesmo a filosofia racionalista tenha se mostrado incapaz de fornecer a redenção da sociedade ao despotismo e à miséria.

Em lugar das relações sociais em que a igualdade existe apenas como uma exigência formal/jurídica – perfeitamente manipulável a favor de determinados interesses – ou sob a fórmula ilusória da “igualdade de oportunidades”, a plena realização da igualdade substantiva se apresenta como uma necessidade de imensa complexidade e do qual o projeto socialista não poderá esquivar-se.

E, naturalmente, essas mudanças (e demais outras não abordadas neste espaço) não podem realizar-se no interior do domínio político constituído no decurso do desenvolvimento capitalista. Como bem alerta Mészáros (2007, p. 281), “o capital é a força extraparlamentar por excelência de nossa ordem social” e domina completamente o parlamento, edificado historicamente na separação da política da dimensão reprodutiva material da sociedade.

Estamos diante de um dos fatores apontados pelo autor que inviabiliza uma solução sustentável aos problemas sociais genuínos no interior da estrutura política parlamentar. Com efeito, contrapor-se à hostilidade de tais forças exige um movimento consciente e ativo das massas engajado em todas as lutas sociais e políticas se utilizando das oportunidades parlamentares disponíveis, por menores que sejam para firmar as demandas necessárias de uma ação extraparlamentar.

Por certo, um movimento revolucionário organizado conscientemente não pode edificar-se no interior da política restritiva do parlamento dominado pelos interesses reprodutivos do capital e pela sobreposição dos interesses privados sobre a coletividade, tampouco pode ser obra de um partido político engajado na luta por concessões parlamentares, úteis somente à medida em abram espaços para a formação de uma força de combate extraparlamentar. Para tanto, “o desenvolvimento contínuo da consciência socialista” é um dos grandes desafios postos à educação das massas, que deve interagir, recíproca e dialeticamente, com desafios históricos que temos de enfrentar no curso de uma mudança qualitativa.

81

Referências Bibliográficas

FUKUYAMA, Francis. **O Fim da História e o Último Homem**. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 1999.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da História**. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MARX, K. **O Capital: Crítica da Economia Política: Livro I: O Processo de Produção do Capital**. Vol. I. 26. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008b.

_____. **O Capital: Crítica da Economia Política: Livro III: O Processo Global da Produção Capitalista**. Vol. IV. 4. ed. São Paulo: Difel, 1983.

MARX, K, F, ENGELS. **A Ideologia Alemã (I – Feuerbach)**. 8. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1991.

MÉSZÁROS, I. **A Crise Estrutural do Capital**. São Paulo: Boitempo Editorial. 2009a.

_____. **Para Além do Capital**. São Paulo: Boitempo Editorial. 2009b.

_____. **O Desafio e o Fardo do Tempo Histórico: O Socialismo no Século XXI**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **O Poder da Ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2004.

UMA ANÁLISE ONTOLÓGICA SOBRE A RELAÇÃO DE UNIDADE NA CONTRADIÇÃO ENTRE PRODUÇÃO, DISTRIBUIÇÃO, TROCA E CONSUMO

José Pereira de Sousa Sobrinho ¹

Resumo:

A análise marxiana busca expor a lógica interna da sociedade do capital, exposição na qual os diversos momentos do desenvolvimento da sociedade burguesa são apresentados em suas particularidades. Um dos momentos da exposição dialética apresenta a unidade entre produção, distribuição, troca e consumo como uma unidade orgânica, que compõem a totalidade do processo de reprodução da sociedade burguesa. Contudo, a análise marxiana expõe que o processo de reprodução coletiva da sociedade contém em si o movimento ontológico de constituição do ser social em sua individualidade, a qual é vinculada a momento histórico específico, formando, portanto, uma individualidade capitalista.

Palavras-chave: Reprodução social, Totalidade, Ontologia.

Abstract:

The marxian analysis seeks to expose the internal logic of the society of capital, exposure in which the diverse moments of the bourgeois society development are presented in its particularities. One of the moments towards dialectical exposition shows the unit between production, distribution, exchange and consumption as an organic unit which composes the totality of the bourgeois society reproduction process. However, the marxian analysis exposes that the society's collective reproduction process has itself the ontological constitutive movement of the social being in his individuality, which is linked to a specific historical moment, forming therefore a capitalist individuality.

Keywords: Social reproduction, Totality, Ontology.

A apreensão de Marx (1987) a respeito da natureza humana leva-o à seguinte conclusão: o homem é um ser da natureza, contudo a sua natureza é essencialmente social, assim, a produção individual ou isolada é sempre uma produção em sociedade – de onde o autor conclui que as apreensões do ser em seu suposto isolamento tão comum à filosofia de Rousseau não passam de uma apreensão da aparência do real, pois o homem mesmo isolado, efetiva seu isolamento em sociedade.

Dessa conclusão, podemos afirmar que a produção humana é sempre uma produção

¹ Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), vinculado ao Eixo Filosofia, Política e Educação. Bolsista FUNCAP. E-mail: jpssobrinho@yahoo.com.br.

em sociedade por meio da qual os homens em conjunto buscam meios para atender às suas necessidades coletivas. Desse movimento, estabelecem-se os diversos modelos históricos de organização da vida, desde as comunidades primitivas até a ordem burguesa, onde são originadas determinadas estruturas de reprodução social. Estrutura que pressupõe quatro fundamentos: produção, distribuição, troca e consumo, que constituem uma unidade socialmente articulada, onde cada fundamento representa uma estrutura e, em conjunto, dão forma ao processo de reprodução social em sua totalidade. A análise marxiana do processo de reprodução social segue o percurso metodológico na qual a exposição inicia-se com os diversos conceitos apreendidos do real apresentados em suas determinações gerais abstratas. Nesse primeiro momento da análise do processo de reprodução social os quatro fundamentos – produção, distribuição, troca e consumo – são expostos em seu conteúdo geral, ou seja, o filósofo alemão apresenta o seu conteúdo interno comum a todas as formas sociais. Assim, Marx afirma

84

Na produção, membros da sociedade adaptam (produzem, dão forma) os produtos da natureza em conformidade com as necessidades humanas; a distribuição determina a proporção em que o indivíduo participa na repartição desses produtos; a troca obtém-lhe os produtos particulares em que o indivíduo quer converter a quota-parte que lhe é reservada pela distribuição; no consumo, finalmente, os produtos tornam-se objetos de prazer, de apropriação individual. A produção cria os objetos que correspondem às necessidades; a distribuição reparte-os segundo leis sociais; a troca reparte de novo o que já tinha sido repartido, mas segundo as necessidades individuais; no consumo, enfim, o produto evade-se desse movimento social, torna-se diretamente objeto e servidor da necessidade individual, que satisfaz pela fruição. A produção surge assim como o ponto de partida, o consumo como o ponto de chegada, a distribuição e a troca como o meio termo que, por seu lado, tem um duplo caráter, sendo a distribuição o momento que tem por origem a sociedade e a troca o momento que tem por origem o indivíduo. (MARX, 1983, p. 207).

Portanto, a relação entre produção, distribuição, troca e consumo é uma relação entre determinantes e determinados na qual os diversos fundamentos constituem sua particularidade em uma unidade estabelecida diante dos diversos nexos causais originados no interior das relações sociais. A tese marxiana é que o movimento interno destes fundamentos – movimento geral do processo de reprodução da vida humana – pressupõe uma determinada ordem, na qual está expressa a existência de leis sociais.

Mas, a formulação expressa por Marx na citação acima apenas expõe o conteúdo superficial da relação de unidade entre os quatro fundamentos, trata-se do momento da aparência. A continuidade do método dialético de investigação efetiva-se na necessidade de isolar o fenômeno e estudar as suas diversas determinações abstratas, ao

isolá-lo, podemos apreender o conteúdo interno da coisa. O que é efetivado na investigação da relação de unidade estabelecida entre os quatro fundamentos, unidades determinantes menores, que estão constituídas entre produção e consumo, produção e distribuição, produção e troca. O método marxiano efetiva-se na análise das múltiplas determinações que compõem o conteúdo interno da coisa.

A primeira determinação sobre a qual Marx se debruça é a relação de unidade entre produção e consumo. Sua análise se inicia sobre o fundamento mais singular e mais superficial da unidade entre consumo e produção, qual seja, o consumo na produção – o que é realizado sobre o duplo caráter do consumo. O caráter subjetivo presente “no indivíduo que desenvolve as suas faculdades ao produzir, igualmente as despende, as consome no ato da produção, [...] é um consumo de forças vitais.” (MARX, 1983, p. 208). O segundo momento é o consumo objetivo dos meios de produção empregados que se desgastam e se dissolvem, e objetivam um novo objeto.

A riqueza do conteúdo exposto por Marx (1983, p. 207) delineia a unidade entre elementos objetivos e subjetivos, no qual se efetiva numa síntese no processo de autoconstituição do novo indivíduo que surge na esfera da produção, pois “na produção o indivíduo objetiva-se e no indivíduo subjetiva-se o objeto”. O novo ser social, com novas capacidades objetivadas tem as suas capacidades adquiridas, também consumidas no ato da produção. Nesse momento, Marx expõe os resultados das formulações produzidas pela economia política burguesa sobre produção e consumo de onde surgem os conceitos de consumo produtivo e produção consumidora.

Não se trata, para Marx, de expor o equívoco de tais formulações, já que os economistas clássicos estão corretos ao apresentarem a relação de unidade entre produção e consumo. Contudo, o conteúdo dessa unidade, expressa pelos economistas clássicos, expõe apenas a sua aparência, já que Ricardo e Smith apenas apreenderam a relação de unidade entre produção e consumo em seu caráter imediato. A análise marxiana denuncia os limites das formulações da economia clássica burguesa em que a apreensão da “unidade imediata, em que a produção coincide com o consumo e o consumo com a produção, deixa subsistir a dualidade intrínseca entre ambas.” (MARX, 1983, p. 209).

A análise marxiana avança sobre as formulações dos economistas burgueses ao expor que a unidade entre produção e consumo não contém apenas uma unidade imediata. A unidade imediata é suprassumida nesse momento da análise, pois no movimento da aparência para a essência a relação de unidade entre produção e consumo adquire uma

nova qualidade, ao desvendar que a unidade geral entre produção e consumo não se efetiva somente de forma imediata, mas também por meio de relações intermediadas, já que

a produção é imediatamente consumo, o consumo imediatamente produção. Cada um é imediatamente o seu contrário. Mas opera-se simultaneamente um movimento intermediário entre os dois termos. A produção é a intermediária do consumo, a quem fornece os elementos materiais e que, sem ela, não teria qualquer objetivo. Por seu lado, o consumo é também o intermediário a produção, dando aos produtos o motivo que os justifica como produtos. Só no consumo o produto conhece a sua realização última [...] Sem produção não há consumo; mas sem consumo também não haveria produção, porque neste caso a produção não teria qualquer objetivo. (MARX, 1983, p. 209).

O método marxiano permite um salto qualitativo em relação à análise econômica clássica, um novo determinante é incorporado à investigação ao avançarmos da unidade imediata para a relação de unidade intermediada. O segundo caso pressupõe relações multilaterais de determinação, que desvenda que o consumo produz a produção, assim como a produção produz o consumo. No desenvolvimento da análise do real, Marx (1983, p. 209-210) acaba por demonstrar que o consumo produz duplamente a produção:

86

1º. Somente pelo consumo o produto se torna realmente produto [...] Apenas o consumo, ao absorver o produto, lhe dá o retoque final (*finish stroke*); porque produção não se desencadeou enquanto a atividade objetivada, mas como mero objeto para o sujeito ativo [o consumo produz a produção]. 2º, O consumo cria a necessidade de uma nova produção, por conseguinte a razão prévia. O consumo cria o móbil da produção; cria também o objeto que, atuando sobre a produção, lhe determina a finalidade. Se é evidente que a produção oferece, na sua forma material, o objeto do consumo, não menos evidente que o consumo supõe idealmente o objeto da produção, na forma de imagem interior, de necessidade, de móbil, e fim. Cria os objetos da produção sob uma forma ainda subjetiva. Sem necessidade não há produção. Ora, o consumo reproduz a necessidade.

Da análise de Marx (1983) podemos compreender que a relação entre produção e consumo é intermediada pela necessidade. O consumo produz a produção quando esta deve objetivar um produto que atenda a uma necessidade específica. Assim, a sua produção enquanto produto é concretiza da apenas no ato de consumo. Quando um objeto é incapaz de atender a uma necessidade este não é útil, por conseguinte, também não é produto. Por sua vez, o consumo produz a produção quando determina que o produto deve ser rigorosamente coerente com a necessidade a ser atendida.

Mas a análise dialética também apresenta a própria necessidade como histórica. O que permite compreender que da necessidade atendida pelo consumo surge a possibilidade de uma nova necessidade. Assim, o consumo produz uma nova

necessidade e, por conseguinte, produz a produção ainda no campo do ideal quando determina a existência ideal do produto que atenderá à nova necessidade, produção subjetiva do produto. Portanto, do consumo surge a atividade teleológica, a qual conduz a ação – as causalidades postas – coerentes para a concretização da finalidade previamente estabelecida pela nova necessidade. Ou seja, no consumo está a origem da nova objetivação, o que significa que o consumo cria a produção.

As relações de múltiplas determinações entre os fenômenos, expostas pelo método dialético, estão expressas quando apontamos que do duplo caráter de determinação do consumo sobre a produção resulta uma relação de tripla determinação da produção em relação ao consumo.

1º. A produção fornece ao consumo a sua matéria, o seu objeto. Um consumo sem objeto não é consumo; nesse sentido, portanto, a produção cria, produz o consumo. 2º. Mas não unicamente o objeto que a produção dá ao consumo. Dá-lhe ainda o seu aspecto determinado, o seu caráter, o seu acabamento (*finish*). Tal como o consumo dá o retoque final a produção, a produção dá-o ao consumo. Em primeiro lugar o objeto não é um objeto geral, mas um objeto determinado, que deve ser consumido de forma determinada, à qual a própria produção deve servir de intermediário. A fome é a fome, mas a fome que se satisfaz com a carne cozinhada, comida com faca e garfo, não é a mesma fome que come a carne crua servindo-se das mãos, das unhas, dos dentes. Por conseguinte, a produção determina não só o objeto do consumo, mas também o modo de consumo, e não só de forma objetiva, mas também subjetiva. Logo, a produção cria o consumidor. 3º. A produção não se limita a fornecer um objeto material à necessidade, fornece ainda uma necessidade ao objeto material. Quando o consumo se liberta da sua grosseria primitiva e perde o seu caráter imediato [...], próprio consumo, enquanto instinto, tem como intermediário o objeto. A necessidade que sente desse objeto é criada pela percepção deste. (MARX, 1983, p. 210).

Da determinação da produção pelo consumo surge a determinação do consumo pela produção. Vimos, anteriormente, que no consumo está a possibilidade histórica de concretização de uma nova necessidade, da qual surge a produção subjetiva do objeto, prévia ideação, que determina a produção do objeto. O movimento dialético está completo quando o produto objetivado permite a objetivação do consumo, portanto, a produção cria o consumo ao fornecer-lhe a sua matéria.

Entretanto, a produção também lhe fornece uma matéria determinada – o produto enquanto objeto subjetivado – que atende a uma necessidade específica. Esse objeto humanizado, que é determinado, determina o seu modo de utilização, o modo consumo. Como explica Leontiev (s.d.) para Marx, o produto é um objeto social no qual está incorporado e fixado um conjunto de operações com conteúdo sócio-histórico. A utilização do objeto pressupõe uma determinada ação prática em seu consumo. Contudo, essa ação prática é efetivada no ato da produção, no conjunto de conteúdos

que são exteriorizados no objeto pelo homem. Assim, a produção objetiva produz a maneira exata de atender a uma necessidade, trata-se da produção do consumo de maneira objetiva. Mas também determina o modo de realização do indivíduo, sua fruição do ser social ao consumir o objeto; também determina o modo de consumo em sua forma subjetiva.

O consumo determina a produção ao criar uma necessidade que dá origem a um produto particular. Mas o caminho inverso também se realiza quando um produto particular cria uma necessidade. O consumo é criado pelo objeto, ou seja, pela produção – já que o objeto é intermediário do consumo à medida que a percepção do objeto em seu conteúdo sócio-histórico cria no indivíduo uma nova necessidade vinculada diretamente à função útil que o produto é capaz de atender, a necessidade é originada a partir da existência corpórea do produto. Assim, sobre a relação entre produção e consumo, conclui Marx (1983, p. 210):

a produção não cria somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto [...] De igual modo o consumo engendra a vocação do produtor, solicitando-lhe a finalidade da produção sob a forma de uma necessidade determinante.

No desenvolvimento da investigação, Marx (1983, p. 211) comprehende a relação de identidade entre produção e consumo sobre um triplo aspecto:

1º Identidade imediata. A produção é consumo; o consumo é produção. Produção consumidora. Consumo produtivo.

2º Ambos surgem como intermediários um do outro; uma é intermediada pelo outro, o que se exprime pela sua interdependência, movimento, movimento que os relaciona entre si e os torna reciprocamente indispensáveis, embora se conservem exteriores um ao outro.

3º A produção não é apenas imediatamente consumo, nem o consumo produção; igualmente a produção não é apenas um meio para o consumo, nem o consumo um fim para a produção, no sentido em que cada um dá ao outro o seu objeto, a produção o objeto exterior do consumo, o consumo o objeto figurado da produção. De fato, cada um não é apenas imediatamente o outro, nem apenas intermediário do outro: cada um, ao realizar-se, cria o outro; cria-se sob a forma do outro.

Portanto, na relação de identidade entre produção e consumo, produtor e consumidor objetivam-se à medida que personificam o objeto. A relação de identidade está no indivíduo quando consumo e produção possuem em si o conteúdo que oferece forma ao ser social, expressam, portanto, o seu processo de hominização. A objetivação do objeto – que se dá na esfera da produção e do consumo – contém em si o processo de tornar-se homem do homem, sua subjetivação. A relação de identidade entre consumo e produção concretiza-se no ser e, portanto, contém em si um conteúdo ontológico ao determinar a existência do ser social enquanto indivíduo produtor-consumidor. Marx

(1983, p. 211) confirma a nossa análise ao afirmar que

É o consumo que realiza plenamente o ato da produção ao dar ao produto o seu caráter acabado de produto, ao dissolvê-lo consumindo a forma objetiva independente que ele reveste, ao elevar a destreza, pela necessidade de repetição, a aptidão desenvolvida no primeiro ato da produção; ele não é somente o ato último pelo qual o produto se torna realmente produto, mas o ato pelo qual o produtor se torna também verdadeiramente produtor. Por outro lado, a produção motiva o consumo ao criar o modo determinado do consumo, e originando em seguida o apetite do consumo, a faculdade de consumo sob a forma de necessidade.

A unidade entre consumo e produção engendra a individualidade humana, essa surge como resultado de uma relação de totalidade entre os fundamentos do processo de reprodução, o que nos permite compreender o consumo como meio de objetivação do ser, no qual a capacidade exteriorizada do ser durante a produção retorna ao ser e o determina enquanto indivíduo. O consumo é, pois, o momento de fruição das diversas capacidades humanas, um dos momentos de desenvolvimento da subjetividade, resultado do atendimento das necessidades. A produção também é um momento de fruição do ser, na qual as suas capacidades de produtor são desenvolvidas e por meio do produto, são compartilhadas socialmente. Assim, a relação de identidade entre produção e consumo tem sua síntese na constituição do ser social, no seu processo de reprodução enquanto membro de uma sociabilidade – o que permite a Marx (1987, p. 14) afirmar que produção e consumo são dois momentos de um mesmo processo, já que:

Para um indivíduo, produção e consumo manifestam--se como momentos de um mesmo ato. Importa apenas sublinhar que quer se considere a produção e o consumo como atividade de um sujeito ou de numerosos indivíduos, ambos os atos surgem de qualquer modo como momentos de um processo em que a produção é o verdadeiro ponto de partida e portanto também o momento predominante. O consumo enquanto necessidade é um fator interno da atividade *produtiva*; mas esta é o ponto de partida da realização e, portanto, o seu fator predominante, o ato em que todo o processo novamente se desenvolve. O indivíduo produz um objeto, e pelo consumo deste regressa a si mesmo, mas o faz enquanto indivíduo produtivo e que reproduz. O consumo surge assim como um momento da produção.

A relação intermediada pela necessidade entre produção e consumo pressupõe uma relação de movimento, um percurso contínuo de ida e volta nos dois momentos do mesmo processo. Esse movimento dialético adquire a forma de uma espiral ao originar mutuamente uma nova produção e um novo consumo, e, consequentemente, um novo ser social. A produção é a exteriorização das capacidades do ser social no objeto, o consumo é consumo da própria capacidade do ser social, a capacidade que retorna a si. No retorno a si mesmo encontra-se um homem transformado, pois a produção do produto e o seu consumo o transformam ao realizar a fruição entre os

homens. A transformação do ser se dá ao apreenderem as suas diversas capacidades sociais, efetivando a transformação individual que ao mesmo tempo é coletiva. O ser social é consumidor e produtor, e no seu ser-em-si o movimento ineliminável concretiza o processo de autorreprodução, como uma constante objetivação do novo, o que permite um constante reinventar do ser. A exposição marxiana denuncia o caráter de unidade entre produção e consumo como dois momentos de um mesmo processo. Todavia,

na sociedade a relação entre produtor e o produto, quando este último se considera acabado, é uma relação exterior, e o retorno do produto ao sujeito depende das relações deste com os outros indivíduos. (MARX, 1983, p. 212).

Portanto, produção e consumo como atos efetivados em sociedade não são dois momentos de um processo individual, mas são dois momentos de um processo coletivo o que pressupõe relações sociais por intermédio das quais a produção se completa no consumo. Assim, Marx (1983, p. 212) define que o produtor:

Não se torna imediatamente proprietário. Tanto mais que a imediata apropriação do produto não é o objetivo do produtor ao produzir em sociedade. Entre o produtor e os produtos interpõe-se a distribuição, que obedecendo a leis sociais determina a parte que lhe pertence na totalidade dos produtos, colocando-se assim entre a produção e o consumo.

90

A unidade entre produção e consumo – enquanto fenômenos objetivados em momento distintos por diferentes indivíduos na sociedade – é efetivada ao encontrar na distribuição uma mediação necessária. Marx (1983), ao apresentar o fenômeno da distribuição como uma categoria social, submetida às leis sociais gerais sobre as quais estão submetidos também os momentos da produção e do consumo, dá-nos a indicação para compreendermos que a distribuição não é um fenômeno autônomo ou exterior a produção. Mas é justamente determinado pela produção, já que o modo como os indivíduos a organizam carrega em si a forma pela qual organizam a distribuição da riqueza social. Marx (1987) encontra o conteúdo dessa afirmação na história dos homens, ao observarmos a relação de produção estabelecida sob a égide do trabalho escravo e servil que expressa o modo pelo qual os indivíduos participam da produção assim como determina a forma como estes participam da distribuição. Portanto, a forma como os indivíduos participam da produção determina a forma como estes indivíduos participam da distribuição. Desta afirmação deduzimos uma lei social que expressa a unidade entre produção e distribuição, de onde se apreende a relação de determinação do modelo de produção sobre a forma de distribuição da riqueza social. Marx expressa a validade desta lei quando se refere ao trabalho

assalariado e confirma a relação da produção enquanto determinante da distribuição ao afirmar que um

indivíduo que participe da produção por meio do trabalho assalariado, participa na repartição dos produtos, resultados da produção, através do salário. A estrutura da distribuição é inteiramente determinada pela estrutura da produção. A própria distribuição é um produto da produção, não só no que diz respeito ao objeto, apenas podendo ser distribuído o resultado da produção, mas também no que diz respeito à forma, determinando o modo preciso de participação na produção as formas particulares da distribuição, isto é, determinando de que forma o produtor participará da produção. (MARX, 1983, p. 213).

A unidade entre produção e distribuição não se resume à relação de determinação da produção sobre a distribuição, já que a distribuição também exerce sobre a produção uma relação de determinação. O conteúdo desse segundo momento da relação entre determinantes expresso na unidade entre produção e distribuição está presente quando refletimos sobre os demais momentos da distribuição, pois essa antes de ser distribuição

dos produtos, ela é: 1º, distribuição dos instrumentos de produção e, 2º, distribuição dos membros da sociedade pelos diferentes gêneros de produção, o que é uma outra determinação da relação anterior. (Subordinação dos indivíduos a relações de produções determinadas.) A distribuição dos produtos é manifestamente o resultado desta distribuição que, incluída no próprio processo de produção, lhe determina a estrutura. (MARX, 1983, p. 214).

Assim, a distribuição dos meios de produção e dos indivíduos no processo de produção – a concretização da divisão social do trabalho – efetiva uma estrutura de distribuição que acaba por determinar toda a produção, assim como a parcela destinada aos diversos sujeitos da totalidade da produção, o que determina o indivíduo. Portanto, a distribuição determina não só a produção, mas determina o produtor, ou seja, determina o ser social. Marx (1983, p. 213-214) coloca a questão sobre os seguintes termos:

Em relação ao indivíduo isolado, a distribuição surge naturalmente como uma lei social, que condiciona a sua posição no interior da produção no quadro, da qual ele produz, e que precede portanto a produção. Originariamente, o indivíduo não tem capital nem propriedade fundiária. Logo ao nascer é reduzido ao trabalho assalariado pela distribuição social.

A unidade entre produção e distribuição expressa a sua síntese no processo de constituição do ser social, ao determinar a individualidade do ser e o ser enquanto membro de uma coletividade, o que significa que a individualidade é sempre expressão singular de um coletivo, ou seja, a constituição do ser é um processo de fruição no qual estão expressos os diversos determinantes sociais – entre os quais enfatizamos a produção e a distribuição – que constituem uma síntese no indivíduo.

Contudo, a determinação do indivíduo é concretizada no processo de distribuição

e produção, em que as diferentes parcelas do produto social destinadas aos indivíduos na distribuição, determinada pelas funções exercidas pelos distintos sujeitos sociais no interior da produção, os constituem como diversos e desiguais entre si.

Portanto, a síntese dialética entre produção e distribuição constitui o todo social como uma coletividade partida, uma síntese da particularidade no interior da universalidade, que é a constituição ontológica das classes sociais. A classe social, portanto, configura-se como um coletivo particular que constrói sua unidade a partir de determinações particulares no interior das diversas relações estabelecidas entre produção e distribuição. Assim, o coletivo se estabelece enquanto classe social ao ter, enquanto determinantes para sua reprodução coletiva nexos causais similares postos pelo modo de distribuição dos meios de produção, e a consequente distribuição dos indivíduos no processo de produção.

A continuidade da exposição marxiana denuncia que o processo de distribuição da riqueza é concretizado quando o produto chega ao indivíduo, o que apenas se efetiva por meio da mediação da relação de troca, já que a troca surge como a continuação do processo de divisão da riqueza, mas a partir das necessidades individuais. Assim sendo, a

92

distribuição determina a proporção (a quantidade) de produtos que cabem ao indivíduo; a troca determina os produtos que cada indivíduo reclama como parte que lhe foi designada pela distribuição. (MARX, 1983, p. 207).

A distribuição enquanto distribuição social da riqueza surge na sociedade como um todo, enquanto a troca tem por origem o indivíduo, o ser social em suas necessidades singulares. Assim como a “própria circulação é apenas um momento determinado da troca, ou a troca considerada em sua totalidade.” (MARX, 1983, p. 214). Portanto, a troca é o segundo momento do processo de distribuição, momento de repartição individual da riqueza coletiva, que por sua vez também determina a existência das classes sociais.

Logo, produção e distribuição são mediadas pelas relações de troca. Chegamos, assim, a necessidade de expor o momento último da relação geral de reprodução, a relação entre produção e troca. Marx (1983, p. 216) expõe essa relação ao afirmar que à medida que

a troca não é mais do que um fator servindo de intermediário entre a produção e a distribuição que ela determina tal como o consumo, na medida, por outro lado, em que este último surge como um dos fatores da produção – a troca constitui manifestamente um momento da produção.

Portanto, Marx (1983) expressa a relação de unidade entre troca e produção, à medida que a primeira é expressão da necessidade do ser social, o que determina diretamente o processo de produção ao apresentar a alternativa do que exatamente produzir. Expõe, assim, a relação de determinação entre produção e troca como dois momentos do processo social de reprodução, dois momentos de uma totalidade, que constroem a sua unidade em uma relação de determinação sobre três momentos distintos:

Em primeiro lugar; é evidente que a troca de atividades e de capacidade que tem lugar na própria produção, faz diretamente parte desta, constituindo um dos seus elementos essenciais. Em segundo lugar, isto é verdade para a troca de produtos, na medida em que esta troca é o instrumento que fornece o produto acabado, destinado ao consumo imediato. Nesse sentido, a própria troca é um ato incluído na produção. Em terceiro lugar, a troca (*exchange*) entre negociantes (*dealers*) é, pela sua organização, inteiramente determinada pela produção, ao mesmo tempo que atividade produtiva. A troca só aparece como independente ao lado da produção, como indiferente em presença desta, no último estágio em que o produto é trocado para ser imediatamente consumido (MARX, 1983, p. 217).

Da relação entre determinante e determinado estabelecida na unidade entre produção e troca, Marx (1983, p. 217) deduz leis gerais constituídas socialmente que dão forma e conteúdo às relações sociais de troca geral:

93

1º, não há troca sem divisão do trabalho, quer esta seja natural quer um resultado histórico; 2º, a troca privada supõe a produção privada; 3º, a intensidade da troca, tal como a sua extensão e o seu modo, são determinados pelo desenvolvimento e pela estrutura da produção.

Então, um modo de produção evoluído produz uma estrutura de circulação de toda a produção social, ou seja, trata-se de constituir um modelo de circulação coerente com as capacidades produtivas. Assim como a produção privada constitui a troca privada o que em conjunto com o modelo de divisão de trabalho historicamente constituído dá forma a um modelo de reprodução, em que diferentes classes sociais exercem posições distintas e antagônicas no processo de produção, acabam por ocupar também posições desiguais na relação de circulação da produção, o que significa a apropriação desigual dos bens produzidos.

Do exposto, podemos concluir que, no seio desse processo de reprodução histórica, encontramos os nexos causais que constituem as classes sociais como uma determinação coletiva do ser social, como uma construção do ser social em sua existência individual e coletiva que se efetiva nas determinações constituídas na unidade orgânica expressa nos fundamentos do processo de reprodução social. Marx, sobre essa relação de unidade entre os quatro fatores expressa:

Não chegamos à conclusão de que a produção, a distribuição, a troca e o consumo são idênticos, mas que são antes elementos de uma totalidade, diferenciações no interior de uma unidade. A produção ultrapassa também o seu próprio quadro de determinação antitética de si mesma, tal como os outros momentos. É a partir dela que o processo recomeça sem cessar. É evidente que a troca e o consumo não podem prevalecer sobre ela. O mesmo acontece com a distribuição enquanto distribuição dos produtos. Mas, enquanto distribuição dos agentes de produção a distribuição é um momento da produção. Uma produção determinada determina portanto um consumo, uma distribuição, uma troca determinados, regulando igualmente as relações recíprocas determinadas desses diferentes momentos. A bem dizer a produção, na sua forma exclusiva é também, por seu lado, determinada pelos outros fatores. Quando o mercado, ou seja, a esfera da troca, por exemplo, se desenvolve, cresce o volume da produção, operando-se nela uma divisão mais profunda. Uma transformação da distribuição provoca uma transformação da produção; é o caso da concentração do capital, da repartição diferente da população entre a cidade e o campo, etc. Finalmente, as necessidades inerentes ao consumo determinam a produção. Há reciprocidade de ação entre os diferentes momentos. O que acontece com qualquer totalidade orgânica. (MARX, 1983, p. 217).

Portanto, os quatro fatores compõem uma unidade insuperável, de unidade na diferença, em que o conteúdo de cada fator é distinto dos demais, mas o seu conteúdo pode ser apreendido somente em sua essência, em sua relação de totalidade com os demais fatores. A unidade se constitui no próprio movimento dialético estabelecido entre os quatro elementos, no qual a produção é ao mesmo tempo síntese e nova tese, já que o constante movimento em espiral, que perpassa os diferentes momentos – produção, distribuição, troca, consumo, produção – sempre dá origem a um novo movimento. Assim, o movimento dialético constitui uma totalidade orgânica a exteriorizar leis próprias que regem o movimento da totalidade social – que constituem o ser social enquanto consumidor e produtor em uma apreensão do fenômeno, que adquire na sociedade capitalista, um conteúdo particular ao formar o ser social em sua existência fragmentada em classes sociais com conteúdo historicamente determinado.

94

Referências Bibliográficas

LEONTIEV, Alexis. **O desenvolvimento do psiquismo**. São Paulo: Editora Moraes, [s.d.].

MARX, Karl. **Contribuição à critica da economia política**. 2.ed. Tradução Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857 – 1858**. 15.ed. México: Siglo Vein-tiuno Editores, 1987.

DIVISÃO DO TRABALHO E CRISE DA UNIVERSIDADE

Artur Bispo dos Santos Neto¹

Resumo:

O presente artigo tem como propósito abordar a educação como um complexo que envolve a totalidade da existência humana e está relacionada ao modo como os homens organizam a reprodução de sua existência material pela mediação da divisão social do trabalho. Nele se ressalta como a universidade pública se articula à divisão social do trabalho no modo de produção capitalista e, ainda, como amolda às proposições e determinações do mercado – tanto no estágio de expansão capitalista no Brasil quanto na quadra histórica de crise estrutural do capital, quando a educação se consubstancia na forma de mercadoria pela mediação das contrarreformas fragmentadas experimentadas no âmbito da educação superior e da consistente implementação de novas modalidades de práticas educativas.

Palavras-chave: Universidade, Divisão do trabalho, Mercadoria

Abstract:

The present paper proposes to broach the education as a complex that involves the totality of the human's existence and it is related to the way as men organize the reproduction of their material existence by the mediation of the social work division. In this paper is emphasized how the public university articulates itself to the social work division in the capitalist production way and, still, how mold itself to the propositions and determinations of market – as much in the stage of capitalist expansion in Brazil as in the historical occasion of the capital structural crisis , when the education consubstantiates itself in the form of goods by the mediation of fragmented counter reformations experienced within the compass of higher education and the consistent implementation of new modalities of educational practices.

Keywords: University, Work division, Goods.

Introdução

A aprendizagem é uma coisa oniabrangente e penetra nas diferentes camadas da existência humana – tanto na epiderme da vida imediata quanto nas camadas mais profundas da existência mediata, tanto na esfera fenomênica quanto no reino substancial da essencialidade. Nesse aspecto, merece destaque que a educação precede a existência da escola propriamente dita, já que durante muito tempo os homens desenvolveram

¹ Professor Adjunto do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutor em Letras e Linguística pela UFAL. Colaborador do Programa de Pós- graduação em Serviço Social da UFAL.

processos pedagógicos sem ter consciência disso e sem a institucionalização de uma entidade para atender a esses propósitos. Isso porque a atividade da educação consistia numa tarefa de toda a sociedade e não numa atividade específica de uma determinada classe de homens como mestres ou professores.

É importante destacar que a institucionalização da educação não se processou de uma vez na história, mas se inscreveu lentamente, e que está relacionada diretamente ao desenvolvimento da divisão do trabalho. Em **A ideologia alemã**, Marx e Engels (1987) entendem a divisão do trabalho como uma categoria que perpassa todas as formas de sociedade, encontrando nas sociedades de classes distintas formas de manifestação. A divisão do trabalho é uma universalidade que se manifesta de maneira específica em cada sociedade. Nesse aspecto, é uma categoria essencialmente articulada às determinações objetivas, ao modo como os homens organizam a sua existência material e espiritual. Ao desenvolverem a produção de sua existência material, os homens constituem também os produtos de sua consciência e de sua educação.

A primeira divisão é essencialmente natural, pois é regida pelas disposições e habilidades naturais, fundada na distinção existente entre os sexos e as faixas etárias. Essa divisão é própria da fase história em que predomina no ser social o mutismo natural. Na comunidade tribal, a divisão do trabalho “está ainda pouco desenvolvida e se limita a uma maior extensão da divisão natural no seio da família” (MARX- ENGELS, 1987, p. 30). A divisão, nesse caso, emana da necessidade de ampliar a produção para atender as carências resultantes do aumento demográfico e do aprimoramento das condições de existência.

Na propriedade antiga, a divisão do trabalho “já é mais desenvolvida. Encontramos já a oposição entre a cidade e o campo, e mais tarde a oposição entre os Estados que representam o interesse das cidades e os que representam o interesse das cidades e os que representam os interesses do campo” (MARX-ENGELS, 1987, p. 31). O surgimento da cidade impõe o desenvolvimento duma estrutura organizacional mais complexa que a existente no universo agrário, quer dizer, ela pressupõe a constituição de complexos mais sofisticados como a educação, o direito, o sistema de tributos, o corpo coercitivo do Estado etc. A cidade acaba impondo a concentração populacional, a concentração dos instrumentos de produção, dos instrumentos de diversão e do capital; diferentemente do campo, que permanece perpassado pelo isolamento e pela fragmentação.

O nível de desenvolvimento educacional de uma sociedade pode ser mensurado pelo desenvolvimento alcançado pela divisão do trabalho, em que seu desenvolvimento está plenamente conectado ao desenvolvimento das forças produtivas. A divisão do trabalho conduz à separação entre campo e cidade, trabalho agrícola e trabalho urbano, trabalho na indústria e trabalho no comércio. Ela, por sua vez, processa-se numa série ininterruptas de subdivisões entre os indivíduos que cooperam nos distintos trabalhos. Essas subdivisões são determinadas pelo modo como o trabalho comparece nas diferentes formas de sociedade (patriarcalismo, escravidão, capitalismo, comunismo). Segundo Marx e Engels (1987, p. 29): “As diversas fases de desenvolvimento da divisão do trabalho representam outras tantas formas diferentes da propriedade: ou, em outras palavras, cada nova fase da divisão do trabalho determina igualmente as relações dos indivíduos entre si, no que se refere ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho”.

A separação entre cidade e campo potencializa a separação entre trabalho material e trabalho intelectual. É somente com a divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual que realmente se constitui a divisão social do trabalho (MARX- ENGELS, 1987). Apesar dos intelectuais antigos conceberem sua atividade intelectiva como trabalho (improdutivo). No entanto, é somente como o desenvolvimento das condições objetivas que emergem as possibilidades para eles possam dedicar-se exclusivamente as atividades espirituais. É assim que surge a teologia, a filosofia, a educação. É nessa época que a consciência “pode realmente imaginar ser algo diferente da consciência da práxis existente, representar realmente algo sem representar algo real” (MARX-ENGELS, 1987, p. 45).

A divisão do trabalho admite a possibilidade da consciência ou as relações existentes entrar em contradição com as forças de produção existentes. Marx e Engels acrescentam ainda que as forças produtivas, a consciência e o estado social podem entrar em contradição entre si, porque, “com a divisão do trabalho, fica dada a possibilidade, ainda mais, a realidade, de que a atividade espiritual e a material – a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes; e a possibilidade de não entrarem esses elementos em contradição reside unicamente no fato de que a divisão do trabalho seja novamente superada” (1987, p. 45-46).

Nas sociedades de classe, a divisão do trabalho e a propriedade privada são termos uníacos. Ela emerge na divisão natural do trabalho e ganha contornos mais sofisticados na divisão social do trabalho. E a sociedade capitalista intensifica de tal

maneira essa contradição que se perde completamente a relação existente entre a atividade laboral e atividade intelectiva, e o trabalhador comparece como uma mònada completamente cindida em relação ao processo de controle e determinação da atividade produtiva. A divisão social acaba se manifestando de forma tão aviltante e dominadora que culmina naturalizando a atividade especializada do operário.

1. Divisão social do trabalho e educação

Uma observação preliminar sobre a educação permite notar que sua difusão está prioritariamente relacionada às necessidades da constituição de complexos ideológicos fundamentais ao processo de dominação de determinada classe social sobre as demais classes através da intensificação da divisão social do trabalho. Como essa dominação não pode ser fixada sobre bases tão somente coercitivas, é preciso que os valores das classes dominantes se constituam como os valores dominantes de toda a sociedade, por isso a educação – bem como as mediações de segunda ordem, como a política, a moral, o direito, a religião etc. – deve servir para legitimar a expropriação do tempo de trabalho excedente produzido pela classe realmente produtiva.

Apesar do caráter eminentemente interessado de todo processo educativo, é interessante destacar que existiram períodos na história da humanidade (Grécia antiga, Renascença² e Iluminismo) em que as classes dominantes foram capazes de superar a idiossincrasia duma proposta duma pedagógica meramente contingente e particular, para postular a necessidade da formação (*Bildung*) humana em seu sentido mais amplo. No estágio histórico que precede a Revolução Francesa, por exemplo, verifica-se que os teóricos da burguesia colocaram na ordem do dia a relevância da educação do homem integral. Isso pode ser observado nos escritos de Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, F. Schiller, Goethe etc. No entanto, a intensificação da divisão social do trabalho deixou para trás essas pretensões iluministas, a educação do homem na perspectiva da humanidade, para colocar na ordem do dia a necessidade da educação centrada na disjunção monumental entre trabalho manual e trabalho intelectual. Além disso, o

² Os representantes da Renascença destacam-se para peculiar capacidade de tratar de várias questões; isso era possível porque não tinham sidos contaminados ainda pela divisão social do trabalho, que perpassaria toda a sociedade capitalista. Eles conseguiam desenvolver várias habilidades porque não eram simplesmente artistas, mas tanto artistas como filósofos, matemáticos, geômetras, físicos etc. Escreve Engels: “Os homens que fundaram a moderna denominação burguesa foram tudo, pelo menos burgueses limitados. Os heróis daquele tempo, na realidade, ainda não haviam sido esmagados pela divisão social do trabalho, cujos efeitos mutiladores, que tornam o homem unilateral, sentimos tão frequentemente nos seus sucessores” (apud LUKÁCS, 1965, p. 23).

desenvolvimento progressivo da divisão social do trabalho traz em seu bojo a intermitente predominância da relação econômica fundada no valor³, que torna os seres humanos meros artefatos da lógica da produção de mercadorias.

O *ethos* capitalista é perpassado pela necessidade da formação do indivíduo segundo os imperativos do mercado e não na perspectiva episódica da educação integral dos educadores gregos, dos renascentistas e dos filósofos iluministas. Assim, os pensadores da adolescência do capitalismo foram condenados a circunscrever suas proposições pedagógicas ao reino das utopias irrealizáveis, como alude Mészáros:

Eles não podiam equiparar-se sob nenhum aspecto à realidade prosaica das forças que impuseram com sucesso a todo custo o imperativo auto-expansivo fundamentalmente destrutivo do capital. Pois a tendência socioeconômica da alienação que tudo traga foi suficientemente poderosa para extinguir, sem deixar rastro, até mesmo os ideais mais nobres da época do Iluminismo (2007, p. 294).

É incontestável o fracasso das propostas educacionais de reformar a estrutura da sociedade através da mudança tão somente dos indivíduos isolados, pois todas as premissas pedagógicas burguesas acabaram sempre por se adaptar às determinações reprodutivas fundamentais à reprodução do sistema do capital, mesmo aquelas que se apresentaram na época histórica em que a burguesia possuía alguma espécie de interesse em vaticinar suas propostas como envolventes de toda a humanidade e não apenas de seus interesses particulares. Isso porque na contabilidade capitalista o indivíduo apenas pode emergir como força de trabalho e não como ser humano verdadeiro e omnilateral. É preciso lembrar que as instituições formais da educação, como a universidade, são apenas uma modalidade do sistema global de internalização dos valores do capital, e essa modalidade de educação é incapaz de conduzir a humanidade à emancipação, pois tem como princípio peculiar atender as determinações impostas pela divisão social do trabalho estabelecida.

A necessidade de reestruturar o processo de produção de acordo com os novos padrões de acumulação e expansão conduziu o capital ao aperfeiçoamento de seus instrumentos pedagógicos. Nesse processo, a educação formal não passou de mera criada de quarto da difusão da ideologia necessária à consolidação da divisão do trabalho, e a formatação desse sistema hierarquizado recorre à educação para difundir a ideologia da ascensão social em que os filhos da classe trabalhadora são educados

³ O caráter claramente social do valor – na medida em que emerge da relação fundamental entre valor de uso e valor de troca, em que o valor de troca determina o valor de uso – não pode deixar de obliterar sua essencialidade refratária e fetichizadora, e as relações entre os homens acabam se consubstanciando como relação entre coisas (MARX, 1985).

segundo os preceitos da mobilidade social. É preciso destacar que no modo de produção capitalista apenas os indivíduos “podem ser integrados em uma estrutura vigente da sociedade que é constituída pelas próprias classes” (MÉSZÁROS, 2008, p. 68). Os indivíduos podem passar de uma classe à outra, mas as classes e seus antagonismos se constituem como plataforma estrutural do modo de ser do capital, que apenas pode se reproduzir exercendo controle absoluto sobre o trabalho. Assim, não é possível espécie alguma de conversão mágica da classe proletária à condição de classe burguesa, como vaticinam os ideólogos do capital.

2. Educação superior como mercadoria

A revolução burguesa brasileira (1930), instaurada segundo o modelo prussiano, representou a constituição de uma perspectiva pedagógica orientada pelos interesses de reprodução da dominação imperialista numa região que sempre se manteve no âmbito internacional como espaço de colonização do capital (MINTO, 2011). Essa revolução não passou de rearranjo das classes dominantes, em que parte do capital é deslocada da produção agrícola para a produção industrial. É uma revolução que não representa nenhuma alteração substancial das estruturas de controle e comando das decisões efetivas⁴. O processo de industrialização é instaurado em plena consonância com as determinações do capital, que pressupõe, no contexto de guerra mundial, o estabelecimento de novas bases subjetivas e objetivas para o desenvolvimento das economias dependentes. É nesse horizonte que se inscreve a gênese da universidade brasileira.

A universidade surge para atender a uma dupla carência: de um lado, a necessidade de preparação e formação dos filhos das classes dominantes para os novos desafios da administração racional e consistente do capital; do outro, a exigência de formação da mão de obra segundo os imperativos de comando do capital sobre o trabalho. De forma geral e abrangente, a universidade se constitui como mediação fundamental da subordinação da nascente classe operária aos preceitos de controle da burguesia nacional e internacional, constituindo-se como imperativo fundamental do

100

⁴ O governo populista de Vargas representou a constituição de um cenário político marcado pela tentativa de substituição das importações. Para isso punha-se como imprescindível a construção das indústrias de base como metalurgia, siderurgia, petróleo etc. O investimento do Estado no mercado para assegurar as condições necessárias à industrialização deveria ser seguido pelo investimento na formação de uma nova força de trabalho.

processo de formação de uma espiritualidade operária submissa aos imperativos de comando do capital. Essa duplicidade também pode se manifestar, no processo de constituição da universidade brasileira, como expressão de um embate entre classes sociais distintas. Escreve Minto:

Pressionada pelo imperialismo, de um lado, e pelas forças sociais nacionalistas, de outro, adquiriu uma fisionomia particular. Os conflitos de classes sobre os quais se constituiu a universidade colocavam em lados opostos projetos de sociedade também opostos. Como as bases estruturais dessa formação social não se alteraram radicalmente, o tipo de instituição que predominou foi aquele capaz de se adaptar às novas necessidades criadas pela institucionalização de uma nova fase do MPC [Modo de Produção Capitalista] no Brasil. Isso fez com que a marginalização de certos projetos de universidade se tornasse uma necessidade histórica neste contexto, não sendo mera expressão do ‘atraso’ de nossas elites (2011, p. 132).

A história da universidade pública é marcada pelo antagonismo entre as classes fundamentais do modo de produção, no entanto, toda a luta desenvolvida pelos defensores da gratuidade do ensino e do caráter laico da educação (escolanovistas e comunistas) não altera em nada a predominância dos interesses do capital perante o trabalho. A universidade emerge como uma necessidade de aprimoramento da subjetividade burguesa, que episodicamente podia ser estendida aos filhos da classe trabalhadora, para assim constituir-se como peça fundamental da difusão do ideário da mobilidade social. No entanto, aqueles que não possuíam as disposições mais ilustres ou as qualidades fundamentais para ingressar na universidade poderiam ser contemplados, mediante processo seletivo, no sistema politécnico de ensino oferecido pelas escolas técnicas em processo de implementação pelo Estado Novo ou no sistema S (Senai, Sesc, Sesi e Senac). Na realidade, o máximo que os filhos do proletariado podiam alcançar era a formação oferecida pelo sistema técnico de ensino. O acesso ao ensino universitário, especialmente em cursos como Medicina e Direito, tem caráter fortuitamente episódico.

A formação tecnicista não se limitava ao desenvolvimento de habilidades técnicas e objetivas, mas servia também para a disseminação dos preceitos axiológicos fundamentais à subordinação da força de trabalho aos imperativos do capital, pois a intensificação da produção pressupunha um sistema eficiente de internalização de regras. É preciso sempre considerar que as determinações gerais do capital não interferem somente na constituição da plataforma da educação formal, mas reverbera por todos os poros da sociedade. Assinala Mészáros:

Enquanto a internalização conseguir fazer o seu trabalho, assegurando os parâmetros reprodutivos gerais do sistema do capital, a brutalidade e a violência podem ser relegadas a um segundo plano [...] visto que são

modalidades dispendiosas de imposição de valores, como de fato aconteceu no decurso do desenvolvimento capitalista moderno (2007, p. 206).

Embora a indústria automobilística chegue ao país somente na década de 50 com Juscelino Kubitschek (1956-1961), é possível assinalar que o desenvolvimento dos pressupostos para uma formação abrangente da classe operária, segundo os imperativos do mercado, foi estabelecido pelo Estado Novo (1937-1945), que soube perfeitamente articular os princípios de dominação de classe através da repressão institucionalizada e da recorrência aos recursos de cooptação das principais lideranças dos movimentos sociais e sindicais. O Estado passou a reger a existência do movimento sindical no estilo do fascismo italiano, interferência que jamais foi suspensa na história do movimento sindical brasileiro.

O golpe de Estado de 1964 vai representar o coroamento do modelo de educação subordinada aos imperativos de uma economia subordinada às determinações de comando do imperialismo norte-americano⁵. A crise estrutural do capital em 1973, em que se configura o colapso dos modelos taylorista e fordista⁶, será plenamente sentida na universidade brasileira no decorrer das décadas seguintes, encontrando seu coroamento na década de 90 e no começo do século XXI, quando a educação superior, finalmente, adequou-se aos imperativos da reestruturação produtiva ou da “precarização flexível”. Se não fosse a resistência do movimento estudantil e do movimento docente, a reestruturação da universidade pública, segundo os preceitos do Banco Mundial e do FMI, teria sido realizada imediatamente através dum único decreto governamental. No entanto, o capital impôs, na época do governo FHC, a contenção dos gastos públicos e o corte de verbas para a universidade, aprovando medidas draconianas como a primeira contrarreforma da previdência social (1998), que conduziu vários docentes ao processo de antecipação de suas aposentarias para não perder direitos adquiridos.

A crise da universidade pública se intensifica no contexto de crise estrutural do capital, pois a ofensiva capitalista para expropriar a mais-valia do trabalhador ganha tamanha ubiqüidade que não basta apenas o processo de expropriação do tempo de

102

⁵ Segundo Minto (2011, p. 145-146): “A burguesia brasileira precisava, nos anos finais do chamado período ‘nacional-desenvolvimentista’, sufocar toda e qualquer forma de pressão social, fosse advinda de setores burgueses (e pequeno-burgueses) mais radicais, democráticos ou nacionalistas, fosse das camadas populares. A manutenção da ordem burguesa dependente e subordinada aos ditames do imperialismo tornava-se tão mais imperativa à medida que as forças sociais que a pressionavam ganhavam força. O Golpe de 1964 foi o resultado disso: o encerramento das possibilidades de desenvolvimento capitalista autônomo, ensaiadas e expressas por certas frações da burguesia brasileira e pelas camadas populares”

⁶ O fordismo representou um aperfeiçoamento da divisão social quando conseguiu submeter o movimento produtivo do trabalhador ao ritmo padronizado e uniformizado da máquina, em que a introdução da linha de montagem representa uma economia acentuada de tempo para o capitalista (Cf. PINTO, 2010).

trabalho decorrido no interior da fábrica, já que é necessário estender sua expropriação às diferentes esferas da vida dos indivíduos, particularmente à educação. A crise estrutural do capital impõe a necessidade de transformação da educação numa mercadoria como outra qualquer. Assim, o que antes era direito da classe trabalhadora – resultante da época histórica em que o capital podia fazer, através do Estado, concessões à classe trabalhadora – é superado pela perspectiva da educação como privilégio. A contrarreforma da universidade pública tem como epicentro a noção de que a educação pública deixou de ser um direito da sociedade para constituir-se numa mercadoria fundamental ao processo de reprodução e expansão do capital.

Ao lado do desmonte da universidade pública, mediante contrarreformas em migalhas estatuídas pelo governo Lula (Reuni, Prouni, Ead, Lei de Inovação Tecnológica, Sinaes etc.)⁷, é preciso destacar que a universidade pública vive uma crise que é expressão da crise estrutural que perpassa o capital. Assim, a universidade para o mercado de trabalho se constitui numa mera falácia, porque o mercado nada tem a oferecer à humanidade em sua etapa histórica de crise profunda, senão desemprego, guerra, violência etc.

O desemprego se configura como uma questão inerente ao modo de ser do capital. Isso implica que a formação voltada para o mercado de trabalho não é mais que uma ilusão, pois desconsidera o grave quadro de crescimento das taxas de desemprego em todo o mundo. A ubiquidade do desemprego leva os próprios apologistas do capital a confessar que esse problema realmente veio para ficar (MÉSZÁROS, 2006). No entanto, o processo de formação universitário simplesmente desconsidera o desemprego estrutural e tenta inocuamente difundir a ideologia de que o processo de capacitação da

⁷ O governo Lula implementou as contrarreformas no âmbito da educação, segundo o receituário do Banco Mundial e do FMI, de maneira homeopática, quer dizer, fatiando o processo de privatização. O caráter neoliberal desse governo denominado de “esquerda” se manifesta na cronologia dos decretos aprovados. Foram eles: a) novembro de 2003: Projeto de lei que regulamenta a parceria entre o setor público e o setor privado (PPP); b) abril de 2004: Lei 19.861, que cria os Sinaes; c) setembro de 2004: Decreto 5.205, que regulamenta as fundações privadas ditas de apoio público, legitimando sua presença no interior das universidades; d) dezembro de 2004: Lei 10.973 (Lei de Inovação Tecnológica), que permite a abertura das instalações e laboratórios das universidades públicas para o setor privado, regulamenta a pesquisa a partir dos critérios do mercado, em que o pesquisador passa à condição de empreendedor e participante dos lucros aferidos pelos inventos patenteados, estabelece a separação entre pesquisa, ensino e extensão, pois permite que o pesquisador se afaste de suas atividades de sala de aula para servir à iniciativa privada; e) janeiro de 2005: lei que institui o Prouni, espécie de Proer das instituições privadas de ensino superior que têm 50% de suas vagas ociosas; f) dezembro de 2005: Decreto 5.622, que regulamenta o Ensino a distância (Ead) através de fundações privadas e do Banco do Brasil; g) junho de 2006: PL 7.200/06, projeto que institui a reforma universitária; h) abril de 2007: aprovação do Reuni, plano de reestruturação da universidade pública brasileira que prevê a duplicação do número de vagas e a ampliação da relação professor-aluno de 12 para 18, bem como a elevação da taxa de conclusão das graduações e o combate à evasão escolar.

mão de obra permanece como uma das premissas fundamentais para a inserção no mundo do trabalho. Escreve Lerher:

Em um contexto de terrível desemprego, notadamente entre jovens, e de impossibilidade [...] de políticas que permitam a reversão desse quadro, a transformação das instituições de ensino em depositárias das esperanças de inserção social de vastos setores da juventude é – e tem sido – largamente utilizada pelos governos neoliberais como um importante instrumento de governabilidade (2010, p. 3).

Apesar do crescente aumento do número de matrículas nas instituições de ensino superior, as taxas de desemprego entre os jovens não diminuíram na última década; pelo contrário, elas crescem de forma cada vez mais acentuada. Segundo o Instituto Nacional de Estatística, o número de jovens desempregados no final de 2011 chegou à taxa de 35,4%. O desemprego crônico tem conduzido muitos jovens ao beco sem saída da criminalidade. Os dados apontam que os **jovens, entre 18 e 29 anos, constituem 56% da população carcerária nacional** (473.626 em 2009, contra 361.102 em 2004 – a população carcerária cresce a uma média de 10% ao ano)⁸ e que os jovens de 15-24 anos são majoritários na violência homicida, que vitimou mais de 1 milhão de pessoas nos últimos 30 anos no Brasil (WAISELFISZ, 2011). Em vez de adotar medidas substanciais, o governo federal, entre 2008-2010, preferiu ampliar ainda mais o volume de recursos em segurança pública, que passou de 6,92 bilhões para 9,56 bilhões (Fonte: Siga Brasil e Senado Federal/abril de 2011), o que representa um crescimento de quase 40%, ou seja, o equivalente ao volume de recursos destinados às IFES (8 bilhões).

104

A impossibilidade de reformar o capital e resolver o problema do desemprego crônico tem sido sistematicamente confirmada pelas inócuas iniciativas da social-democracia, que fracassou em todo o mundo no decorrer do século XX. O capital não pode abrir mão do processo de expropriação do tempo de trabalho, pois capital é acumulação de mais-valia (MARX, 1985). Ele somente pode absorver uma parte da mão de obra disponível da sociedade e lançar outra parte à condição de subemprego ou desemprego. O desemprego faz parte da razão de ser do capital, porque por meio do desemprego ele pode controlar a força de trabalho e impor regras coercitivas de exploração da força de trabalho.

⁸ “O número é quase dez vezes maior do que o crescimento da população total, que vem sendo de 1,4% ao ano. Por causa disto, o Brasil já é o país com a quarta maior quantidade de pessoas presas no mundo, atrás de Estados Unidos, China e Rússia”. (fonte: <http://www.brasil.agenciapulsar.org/nota.php?id=5785>). O aumento extraordinário da população carcerária está relacionado às políticas de ajuste impostas pelo FMI e pelo Banco Mundial. Segundo dados do Departamento Penitenciário Nacional, entre 1995 e 2005, a população carcerária registrou um aumento de 143,91% (<http://www.fatoexpresso.com.br/2010/12/02/prisoes-brasil-tem-terceira-maior-populacao-carceraria-do-mundo>).

O processo de reestruturação flexível⁹ do trabalho, pela mediação do modelo toyotista¹⁰, implica que o ensino especializado da universidade, segundo o modelo taylorista e fordista, perdeu sua razão de ser, pois o trabalhador deve exercer vários ofícios ao mesmo tempo, ou seja, deve converter-se num ente polivalente e multifuncional. O operário polivalente do novo modelo produtivo não implica nenhuma melhoria da qualificação do trabalhador. Como afirma Ohno (1997, p. 42): “Eu sempre disse que deveria levar apenas três dias para treinar novos operários nos procedimentos adequados de trabalho”. A polivalência das atividades articula-se ao processo de promoção da “desespecialização” e da “desprofissionalização” dos trabalhadores.

O trabalho rotinizado é a essência do trabalho polivalente; o seu desenvolvimento deve ocorrer por meio do estabelecimento duma sequência de operações que não passam de funções auxiliares do sistema de máquinas. As atividades automatizadas e ritmadas dos operários devem envolver tanto o trabalho individual quanto o trabalho coletivo, pois não basta produzir em larga escala nos ritmos previamente estabelecidos, mas se deve produzir no ritmo uníssono das equipes esportivas, em que os operários são partícipes de um grupo que desenvolve movimentos sincronizados. Os passos articulados da equipe impulsionam os resultados positivos da produção de tal forma que alguns podem ser retirados do processo sem que sua cadência produtiva seja afetada. Afinal, o núcleo fundamental do modelo em questão é a economia de mão de obra para o capitalista, ou seja, ele representa o aprofundamento da demissão de trabalhadores e a manifestação cabal do desemprego como o modo de ser do capital.

Indubitavelmente, a novidade do toyotismo consiste em ter aprofundado o processo de apropriação do tempo de trabalho gratuito que o operário oferece ao capitalista através da destruição da relação paritária existente entre um operário e uma

⁹ A flexibilização produtiva possibilita que os capitalistas exerçam processos de controle do trabalho graças ao aumento do desemprego nas economias avançadas. Escreve Harvey: “A acumulação flexível implica níveis relativamente altos de desemprego ‘estrutural’ [...], rápida destruição e reconstrução de habilidades, ganhos modestos (quando há) de salários reais [...] e o retrocesso do poder sindical” (2010, p. 141). Ocorre uma significativa redução do emprego regular em detrimento do trabalho temporário e subcontratado.

¹⁰ O sistema toyotista caracteriza-se pela profunda reestruturação do tempo de trabalho, pela metodologia da produção e entrega rápida e pela difusão de elementos compatíveis com a empresa “enxuta” e “flexível”. No decorrer da metade da década de sessenta, o fordismo começou a demonstrar suas debilidades, à medida que as economias da Europa e do Japão iniciaram o processo de recuperação de suas bases industriais afetadas pela guerra. O processo de deslocamento das multinacionais para o mundo asiático, especialmente o Sudeste, articulado às políticas de substituições de importações para a América Latina, onde o valor da mão de obra era mais baixo, levou à constituição de ambientes novos de concorrência, em que “o contrato social com o trabalho era fracamente respeitado ou inexistia” (HARVEY, 2010, p. 135).

máquina, típica do modelo fordista. Essa é chave para preservar os lucros dos capitalistas em tempos de desaquecimento da economia mundial, quando os mercados passam a se retrair cada vez mais e a crise do sistema tende a aprofundar-se cada vez mais, porque as demissões permanentes dos trabalhadores e a redução constante do poder de compra dos trabalhadores resultam na intensificação da redução da capacidade de consumo das massas.

A institucionalização da venda de diplomas através dos cursos aligeirados como o Ead representa a possibilidade da formação plural que interessa ao mercado e resulta na “possibilidade” de um indivíduo portador de vários diplomas exercer várias profissões ao mesmo tempo. A aplicabilidade dessas modalidades de ensino, juntamente com o Prouni e o Reuni, significa que a educação superior adotou um processo de mercantilização irreversível. A última coisa que precisa o trabalhador da reestruturação produtiva é qualificação. Esta não passa duma isca para atrair os jovens desempregados ao reino encantado das universidades privadas. Na verdade, o interesse que está em jogo é somente o interesse de reprodução do capital, que encontrou na educação uma estratégia pertinente para se expandir numa etapa histórica de crise de expansão e acumulação.

106

É por isso que Mészáros (2006) chama atenção para a necessidade de uma ofensiva socialista contra o capital, pois o quadro de crise estrutural do capital indica que a humanidade somente poderá promover uma alteração substancial da educação mediante a superação da divisão social do trabalho existente. É preciso que a educação se contraponha à perspectiva da relação de troca de mercadorias para se colocar na perspectiva de troca de atividades (MÉSZÁROS, 2006). Nesse aspecto, a universalização do trabalho se constitui como elemento fundamental.

O sistema do capital, complexo e multiforme, mostra-se sempre capaz de se metamorfosear para garantir a manutenção da ordem estabelecida e inseri-se nas camadas mais profundas da existência dos indivíduos. É fundamental entender que a ofensiva socialista deve partir do princípio de que a educação envolve a totalidade da existência dos indivíduos e não se limita a um determinado período de suas existências. A educação socialista deve se colocar frontalmente contra a educação fundada no processo de doutrinação para o mercado. Ela deve lançar abaixo a divisão social do trabalho que fundamenta o modo de produção capitalista, pois todo processo de formação profissional tem como propósito fundamental a economia de tempo segundo os imperativos inquestionáveis do mercado. É preciso libertar o trabalho do

confinamento desumano das funções especializadas que impede os trabalhadores de exercer as suas funções criativas e autoprodutivas.

A educação deve ser projetada na perspectiva de uma nova formatação da divisão social do trabalho, já que o sistema que estrutura o processo de educação na universidade está profundamente conectado ao mercado e tem como meta alijar os trabalhadores de quaisquer funções decisivas no sistema de controle e comando de suas próprias atividades (MÉSZÁROS, 2007). Deve-se entender que a “universidade” e a fábrica capitalista não são entidades isoladas, mas partes substantivas de uma totalidade profundamente conectada, e que, enquanto existir o capital, essas instituições serão moldadas pelos seus imperativos de controle e submissão.

Uma perspectiva socialista de educação deve demolir inteiramente o edifício de subsunção do sistema de valores do capital, que representa um processo de internalização de mecanismos sofisticados de aceitação absoluta da divisão social do trabalho e da formação na perspectiva de produção de mercadoria (valor de troca). Trata-se de constituir uma nova forma de objetividade que esteja a serviço de toda a humanidade. Ante a hegemonia dos processos de internalização postos pelo capital, é preciso constituir “uma atividade de ‘contrainternalização’, coerente e sustentada, que não se esgote na negação [] e que defina seus objetivos fundamentais, como a criação de uma alternativa abrangente concretamente sustentável ao que já existe” (MÉSZÁROS, 2007, p. 212). Para isso é imprescindível alterar todo o processo de produção fundado na disjunção entre trabalho manual e trabalho intelectual, em que este comparece como instrumento de dominação do capital sobre o trabalho. A educação deve colaborar na constituição de preceitos axiológicos capazes de interceptar a divisão social do trabalho que perpassa o modo de produção capitalista, pois a lógica da produção de mercadorias embotam a capacidade criativa do ser humano e sua possibilidade de realizar-se como ser omnilateral.

107

Referências bibliográficas

FATO EXPRESSÃO. Prisões: Brasil tem terceira maior população carcerária do mundo. Disponível em: <<http://www.fatoexpresso.com.br>>. Acesso em 1º de jun. 2012.

HARVEY, D. Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 19ª edição. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2010.

LEHER, Roberto. **O governo Dilma, a greve nacional dos docentes e a universidade de serviços.** Rio de Janeiro: 2012.

_____. **A contrarreforma universitária de Lula da Silva.** Endereço eletrônico: <http://www.barricadasabremcaminhos.files.wordpress.com/2010/06/leher-re>. Acesso em 27 de abril de 2012.

LUKÁCS, G. Introdução aos escritos estéticos de Marx e Engels. Trad. Leandro Konder. In. LUKÁCS, G. **Ensaios de literatura.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

_____. A reprodução. Trad. Sérgio Lessa. Texto mimeografado. Extraído de **Per l'ontologia dell'essere sociale. Vol. II.** Roma: Editori Riuniti, 1981.

MARX, K. **O capital: crítica da economia política.** Livro primeiro. Vol. I. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo, Nova Cultural, 1985.

MARX, K – ENGELS, F. **A ideologia alemã.** Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1987.

MESZÁROS, I. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição.** Trad. Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. **O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI.** Trad. Ana Cotrim e Vera Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007.

108

_____. **Estrutura social e formas de consciência II: a dialética da estrutura e da história.** Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Filosofia, ideologia e ciência social.** Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.

MINTO, Lalo Watanabe. **A educação da “miséria”: particularidade capitalista e educação superior no Brasil.** Campinas, SP: Tese de doutorado/Unicamp, 2011.

PINTO, Geraldo Augusto. **A organização do trabalho no século XX: taylorismo, fordismo e toyotismo.** 2^a edição. São Paulo: Expressão, 2010.

PULSAR BRASIL. **População carcerária cresce 10% ao ano no Brasil.** Disponível em: <<http://www.brasil.agenciapulsar.org/nota>>. Acesso em 23 abr. 2012.

OHNO, Taiichi. **O sistema toyota de produção: além da produção em larga escala.** Trad. Cristina Shumacher. Porto Alegre: Bookman, 1987.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da violência 2012: os novos padrões da violência homicida no Brasil.** São Paulo: Instituto Sangrai, 2011.

A ANÁLISE DA PSEUDOCONCRETICIDADE DO TRABALHO NA REFORMA DO ESTADO BRASILEIRO NOS ANOS NOVENTA

Gilvan Dias de Lima Filho¹

Resumo

A laboração do conhecimento é tradicionalmente concepta através da interação entre o sujeito que aprecia (*cognoscente*) e o objeto que é contemplado (*cognoscível*). Não obstante de parecer uma ação de reação tão natural ao homem à manifestação dessa vinculação entre o ser e o objeto não se torna obrigatoriamente sinônimo pleno da compreensão humana do real dentro da realidade. Como ratificação dessa limitação reservada, muitas vezes sancionada como fato social, constata-se a atuação cronológica perniciosa do homem contra si mesmo, respaldado em suas manifestações autodestrutivas dentro dos diversos sistemas de produção historicamente vigentes, em particular no capitalismo. Especificamente, a respeito do capitalismo brasileiro contemporâneo este trabalho busca como objetivo central analisar como a Reforma do Estado na década de noventa alterou as condições relacionais do mercado de trabalho. A metodologia empregada foi à dialética materializada na pseudoconcreticidade. Como constatação ratificou-se a intensificação do processo de flexibilização, de desmobilização e de fragilização do trabalho como categoria, compendiada como subtração de ação e ideologia operária, movimento este apoiado por modificações pontuais e graduais da legislação trabalhista que somadas conferem uma dimensão perniciosa e trágica ao futuro da classe trabalhadora e consequentemente ao desenvolvimento nacional.

Palavras-chave: Capitalismo; Reforma do Estado Brasileiro; Trabalho.

Abstract

The production of knowledge is traditionally defined through the interaction between the subject who appreciates (*cognoscenti*) and the object which is contemplated (*cognoscible*). Notwithstanding to seem a response of a reaction so characteristic of the man to the manifestation of this connection between the being and the object does not become necessarily a synonym of human understanding about the real within the reality. As a ratification of this particular limitation that is often considered as a social fact, we can notice that there is a chronological pernicious action of man against himself, who is supported in his self-destructives manifestations within various production systems current historically, in particular, on capitalism. Specifically, regarding the Brazilian contemporary capitalism, this paper seeks as central aim to analyze how the State Reform in the nineties altered the relational skills of labor market. The methodology employed was the dialectic materialized in pseudoconcreticity. As observation, we ratified the intensification of the process of flexibility, demobilization and weakening of labor as a category, which was summed up as subtraction of action and working ideology, a movement supported by specific and gradual modifications of the labor

¹ Professor Assistente da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), vinculado à linha de pesquisa Economia, Política, Sociabilidade e Educação. E-mail: gilvandl@ufcg.edu.br.

legislation that when they are added they grant a pernicious and tragic dimension to the future of working class and consequently to the national development.

Keywords: Capitalism, Reform of the Brazilian State, Work.

Introdução

O modo de produção é o modelo como uma sociedade se constitui para a elaboração, o emprego e a repartição dos bens (usualmente, transformados em mercadorias) gerados continuamente em seus mais diversos setores e sistemas laborativos. Especificamente, o modo de produção de uma sociedade se formaliza pela alocação de suas forças produtivas e nas relações de produção vigorantes nesse coletivo.

Dentre os meios de produção o trabalho é o empenho humano dotado de um intento real e imbuído da transformação da natureza através do dispêndio de competências físicas e mentais. Notadamente, buscando expandir o seu domínio sobre a natureza, o homem historicamente passa a adicionar instrumentos, acrescentando meios artificiais de ação aos meios naturais de seu organismo, ampliando indiscriminadamente a capacidade do trabalho humano de converter a essência do próprio homem. Tornando, a força do trabalho humano à singularidade de ser concomitantemente estirpe de valor para as mercadorias e fragmentação de valor para o homem como ser.

Hodiernamente, no sistema global a situação vigorante do trabalho e do trabalhador acentua-se negativamente, com a eliminação de direitos e a exacerbão de deveres, concomitantemente, com a constituição legalizada de uma nova visão de atuação do Estado reconhecidamente restritiva de seus atributos no âmbito econômico e social, e apoiado na delegação indireta da gestão funcional, “partilhada” com a própria sociedade que passa formalmente a funcionar como “entidades de colaboração” ou “agentes de cooperação” na definição da destinação dos recursos públicos.

Nessa conjunção, o texto busca uma compreensão coeva do trabalho inserido dentro da Reforma do Estado Brasileiro na década de noventa, fundamentado na implementação do diálogo orgânico entre a tradição filosófica clássica alemã (onde está presente a “*Categoría Trabajo*” de *Karl Marx*) e a realidade palpável de *Karel Kosik* (instituída na “*Dialética do Concreto*”). Designadamente, serão salientadas as mudanças nas condições de trabalho, na determinação dos proveitos dos trabalhadores, no uso da força de trabalho e nas leis trabalhistas implementadas a partir, da reformulação do Estado Brasileiro, concebido dentro de uma nova ótica reguladora,

indutora e mobilizadora, cuja função precípua é promover no país (a qualquer custo) uma coordenação estratégica do desenvolvimento, da integração regional e da inserção no mercado internacional.

1. Dialética do concreto e a pseudoconcreticidade

Para que seja facultada a compreensão da composição do real fincado dentro de uma realidade, sobretudo, conduzida por interesses classistas hegemônicos, se torna obrigatório transpor a simplificação do mundo das representações caricaturais do ser, da exterioridade dissimulada dos interesses e da apreciação objetiva dos fatos, ou seja, da pseudoconcreticidade que obstrui a autenticidade das ações humanas.

Perceber a essência dos fenômenos torna-se prática não meramente intuitiva, mas sim fundamentalmente analítica, reflexiva, ponderadora, e, sobretudo, subjetiva. Sempre em busca de distinguir o trivial do essencial de cada fenômeno que envolva instâncias particulares ou coletivas, pois, mesmo que o fenômeno apresente-se por inteiro, isto nunca ocorrerá de imediato, sem o uso necessário da conjectura do pesquisador envolvido.

Regularmente, o mundo latente nos apresenta o que parece ser o todo. Doravante o alcance da essência fenomênica se faz mediante sua manifestação. Contudo, a interpretação da manifestação do fenômeno depende da consciência do sujeito que nem sempre é inteiramente cônscio ou neutro para avaliar e julgar criticamente a realidade, extraíndo assim as determinações e consequências concretas do cotidiano.

A essência real ou concreticidade permanece oculta no mundo das aparências, desprovendo o homem de sua própria existência. Na ausência desse como ser, emerge o objeto como produto autônomo de seu criador reduzindo este apenas a práxis utilitária. Práxis aqui entendida como um processo de mudança das circunstâncias, as quais nos possibilitam a formação de ideias, aspirações e pretensões, que, por conseguinte, respectivamente, nos encaminham para a criação efetiva de novos contextos proporcionando a desmistificação de teorias e a conscientização prática dos atos.

Apesar da realidade configura-se com caráter positivista e corpóreo (forma, dimensão, substância), bem como, algo dado, palpável, visível, mensurável, limita-se a uma explicitação primária. No entanto, não se pode contestar que é na realidade que se encontra o real que precisa ser desvelado para provocar a transposição da verdade. Adverte-se que a própria verdade é apenas uma proposição mutável. Proposição

mutável, pois não existe nem verdade absoluta e nem estancada, em outras palavras, do mesmo modo que o homem se modifica a verdade se transforma, assim, depende de aspectos sociais, econômicos, culturais e políticos em contextos históricos singulares. De acordo com KOSIK (2002)

[...] Compreender o fenômeno é atingir a essência. Sem fenômeno, sem sua manifestação e revelação, a essência seria inatingível. No mundo da pseudoconcreticidade o aspecto fenomênico da coisa, em que a coisa se manifesta e se esconde, é considerado como a essência mesma, e a diferença entre o fenômeno e a essência desaparece. [...]

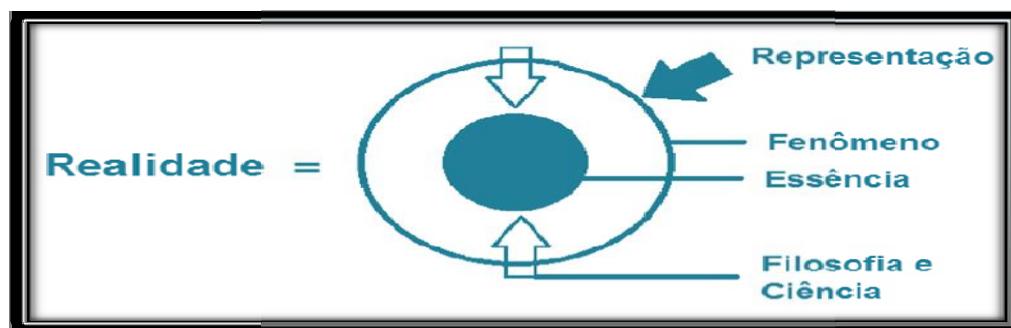
Por ser efêmera a verdade torna-se cíclica em um processo permanente de construção e ruptura do conhecimento auferido em relação ao fenômeno questionado, tornando indispensável à efetivação de um *détour*. Assim, impetrar o concreto só se torna plausível através da interposição com o abstrato, pois, a interpretação da essência se faz mediante as particularidades do fenômeno em suas mais diversas feições.

A apreciação e valorização do objeto formalizam-se como valor humano, necessidade de bem-estar, objetivo de vida. Contrapondo-se, a dialética do concreto (como forma de teoria materialista) busca conscientizar a consciência do homem em seu favor, exaltando a este como meio e fim de seu mundo particular e coletivo. Contudo, apesar de parecer algo tão trivial (mostrar ao homem que suas ações devem estar subjugadas a ele e não ao objeto), a conjunção formal estabelecida é de difícil suplantação. Esta totalidade concreta só pode ser conquistada pelo conhecimento da concreticidade do real (do verdadeiro mundo em que o homem se insere).

O sujeito almejado desta plena realidade seria inevitavelmente social. Um ser produtivo, político e mutável. Produtivo por reconhecer que faz parte da essência do homem o trabalho (não necessariamente o trabalho assalariado alienado), como força geradora de conhecimento, riquezas materiais, satisfação pessoal e desenvolvimento econômico. Político por imposição da convivência salutar em sociedade que principia o fato de que nenhum homem dispõe de todas as faculdades humanas desejadas, logo, seria pelo contrato social que eles se completam uns aos outros para assegurarem as decisões e ações de progresso e satisfação (os mais fortes auxiliam os mais fracos; os ricos ajudam os pobres; os sábios ensinam os ignorantes). Mutável por ser livre para eleger entre o que ele considera legítima ou espúrio, por convicções subjetivas ou objetivas. De modo que se o homem é capaz de responder por seus atos, e os seus hábitos decorrem de seus atos, consequentemente o homem é responsável pelos seus hábitos: sejam eles bons ou maus. De forma abreviada, confirma-se nos hábitos o modo

como o homem constrói sua vida através de bônus e ônus retidos ou partilhados no grupo em que coexiste.

Possivelmente, ao observar tudo que se enaltece como relevante ao homem contemporâneo, não é surpresa perceber um coletivo individualista, cético e ganancioso. Tal constatação exalta uma dificuldade ainda maior para transformar um discurso ou teoria em fatos práticos. Modificar um cenário empírico na busca de estabelecer um novo pensamento de autocritica permanente sobre tudo que faz parte do cotidiano do indivíduo e ainda esperar um entendimento que venha a se transformar em ação pessoal e/ou mobilização coletiva direcionada as mudanças profundas não só em fatos simples mais na própria constituição do sistema de produção vigente, bem como, afrontando segmentos e classes resistentes pelo favorecimento presente é tarefa que principia por alterações e o reconhecimento falsário de conceitos até então admitidos como verdades.



113

Para *Karel Kosik* isso decreta uma integração e uma coesão entre a teoria e a prática, ou seja, entre o conhecimento e a ação. Uma percepção de mundo orgânico, gerado pela dialética do concreto em que o “ser” o é em detrimento do “ter” gerando a possibilidade do “vir-a-ser” diferente do “ter” vigorante. Contudo, o ‘vir-a-ser’ não é definitivo, muda de acordo com as necessidades sociais transformando-se assim em uma nova luta entre o “ser” e o “ter” para corresponder as pertinentes alterações. Sobre isso afirma KOSIK (2002)

A realidade é a unidade do fenômeno e da essência. Por isso a essência pode ser tão irreal quanto o fenômeno, e o fenômeno tanto quanto a essência, no caso em que se apresentem isolados e, em tal isolamento, sejam considerados como a única ou “auténtica” realidade.

Não obstante, verifica-se que a realidade pode ser alterada a partir do instante que o homem perceber o seu papel central na concepção social e assim discernir a realidade natural da realidade humano-social, podendo interceder com diferentes

possibilidades de ação sobre a natureza física (ambiental) e a sua natureza (humana) transformando o mundo e revolucionando o seu modo de viver e conviver. Voltando, assim a “ser” para poder “ter” e não “ter” para poder “ser”.

2. Representação do trabalho no modo de produção capitalista

O capitalismo apresenta-se como sistema econômico produtivo intencionalmente direcionado a constituição da propriedade e dos meios privados de produção, amparados e assistenciados legalmente por instâncias públicas e voltados para formação, reprodução e acumulação do ganho, norteador da própria essência do capital.

Como organização social materializa-se em contratos de liberdade ou liberdade de contratos, onde as pessoas como sujeito são “livres” para direcionar seus esforços na busca do seu bem-estar. Assim, o capitalismo, segundo seus defensores, seria o modo mais espontâneo e justo de ordenação coletiva, pois, cada indivíduo dependeria exclusivamente da sua própria vontade, empenho e competência para se realizar como ente social. Tudo ocorreria através de permutas voluntárias gerando renda e riqueza como um todo e para todos que assim ambicionassem.

114

Para *Karl Marx* o sistema econômico capitalista, nesse sentido, não nos revela a verdadeira lei econômica da sociedade moderna que se fundamenta no processo de trabalho, onde os operários interagem multilateralmente para dispor do uso dos alentos da natureza e, assim, respectivamente, contentar seus desejos e necessidades. Logo, o incremento social estaria inteiramente vinculado com a história do trabalho. O aprimoramento das ações produtivas proporcionaria à justaposição dos membros da sociedade direcionados a expansão da consciência da utilidade dessa cooperação.

Neste aspecto, o trabalho estende a natureza de ação do homem, proporcionando o desenvolvimento de sua humanidade. Conjunturalmente, esta progressão altruísta ativa do homem quando deformada, desfigura sua relação com a natureza física e pessoal, preenchido pela categoria trabalho alienado que passa a elucubrar a inclusão da transformação, dominação e distorção da realidade. Esse papel negativamente alterado desempenhado pela categoria trabalho alienado reflete o comportamento do homem no capitalista como a história de uma organização produtiva coeva impregnada de injustiça social, que restringi o seu instituidor (o próprio trabalho) em termos de execução e organização social ao utilitarismo mercantilista e a valorização imediata da escassez física conexa como simples gerador da riqueza material (mercadoria e dinheiro).

Dentro desse envoltório o trabalho é um conceito vasto que deve demandar uma avaliação minuciosa onde se busca demonstrar o foco proposital das relações de poder, com fontes e formas diversas, instituídas e instituintes do próprio trabalho. Para MÉSZÁROS (2002):

O modo capitalista de reprodução social não poderia estar mais distante desta determinação original de produção e propriedade. Sob o comando do capital, o sujeito que trabalha não mais pode considerar as condições de sua produção e reprodução como sua própria propriedade. Elas não mais são pressupostos auto evidentes e socialmente salvaguardados do seu ser, nem os pressupostos naturais do seu eu como construtivos da “extensão externa de seu corpo”. Ao contrário, elas agora pertencem a um “ser estranho” reificado que confronta os produtores com suas próprias demandas e os subjuga aos imperativos materiais de sua própria constituição. Assim, a relação original entre o sujeito e o objeto da atividade produtiva é completamente subvertida, reduzindo o ser humano ao status desumanizado de uma mera “condição material de produção”. O “ter” domina o “ser” em todas as esferas da vida. Ao mesmo tempo, o eu real dos sujeitos produtivos é destruído por meio da fragmentação e da degradação do trabalho à medida que eles são subjugados às exigências brutalizantes do processo de trabalho capitalista. Eles são reconhecidos como “sujeitos” legitimamente existentes apenas como consumidores manipulados de mercadorias. Na verdade, eles se tornam tanto mais cínicamente manipulados – como fictícios “consumidores soberanos” – quanto maior a pressão da taxa decrescente de utilização.

Retornando à *Marx*, a categoria trabalho pode ostentar um novo significado na sua capacidade de definição da essência do homem como ser e espécie desvelando a verdadeira relação entre homem-natureza. Portanto, torna-se evidente que o seu entendimento é indispensável em qualquer momento e época; todavia é ainda mais relevante compreender o trabalho quando a sociedade em questão caracteriza-se de forma excludente, injusta e discriminatória, sobretudo, com quem mais contribui para a constituição material da sua composição social, o trabalhador.

115

3. A ontologia e a concreticidade social do trabalho

Ontologia é um conceito idealizado para explicar a natureza do ser. Trata do ser enquanto ser, isto é, do ser concebido como tendo uma natureza comum, que é inata a todos e a cada um dos seres particularmente. A ontologia é a teoria do ser em geral, da essência do real explicito em sua concreticidade.

Pensada nessa perspectiva e na expressão maior da condição social humana, o trabalho configura-se como inherência do homem, uma expressão de suas faculdades físicas e mentais. Um processo de atividade original e singular, no qual o homem se desenvolve, torna-se ele próprio; o trabalho não é só um meio para um fim - o produto -

mas um fim em si mesmo, a expressão significativa do fundamento humano, simultaneamente, respondendo aos anseios da vida cultural, estética, lúdica, divisionária e social, para cada momento e espaço de desenvolvimento humano. Segundo MARX (1974):

Deve-se evitar antes de tudo fixar a "sociedade" como outra abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. A exteriorização da sua vida — ainda que não pareça na forma imediata de uma exteriorização de vida coletiva, cumprida em união e ao mesmo tempo com outros — é, pois, uma exteriorização e confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são distintas, por mais que, necessariamente, o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais geral da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou geral.

Contudo, a evolução da sociedade em modos de produção mecanizados (como o capitalismo), confirma a perda do trabalho como direito e dever engendrado em um princípio formativo-educativo. Como princípio formativo o trabalho emana do fato de que todos os seres humanos são naturais, portanto, é indispensável socializar, desde a infância, a noção de que é tarefa de todos os seres humanos o provimento da subsistência, procurando-se conceber desse modo à inexistência de uma geração de indivíduos convictos da exploração de terceiros.

116

O trabalho como princípio formativo não deve ser compreendido limitadamente como uma técnica didática ou metodológica no processo de aprendizagem, mas, sobretudo, como princípio ético-político. Inserido nesse contexto, o trabalho passa respectivamente a ser um compromisso e um direito.

Como compromisso deve ser justo e obrigatório à participação de todos na elaboração da produção dos bens necessários e conspícuos. Como direito passa a ser fato do ser humano se constituir em um ser da natureza que precisa estabelecer, por parte de sua ação consciente, um metabolismo com o meio natural, transformando parte deste em bens, para a sua produção e reprodução. Logo, MARX (1974) constata que:

[...] o homem — por mais que seja um indivíduo particular, e justamente é sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social individual efetivo — é da mesma medida, a totalidade, a totalidade ideal.

Doravante a história do trabalho humano transita unilateralmente da exclusão do trabalho como aspecto ontológico para sua simples incorporação como mercadoria produtiva (força de trabalho) na sociedade capitalista. Como ensejo disso, CHAGAS (2009) afirma:

No capitalismo, o trabalho não aparecerá mais exclusivamente como trabalho útil-concreto, que visa à satisfação das necessidades humana (M-D-M'), mas,

substancialmente, como mero gasto de força humana de trabalho, como trabalho abstrato, que tem como função específica, como expresso, a valorização do valor (D-M-D'). Trabalho abstrato não é, para Marx, nem simples generalização [...], nem um *constructum* subjetivo do espírito [...], mas sim uma abstração que se opera no real, uma abstração objetiva do trabalho no capitalismo, a homogeneidade, a redução, a simplicidade, a equivalência, o comum do trabalho social cristalizado num produto, numa mercadoria, que é trocada por outra, a fim de se obter mais-valia.

Com a inclusão do trabalho como mercadoria pelo modo capitalista de produção este passa também a ser concebido como produto agregado com valor de uso e de troca. Faz-se valor de uso no momento da sua empregabilidade produtiva, dando origem a outras mercadorias. Como valor de troca se concretiza na compensação de sua remuneração relacionada ao seu poder de compra (poder aquisitivo), permeada pelo nexo geral da escassez.

Na lógica improcedente do capitalismo o trabalho teria um duplo caráter, pois, seria simultaneamente, resultado do esforço do homem no sentido fisiológico, e nesse predicado de trabalho humano se assemelharia ao trabalho humano abstrato suscitando no valor da mercadoria e gerando, portanto, valor de troca; bem como, se disporia como empenho físico do homem sob contorno designadamente adequada a um fim, e nessa feição de trabalho humano concreto útil produziria valores de uso.

Nesse conforme, Marx esclarece que o valor de troca é fixado pelo montante de trabalho incorporado na força de trabalho, ou seja, é um elemento quantitativo representante do tempo de trabalho socialmente necessário para elaborar e gerar os meios de subsistência, em certo período histórico. Por sua vez, o valor de uso não é idealizado como uma categoria natural, mas como uma categoria peculiar da economia política. Na esfera da produção capitalista o valor de uso ostenta consignações sociais singulares, que conformam seu emprego no cerne da produção e da circulação do próprio valor de troca. A relação entre o valor de uso e o valor de troca é uma relação de sujeição. O valor de uso compõe o “sustentáculo material” do valor de troca. O valor instituído no processo produtivo deve converter-se em valor de troca através da sua concretização no mercado. Isso, porém, só se torna viável se o valor gerado estiver congregado em um conjunto de valores de uso que satisfazem a imperativos sociais reais. No caso do sistema capitalista de produção é o agregado dos valores de uso que se enquadram para reinstituir os elementos materiais do capital constante (meios de produção) e do capital variável (meios de subsistência) que foram esgotados na produção anterior. Não obstante, deve consentir a expansão futura da produção, mediante a conversão de uma parte da mais-valia em capital constante adicionado e

capital variável acrescentado. Isso ratifica que, no modo de produção capitalista, o produto social não é designado às necessidades do homem, mas corresponde aos anseios e aspirações do capital.

Portanto, confirmam-se as mercadorias como dimensões sociais, fruto, de relações produtivas passivas, onde o trabalho humano limita-se a ações físicas e intelectuais operacionais, percebidas puramente como formas de atuação desvinculadas de reflexão ou ponderação de sua real participação. Logo, as interações entre os homens em sua produção social capitalista manifestam-se como valores e coisas, podendo-se incluir em ambas as categoria o próprio homem, pois, como fator produtivo restrito o trabalhador não só produz coisas (mercadorias) como se confirma como tal. Como valor de uso gera valor de troca, permitindo ao capitalista pagar pela força despendida menos do que o equivalente ao tempo de trabalho socialmente necessário para reproduzi-la.

A exploração torna-se assim nada anômalo e irregular, é uma típica decorrência do funcionamento padrão do modelo capitalista de produção, surgindo da subtração entre o valor instituído pela força de trabalho e o valor intrínseco da força de trabalho.

Dessa forma, explicita-se a essência do capital conectada ao que ele é e como ele opera. Em si constitui-se no valor da conglobação do trabalho não pago e sempre redirecionado ao processo de produção (e reprodução) do capital. No seu funcionamento, atua na expropriação da renda e na acumulação da riqueza gerada socialmente, mas, restrita a segmentos privilegiados (aos donos dos meios de produção).

No patamar ideológico, a reprodução que se estabelece é a de que o trabalhador recebe dividendos equivalentes ao seu esforço (ganha o que é justo), pois, parte do pressuposto de que os capitalistas e os trabalhadores que vendem sua força de trabalho, o fazem em uma situação de igualdade e por livre preferência. Dissimulação ratificada mediante o contrato de trabalho que legaliza uma relação desigual.

Como discernimento desta discussão e voltando-se a mercadoria *Karl Marx* se permitiu visualizar a descaracterização do produto como fruto do trabalho humano, em outros termos, não se reconhece quem produziu apenas o que foi produzido. O valor da mercadoria está em si mesmo e não transcende a isto. Este acontecimento é definido pelo autor como o *fetichismo da mercadoria*. A sua decorrência é justificar a presença da mais-valia, do lucro e da reprodução do sistema, enaltecedo para isso a aparência, o objeto e a realidade em detrimento da verdade, do sujeito e do real. Escondendo, assim, o conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoafirmação, entre liberdade e necessidade, entre capital e trabalho.

4. A reforma do Estado brasileiro na década de noventa

A Reforma do Estado Brasileiro se constituiu empiricamente em um conjunto de mudanças na organização política e social própria dessa instituição jurídico- burocrática, aplicando para isso, uma redisposição e reavaliação dos atributos de quatro estruturas fundamentais: a *estrutura pública*, exaltando a diferença entre o que deve ser público e o que é coletivo; a *estrutura política*, baseado no conceito de governabilidade; a *estrutura administrativa*, exprimindo a noção de governança; e a *estrutura econômica*, pautada na estabilidade monetária, na internacionalização da economia e no crescimento financeiro sustentável.

Com relação à reforma da estrutura pública esta passa a principiar-se na definição dos bens e serviços que são públicos ou coletivos, pois, o que é público quando puro pode ser representado nas ações do Estado, como a justiça, a segurança e a defesa nacional. Por sua vez, o que é coletivo deve ficar restrito a atuação privada, como o transporte, a comunicação e as matérias-primas. Contudo, existem serviços que por ter um caráter meritório (positivo) para a sociedade materializa-se numa partilha (público e privado), como energia (o governo produz e o setor privado distribui), infraestrutura (o governo constrói e o setor privado administra), e saúde e educação (onde ambos os segmentos disponibilizam, com graus distintos de qualidade e diversidade).

A mudança na estrutura política, por sua vez, esta focada, principalmente no princípio de governabilidade. Princípio este entendido como a capacidade política de governar, ou seja, a relação de legitimidade do Estado e de seu governo, diante à sociedade. Logo, o conceito de governabilidade está muito atrelado à adesão que um governo detém de sua população. Buscando mudar uma situação prosaica dos Estados latino-americanos (insira-se nesse contexto o Brasil), que em vários momentos e em diferentes governos enfrentaram crises políticas, que nada mais eram que conflitos de governabilidade, o processo de definição e escolha de seus governantes passaram a ser feito internamento por partidos e diretamente pelo povo. Não obstante, tal fato não é o principal fator invocativo, mais, a incorporação da própria sociedade no processo decisório, baseado na participação de conselhos, diretórios e associações na fixação de prioridades orçamentárias. No entanto, ressalta-se o antagonismo entre a legitimidade real e o caráter figurativo geral desse artifício político, uma vez que, a participação

coletiva não representa um verdadeiro avanço democrático já que as metas e objetivos, bem como, a definição dos recursos e as alternativas de suas aplicações já foram previamente estabelecidas no próprio *bureau* do governo.

A reforma na estrutura administrativa centraliza-se no princípio de governança. Esse relacionada à capacidade de colocar as condições da governabilidade em ação, vincula-se à probabilidade normativa de “bom governo”, no sentido da implementação dos modelos de eficácia, eficiência, inovação e confiabilidade, buscando evitar a continuidade de métodos distorcidos, usualmente presentes na esfera governamental: como clientelismo, nepotismo e corrupção. Em resumo a governança é entendida como a capacidade financeira e administrativa para pôr em prática, de forma competente, as deliberações governamentais. Designadamente, na década de noventa, conjecturou-se a relevância da adoção da administração gerencial, em substituição do secular conservantismo burocrático. Destarte, conclui-se que a realização dos objetivos da Reforma do Estado perpassa, impreterivelmente, pela reforma do caráter de administrá-lo e pelo questionamento do padrão burocrático vigorante até então. Como ação destaca-se a implementação da Lei de Responsabilidade Fiscal aprovada em 2000 e posta em funcionamento em 2001.

120

As transformações nas estruturas econômicas surgiram ainda nos anos oitenta com a exacerbação das ideias neoliberais disseminadas e aplicadas a partir no *Consenso de Washington*, especialmente, como solução dos problemas da dívida externa e da crise monetária interna (inflação) dos países em desenvolvimento (latino-americanos). Almejando sanar tais dificuldades o Estado Brasileiro passou por vigorosa reestruturação no uso de suas políticas, instrumentos e recursos econômicos. Conexo às políticas, passa a serem priorizados os aspectos estabilizadores e alocativos intersetorial (entre setores, no caso público e privado) em detrimento aos distributivos (de renda e riqueza) e alocativos intra-setorial (dentro do mesmo segmento, no caso público). Atrelados aos instrumentos, ganha força a equidade da política fiscal (com a necessidade de superávit primário), a regulação da política cambial (com a obrigação de superávit comercial) e a subordinação da política monetária ao combate inflacionário. Conectados aos recursos, vislumbra-se a determinação de pisos para insumos estratégicos (como o salário mínimo) e a fixação de parâmetros para preços universais (como a taxa de câmbio e a taxa de juro Selic). Salienta-se que no agregado o somatório dessas medidas representou ganhos de planejamento para o governo, mas, com graves custos sociais.

Assim, pode-se constatar que a Reforma do Estado Brasileiro foi uma Reforma Estrutural que tinha como cerne o curso das transformações arraigadas na discussão acerca da construção de um novo modelo de Estado, com novas diretrizes em torno de funções, deveres e obrigações da esfera pública, notadamente, auto-restritivas em amplitude e intensidade. Segundo Bezerra (2011):

Essa orientação no seu conjunto correspondia às grandes diretrizes das agências multilaterais que, desde a Grande Crise de 1982, alargaram seu espaço de imposição e monitoramento da política econômica e social dos “países devedores”. Essas duas direções de medidas, uma voltada para a liberalização e desregulamentação, e outra, voltada para a redução ou extinção dos serviços do Estado configuraram a primeira geração de reformas ditadas pelas instituições multilaterais.

Em um contexto mais amplo, o conjunto de medidas de políticas públicas praticadas pelo governo brasileiro voltado a totalidade social contemporâneo incorre como uma submissão ao capital internacional com explicita precedência conferida à estabilização macroeconômica. Doravante, não é irrelevante o caminho estabelecido nas mutações de concepção e gestão das políticas sociais que, a despeito dos compassos e peculiaridades despontadas em cada caso, conservam entre si uma ligação central.

Como princípio original atribui-se o “mérito” ao montante dos dispêndios públicos sociais à diminuição dos gastos em investimentos governamentais e na formação da poupança nacional. Por já se constituírem em elevados valores absolutos e relativos do PIB, as despesas sociais provocaram, ao longo do tempo, a intensificação e ininterrupta retração do ritmo de crescimento nacional. Como alusão uma segunda disposição centrou-se no refinamento dos instrumentos de descentralização e focalização dos programas sociais. A descentralização foi almejada não apenas para redirecionar parte dos comprometimentos federais às instâncias estaduais e municipais, bem como, para impulsionar a inclusão de outras frações da sociedade civil instituída (sindicatos, fundações, ONG’s) na aplicação, no gerenciamento, na fiscalização e no julgamento das ações sociais. Já a focalização foi direcionada as ações e recursos sobre os grupos sociais considerados mais desprovidos como forma ordinária de eliminar as decorrências mais explicitas da pobreza. Expandido, com base em discernimentos de minimização do princípio custo/benefícios e do grau de seletividade do público-alvo, a capacidade de eficiência e eficácia da ação pública. Complementando, uma terceira alteração na percepção do Estado versa em deslocar-se da produção de bens e serviços sociais públicos para as atividades de regulação e regulamentação dos distintos setores sociais. Assim, o Estado deixa de ter como desígnio basilar o provimento de bens e

serviços públicos de natureza social e passa a aperfeiçoar a gestão e a autoridade de sua produção transferida como ação aos segmentos privados. Como exemplo, podemos citar a previdência.

5. Os impactos da reforma do Estado sobre a força de trabalho

Apesar da exacerbação apresentada pelo governo brasileiro na década de noventa vinculados ao desempenho do mercado de trabalho nacional, sobretudo, na fomentação de empregos formais, o real dentro da realidade divulgada exibe um quadro antagônico. O desemprego conjuntural, decorrente da insuficiência no crescimento econômico, confirma-se como verídico diante da incompatibilidade da demanda por emprego e da oferta de vagas, com supremacia da primeira, proporcionando, um excedente de mão-de-obra em quase todo o país. O desemprego estrutural relacionado com a qualidade do trabalhador, que simploriamente significa que o grau de instrução e de capacitação das pessoas desempregadas não está compatível com as exigências do mercado é latente, exaltando a defasagem entre a educação desqualificada e massificada e as requisições exageradas por trabalhadores polivalentes. O desemprego sazonal vinculado com as oscilações anuais de atividades econômicas específicas como os setores turístico e agrícola fortalecem o trabalhador de ocasião mesmo diante da abertura da economia com a criação de mercados externos cronologicamente sucessivos.

De tal modo conflitante se faz perceber no mesmo período as mudanças negativas impostas legalmente pelo governo com relação à força de trabalho envolvendo aspectos como: condições de proteção ao trabalho; deliberação da remuneração; aplicação da força de trabalho; e a atuação sindical e da Justiça do Trabalho. Exalta-se que pela abrangência e diversidades de ações governamentais efetivas o texto mencionará apenas alguns fatos, buscando ratificar o objetivo concreto do Estado brasileiro a respeito do trabalho.

Em atendimento ao amparo do trabalhador os atos governamentais na regulação da negociação coletiva são adversos. Em setembro de 1995 através da portaria nº 865 foi executado um desalento na fiscalização das condições de trabalho na qual a partir da constatação do não cumprimento da empresa de questões como segurança e ergonomia, a mesma não seria multada apenas autuadas junto ao Ministério Público. Em 1998 através da MP nº 1.726 é determinado a possibilidade de interrupção temporária do

contrato de trabalho de 2 a 5 meses para a capacitação do funcionário que durante esse período deverá envolver-se em cursos ou programas de qualificação profissional e receberá uma bolsa no valor do seguro-desemprego. Em junho de 1999 por meio de uma complementação da mesma medida provisória é fixado à prorrogação por tempo indeterminado para a qualificação do funcionário que desse modo não precisa ser demitido (contudo, também não aufera o salário vigente que na maioria das vezes é mais alto, bem como, não representa um dilatado custo de demissão).

Em apreço a remuneração do trabalhador deve-se destacar no ano 1994 a execução da MP n° 794 que regulava a Participação nos Lucros e Resultados (PLR) dos trabalhadores nos respectivos recursos das empresas. Essa participação ocorreria via negociação coletiva e tinha periodicidade mínima de seis meses. Na prática significou uma substituição de conquistas por ganhos, pois, a participação nos lucros das empresas substituiu a obrigação de aumentos e reposições salariais anuais. Em junho de 1995 entrou em vigor a MP n° 1.053 impossibilitando a indexação de qualquer categoria

salarial, bem como, possibilitando a cessação imediata de acordos considerados inflacionários. Em 1997 é instituída a MP n° 1.096 que passa a fixar unilateralmente o salário mínimo como exclusividade obrigatória anual do poder executivo federal sem qualquer dependência da reposição dos preços ou do custo de vida. Em dezembro de 1999 é efetivada a Lei n° 9.876 que cria o Fator Previdenciário que ratifica a suspensão da proporcionalidade entre o valor da aposentadoria e das pensões e o tempo de serviço.

Em consideração ao uso da força de trabalho pode-se sobressaltar a Lei n° 8.949 de dezembro de 1994 (popularmente denominada lei das cooperativas) que permitiu a inexistência de vínculo empregatício entre as cooperativas e seus membros. Logo, não seria mais obrigatório o registro em carteira profissional, o pagamento de férias, décimo terceiro salário, previdência social ou descanso semanal remunerado. Prosseguindo com a aplicação de uma nova postura, o governo federal brasileiro, em janeiro de 1995 não adere à convenção da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que sancionava obrigações para o encerramento dos contratos de trabalho dificultando dispensas injustificadas. Em janeiro de 1998 entra em vigor a Lei n° 9.601 possibilitando a contratação de trabalhadores por tempo determinado (24 meses) em funções já existentes. Como parâmetros aplicativos foram estabelecidos que 50% dos funcionários poderiam ter contratos determinados, para empresas com até 50 empregados; 35% dos funcionários, para empresas entre 50 e 199 empregados, e 20% para empresas com mais de 200 empregados. Como exemplo de constatação da execução dos contratos por

tempo determinado, os trabalhadores empregados durante 18 meses teriam diminuídos em 50% as alíquotas das contribuições sociais destinadas ao Sistema S, salário- educação e financiamento do seguro de incidentes de trabalho. Também seria contraído de 8% para 2% a contribuição patronal ao FGTS, além do não pagamento, pelo empregador, da multa de 40% sobre o saldo do FGTS do trabalhador no momento da rescisão do contrato de trabalho. Por fim, haveria uma redução no preço das horas extraordinárias realizadas sob a vigência de contratos de trabalho por tempo determinado. Em agosto do mesmo ano foi implementada a MP n° 1.709 definindo e regulamentando o trabalho por tempo parcial com jornada semanal de 25 horas. Respectivamente, o salário e o restante dos direitos trabalhistas seriam equivalentes ao número de horas trabalhadas (por exemplo, se o funcionário trabalha-se 25 horas semanais seu salário seria correspondente a 60% do salário integral e suas férias de 22 dias). Por fim, em dezembro de 1997 entra em vigor a MP n° 1.522 estabelecendo as condições de demissão do funcionário público quase sempre justificado pelo excesso de despesas e amparado legalmente. Os servidores exonerados deveriam auferir ressarcimento de um mês de pagamento para cada ano de efetivo exercício no serviço público federal e os cargos desocupados seriam automaticamente suprimidos.

124

Em relação à atuação sindical alguns pontos merecem menção. Em 1996, o Projeto de Lei n° 1.802 impôs aos sindicados o dolo da greve atribuindo punições que variavam de 500 a 1.000 salários mínimos por dia pela respectiva paralização da categoria. No mesmo ano o Decreto n° 2.066 restringia o número de licenças concedidas a servidores públicos para o cumprimento de cargos de representação sindical. Em 1997, o Projeto de Lei n° 3.033 desobriga a contribuição sindical, passando esta a depender da aceitação do trabalhador. Em 1998, a Proposta de Emenda Constitucional n° 623 elimina a representação sindical única, proporcionando, a existência de mais de um sindicado por categoria ou grupo de trabalhadores. Em analogia a Justiça do Trabalho destaca-se em 1998 a implementação da PEC 623 que delimita a atuação da referida justiça aos dissídios de natureza jurídica (excluindo, assim, os dissídios de natureza econômica) e incorpora as subversões sindicais como área de ação da mesma. Em 2000, a Lei n° 9.957 define que os dissídios pessoais de valor igual ou inferior a 40 salários mínimos sejam julgados em audiência exclusiva. No mesmo ano passa a vigorar a Lei n° 9.958 permitindo a criação da Comissão de Conciliação Trabalhista por empresas e sindicados.

No resumo, torna-se plausível a constatação geral que todas estas medidas aplicadas objetivam intenções internacionais de revalorização do capital, imbuídas de condutas efetivas de transformação social, mesmo que negativamente impresumíveis.

Conclusão

Inequívoco deve sempre ser a captação do real incluso na realidade. Para *Karel Kosik*, isso deve ser uma busca e principiar-se com a decomposição do todo para em sequência rematar-se em um somatório geral, tornando-se ao mesmo tempo particular e amplo o elemento construtivo do exato conhecimento e proporcionando a fundamentação para uma estrutura explicativa confiável do agir humano.

Karl Marx desdobrou o estudo do real inserido na realidade ao detalhar a apreciação do trabalho arrolado às formações sociais, as relações econômicas e aos aspectos político-ideológicos, dentro de um sistema produtivo determinado (capitalismo). Constituindo, assim, o embasamento para a compreensão do homem a partir de suas especificidades, porém, como momentos de uma totalidade histórica.

Particularmente, a respeito do momento vigente do capitalismo brasileiro correlacionado aos impactos da Reforma do Estado em curso sobre o mercado de trabalho nacional, ressalta-se: a flexibilização das leis norteadoras das relações de trabalho, objetivadas na desoneração dos dispêndios empregatícios, tipificadamente, dos custos alusivos às condições de emprego (contratação, demissão e jornada de trabalho); aos valores de pagamento (singularidades, determinadas em cada contrato e salário); as diretrizes de proteção (ganhos em detrimenos de conquistas e direitos); e a atuação coletiva (sindicalização e a efetivação da Justiça do Trabalho).

Igualmente importante e execrável é salientar o apoio político de diversos sindicalistas classistas ao segmento patronal na implementação de inovações nocivas direcionadas as admissões, exonerações e mobilidade funcional de trabalhadores, principalmente, mediante aplicação de medidas provisórias, portarias e decretos, que são componentes de menor oposição política. Primado como um conjunto de ações graduais e pontuais de mudanças contraproducentes na legislação trabalhista nacional que somente através de uma apreciação geral e de um retrospecto das duas últimas décadas adquire o verdadeiro caráter nefasto e exalta a intensidade e amplitude da reforma em curso nas relações trabalhistas brasileiras.

Destarte ratifica-se mais uma vez o capital como uma proposição econômica condicionada ao trabalho. Contudo, na prática a anástrofe dos valores expõe o trabalho como configuração de uma atividade de apropriação e expropriação não apenas de matéria, mas, de vidas. Ratificando o arcano exploratório de apreciação do capital.

Referências Bibliográficas

ANTUNES, Ricardo. **Anotações sobre o capitalismo recente e a reestruturação produtiva no Brasil.** São Paulo: Expressão Popular, 2004.

_____. **Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho.** São Paulo: Boitempo, 1999.

ARNONI, M. E. B. **Trabalho educativo e mediação dialética: fundamento teórico-filosófico e sua implicação metodológica para a prática.** São Paulo: CD-ROM, Seminário Internacional de Educação – teorias e políticas, 2003.

BARROS, R.P.; HENRIQUES, R.; MENDONÇA, R. **Desigualdade e pobreza no Brasil: a estabilidade inaceitável.** Rio de Janeiro: IPEA, *mimeo*, 2000.

BATISTA, P. N. **O consenso de Washington: a visão neoliberal dos problemas latino-americanos.** Caderno Dívida Externa, n° 6.

BEHRING, E. R. **Brasil em contra-reforma: desestruturação do estado e perda de direitos.** São Paulo: Cortez, 2003.

BEZERRA, J. E. B. **Princípios da subsidiariedade, corporativismo e educação.** Fortaleza: FACED – UFC, 2011 (Tese de Doutorado).

BRAVERMAN, Harry. **Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX.** 3. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1987.

BRITTO, M. A. **A era das reformas: a política social no governo Fernando Henrique Cardoso.** Brasília-DF: IPEA, *mimeo*, 2000.

CARDOSO, A. M. **Sindicatos, trabalhadores e a *coqueluche* neoliberal: a era Vargas acabou?** Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999.

COUTINHO, Maurício Chafin. **Marx e a economia política clássica: trabalho e propriedade.** Universidade Estadual de Campinas, Instituto de economia, 1999. Texto para discussão n° 31,UNICAMP/IE.

DRUCKER, Peter. **Sociedade pós-capitalista.** São Paulo: Pioneira, 1993.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e liberdade.** São Paulo: Nova Cultura, 1985.

GIANNOTTI, J. A. Introdução. In: Porchat, O. **Ciência e dialética em Aristóteles**. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

GUARESCHI, Pedrinho; RAMOS, Roberto. **A máquina capitalista**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

KATZ, C. O enfoque marxista da mudança tecnológica. In: KATZ, Claudio; COGGIOLA, Osvaldo. **Neoliberalismo ou crise do capital?** São Paulo: Xamã, 1995.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. 2002.

MANDEL, E. **A crise do capital; os fatos e sua interpretação marxista**. São Paulo: Ensaios, 1990.

MARQUES, R. M. **A proteção social e o mundo do trabalho**. São Paulo: Bienal, 1997.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*: e outros textos escolhidos. In: **Os pensadores** (coleção). São Paulo: Abril Cultural. Tradução José Carlos Bruni. 1974.

127

_____. **O capital: crítica da economia política**. Livro primeiro. Tomo I. São Paulo: Abril Cultural. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 1983.

_____. **O capital - livro terceiro: o processo global de produção capitalista**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

_____. Trabalho assalariado e capital. In: ENGELS, Friedrich. **Introdução à edição de 1891**. São Paulo: Acadêmica, 1987.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Oscite. Tradução José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 1987.

MENEZES, A. M. D. de, et al. Trabalho, educação, estado e a crítica marxista. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira. **A natureza dúplice do trabalho em Marx: trabalho útil-concreto e trabalho abstrato**. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. 1. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

PANNEKOEK, Anton, **A revolução dos trabalhadores**. Florianópolis: Barba Ruiva, 2007.

PEREIRA, L. C. B. **A reforma do estado nos anos 90: lógica e mecanismo de controle**. In: Cadernos do MARE n° 1. Brasília, 1997.

POCHMANN, M. Políticas do trabalho e de garantia de renda no capitalismo em mudança: um estudo sobre as experiências da França, da Inglaterra, da Itália e do Brasil desde o segundo pós-guerra aos dias de hoje. São Paulo: LTR, 1995.

VIANA, Nildo. O capitalismo na era da acumulação integral. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.

CONTRADIÇÃO ENTRE TRABALHO E EDUCAÇÃO NA SOCIEDADE CAPITALISTA: DESNATURALIZAÇÃO DA PRECÁRIA FORMAÇÃO ESCOLAR DE JOVENS E ADULTOS TRABALHADORES

Graziela Lucchesi da Silva¹

Resumo

O presente trabalho objetiva demonstrar, sob os fundamentos da Psicologia Histórico-Cultural, que a precária formação de jovens e adultos trabalhadores é um fenômeno que só adquire significação real se entendido no quadro histórico-concreto do modo de produção capitalista. Sob esta diretriz, asseveramos que a escolarização de jovens e adultos trabalhadores, dirigida à formação de níveis mais elevados de consciência, demanda o desvelamento do processo da constituição e do desenvolvimento do modo de produção capitalista.

Palavras-chave: Formação do trabalhador, Psicologia Histórico-Cultural, Trabalho e educação.

Abstract

The current work aims at demonstrating, under the basics of the Cultural-Historical Psychology, that the precarious formation of young and adult workers is a phenomenon which only acquires real meaning if understood inside the concrete-historical frame of the capitalist production mode. Under this guideline, we assure that the education of young and adult workers towards the formation of higher awareness levels demands the unveiling of the constitution process as well as the development of the capitalist production mode.

Keywords: Worker formation, Cultural-Historical Psychology, Work and education.

Introdução

Ganha cada vez mais proficuidade, na conjuntura atual, estudos e investigações sobre um tema que nos é muito caro: a precarização da escolarização, explicitada, dentre outras situações, pelo fracasso escolar, pela evasão e pelo iletrismo.

A precarização escolar pode ser constatada em índices tais como os descritos na Síntese de Indicadores Sociais, divulgados pelo IBGE (2010a): 85,2% dos adolescentes de 15 a 17 anos frequentavam a escola, no entanto, o percentual dos que se encontravam

¹ Professora Adjunta do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Doutora em Educação pela UFPR. Pesquisadora vinculada aos Grupos de Pesquisa “Psicologia Histórico-cultural e Educação/CNPQ” e “Educação e marxismo – NUPE-MARX-UFPR”. E-mail: graziela.luc@hotmail.com.

no nível adequado à sua idade – ou seja, no Ensino Médio – era de 50,9%. Em relação às taxas de abandono escolar, tanto no Ensino Fundamental quanto no Ensino Médio, a maior prevalência verificada é no Brasil²: 3,2% e 10% respectivamente (IBGE, 2010a). Atrelado aos dados de abandono escolar, no Brasil, segundo o Censo Demográfico 2010, 9,6 % (13. 940.729) da população com 15 anos ou mais é analfabeto. Na faixa de 10 a 14 anos 3,9% (671 mil) não estavam alfabetizadas em 2010 (IBGE, 2011). Conforme a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) 2009, a taxa de analfabetismo das pessoas de 50 anos ou mais de idade era de 21% da população (IBGE, 2010b).

Esses índices, que poderiam ser somados a tantos outros publicados pelos órgãos governamentais, dão indícios da premência da situação. No entanto, a descrição dos dados não revelam as condições objetivas que propiciam a dinâmica instalada, apenas expõe os fatos, sem explicá-los. É, por assim dizer, necessário submetê-los a uma análise crítica com o fim de explicitar as bases materiais e as contradições sociais que os produzem. Caso se atenha apenas à aparência do fenômeno ou a mera descrição dos índices, nega-se que cada fato ou evento traz em si a totalidade das relações sociais e, consequentemente, esvazia-se a possibilidade do entendimento das causas que o originam, bem como embota-se a possibilidade de enfrentamentos possíveis, em sentido prospectivo.

É, pois, com essa diretriz que abordamos, neste texto, uma decorrência específica da precarização da escolarização: a modalidade de ensino da Educação de Jovens e Adultos (EJA)³.

Do ponto de vista legal, a EJA é uma modalidade da educação básica oferecida “[...] àqueles que não tiveram acesso ou continuidade de estudos no ensino fundamental e médio na idade própria”, conforme consta no artigo 37, da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB 9394/96 (BRASIL, 1996). Na mesma direção, consta nas Diretrizes Curriculares para a EJA, que esta modalidade possui especificidade própria em função do perfil e situação dos estudantes a serem atendidos, uma vez que o destinatário primeiro e maior desta modalidade é um “[...] contingente plural e

²Dentre os países pesquisados estão Argentina, Chile, Paraguai, Uruguai e Venezuela.

³O presente texto se apoia na pesquisa de doutorado “Educação de Jovens e Adultos e Psicologia Histórico-Cultural: a centralidade do trabalho na aprendizagem e no desenvolvimento de trabalhadores precariamente escolarizados”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Paraná, em 2011.

heterogêneo de jovens e adultos, predominantemente marcado pelo *trabalho*” (BRASIL, 2000, p. 27, grifos nossos).

Desprovido de fundamentação teórica precisa bem como de referência mais analítica da realidade concreta, menciona-se, no referido Documento, que a EJA representa uma “[...] *dívida social* não reparada para com os que não tiveram acesso a e nem domínio da escrita e leitura como bens sociais, na escola ou fora dela, e tenham sido a *força de trabalho* empregada na constituição de riquezas e na elevação de obras públicas” (BRASIL, 2000, p. 5, grifos nossos). Neste sentido, “fazer a *reparação* desta realidade, dívida inscrita em nossa história social e na vida de tantos indivíduos, é um imperativo e *um dos fins da EJA* porque reconhece o advento para todos deste *princípio de igualdade*” (BRASIL, 2000, p. 9, grifos nossos).

Lembramos que a proposição governamental referente à EJA de reparar esta “dívida social”, fundamentada no direito de “todos” os cidadãos pela educação básica não é uma questão nova na história brasileira, ao contrário, esse discurso remonta a velhas questões coadunadas à luta, cada vez mais intensa, pelo direito ao acesso aos bens sociais pela classe trabalhadora, destinatária, por primazia, da EJA.

Consideramos que a mera referência, nas Diretrizes da EJA, sobre a origem sócio-histórica da reprodução destes “excluídos”, é insuficiente para a compreensão dos mecanismos que estão na origem da desigualdade social, ou seja, os mecanismos da base econômica da sociedade de classes.

Desta constatação, elaboramos o presente capítulo, cujo objetivo é discutir, sob os fundamentos do materialismo histórico-dialético e da Psicologia Histórico-Cultural, que a precária formação de jovens e adultos trabalhadores é um fenômeno que só adquire significação real se entendido no quadro histórico-concreto do modo de produção capitalista. Para tanto, organizamos o texto em três partes. Primeiramente, procuramos demonstrar que a desigualdade social, aspecto reiterativamente citado como justificativa para a proposição da EJA como política pública, é condição da sociedade de classes capitalista. Em seguida, enfatizamos que a precária formação escolar de jovens e adultos trabalhadores implica compreender a formação humana sob as determinações do trabalho. A partir destas considerações, apontamos contribuições da Psicologia Histórico-Cultural para a desnaturalização da precária formação escolar de jovens e adultos trabalhadores.

1. A desigualdade na sociedade de classes capitalista: a precarização da formação humana

A precária formação humana não é questão recente na história da humanidade, não surgiu com o advento da sociedade capitalista, mas ganha nova forma e conteúdo nesta sociedade e se intensifica na crise estrutural do capital. Entender essa questão suscita o entendimento de que a desigualdade social é condição das sociedades de classes antagônicas, contudo, assume uma configuração determinada na sociedade capitalista dadas as condições de exploração do homem pelo próprio homem e da apropriação privada dos meios de produção.

Nesse sentido, a polarização entre pobreza e riqueza e, por conseguinte, a desigualdade não são recentes na história da humanidade, já que em sociedades baseadas em outros modos de produção – como por exemplo, no escravismo e no feudalismo – segmentos se apropriavam da riqueza social enquanto outros extratos sobreviviam em precárias condições. São fenômenos antigos, porém não eternos. Mas, na sociedade capitalista, como indica Netto (2008), há um caráter novo e contraditório: pela primeira vez na história da humanidade produz-se massivamente a pobreza material e intelectual ao mesmo instante que estão sendo dadas as condições para sua superação.

Precisamente hoje a questão do pauperismo se generaliza e isto se deve não a herança genética desfavorável ou desinteresse intrínseco, mas, fundamentalmente, a impossibilidade de uma massa populacional de ter acesso a certos bens culturais, em função das condições objetivas do processo produtivo capitalista (KLEIN, SILVA, DA MATA, 2011).

Esse fato é candente à compreensão da EJA, pois esta modalidade de ensino emerge na sociedade capitalista e busca justamente enfrentar e minimizar as injustiças causadas pela desigualdade social, que inviabiliza uma parcela significativa de seres humanos ao acesso a um bem produzido historicamente – a leitura e escrita e os conhecimentos científicos. São justamente estes os indivíduos recorrentemente denominados nos documentos governamentais e deliberativos da EJA como “excluídos dos ensinos fundamental e médio” (BRASIL, 2000, p.4), “sujetos marginais ao sistema” (BRASIL, 2007, p. 11) ou àqueles que devem ser dirigidos mecanismos de reparação da “dívida social” (BRASIL, 2000, p. 5), que devem ter garantido a sua “cidadania”.

A incompreensão das bases reais e concretas que fomentam as desigualdades sociais – a sociedade de classes – faz com que essas sejam entendidas como algo que devem ser combatidas em si mesmas. Neste sentido, são disseminadas, reiteradamente e secularmente, propostas governamentais e ações sociais que visam enfrentar as mazelas sociais como a fome, a violência, o desemprego estrutural, a miséria intelectual e material que assolou a humanidade no decorrer dos últimos séculos e que se apresentam em níveis mais aprofundados no atual.

No caso da educação escolar, o artifício retórico no discurso oficial dos órgãos do Estado inviabiliza a compreensão de que em uma sociedade de classes, baseada nos ideais liberais, a expansão e difusão da escola não significam que o acesso a ela tenha ocorrido nas mesmas condições para todos os indivíduos. Ao contrário, o que os fatos e os dados históricos demonstram é que as situações pedagógicas específicas existentes no interior da escola não são disponibilizadas a todos e quando disponibilizadas não ocorrem com a mesma forma e conteúdo. Isso porque na sociedade capitalista, em função da intensidade da luta de classes, não há interesses e nem possibilidades de formar indivíduos iguais, mas se busca manter a desigualdade presente (VIEIRA PINTO, 1989).

Reiteramos que a escola, não obstante fundar-se sobre determinações materiais, é difundida universalmente como se tivesse o poder de formação do cidadão, independentemente das determinações materiais. Concretamente esta predição igualitária não se efetiva, haja vista que a educação escolar chega à grande parte da população de forma superficial e rala. Isso porque a escola, nesta sociedade, não tem como finalidade cumprir as suas proclamadas funções; contudo, a sua expansão, inclusive àqueles que não tiveram acesso na idade adequada, é necessária, do ponto de vista material, como afirma Alves (2001). É neste contexto, portanto, que emerge a Educação de Jovens e Adultos.

Destas constatações, afirmamos que para além dos discursos pretensamente igualitários, é preciso entender que as condições objetivas de vida provocam um nível crescente de desumanização e ocorrem justamente pelo acirramento da contradição entre capital e trabalho e pela formação humana em caráter cada vez mais alienado. Discutir a precária formação escolar de jovens e adultos trabalhadores, desnaturalizando-a, implica, pois, compreender que a formação humana baseia-se nas determinações do trabalho.

2. Fundamentos do materialismo histórico dialético: Ontologia do trabalho e alienação do trabalho na sociedade capitalista

Por não dispor de espaço para uma discussão que considere os múltiplos aspectos da ontologia do trabalho, optamos pela discussão, ainda que breve, dos processos que levam à formação humana por meio da produção dos meios de vida e dos fatores que levam à alienação quando a propriedade privada dos meios de produção estabelece-se como a base para a produção e reprodução da vida.

Podemos compreender claramente em Marx e Engels a concepção de formação humana determinada pelo modo de produção de vida material, ou seja, pelo modo como os homens⁴ produzem a sua existência e pelas relações sociais estabelecidas neste processo, historicamente determinadas.

A definição da constituição humana parte, portanto, da existência de indivíduos humanos vivos que se destacam da natureza por produzirem intencionalmente seus meios de vida e ao produzi-los, desenvolvem a sua própria vida material, sendo este o primeiro ato propriamente humano (MARX, ENGELS, 1976).

Das objetivações criadas pelos homens, novas necessidades – bem como novas habilidades e capacidades – foram geradas e, então, novas atividades exigidas, caracterizando a formação do gênero humano interrelacionado ao processo ininterrupto da produção (DUARTE, 1993; MÁRKUS, 1974) a que podemos atribuir o papel de gerador da história humana.

A história da humanidade caracteriza-se por uma sucessão de gerações, sendo que a cada nova geração cabe a tarefa de se apropriar das objetivações elaboradas pelas anteriores, isto é, dos instrumentos, conhecimentos, funções, habilidades e técnicas que, no transcurso da atividade criadora e produtiva dos homens, objetivaram-se em produtos materiais e intelectuais (LEONTIEV, 1978). Eis que a formação da genericidade humana no indivíduo singular é possível somente pela apropriação das objetivações desenvolvidas pela humanidade, em determinado contexto. Leontiev (1978) afirma que esse processo formativo só é possível por meio da educação.

É preciso considerar que quanto mais as objetivações tornam-se diversificadas e complexas, maiores são as exigências para a formação de seus membros. Contudo, as especificidades do grau de desenvolvimento das relações sociais de produção nas

⁴ A fim de evitar a repetição homem/mulher, no decorrer desse trabalho, utilizaremos a terminologia *homem* enquanto sinônimo de gênero humano, o qual é constituído por homens e mulheres.

sociedades de classes, em função da divisão social do trabalho e da propriedade privada, acarretam a incorporação das objetivações sociais de forma desigual pelos homens.

Neste ínterim, vale frisar que a universalização do gênero humano não pressupõe, necessariamente, a formação de indivíduos cada vez mais universais e livres. Ao contrário. Em condições de exploração de uma classe social por outra, o processo de universalização do gênero humano sucumbe à produção de indivíduos cada vez mais unilaterais e limitados, alienados das riquezas materiais e espirituais criadas pelos homens. Neste pormenor, “A diferença entre o alcance do desenvolvimento genérico do homem e do homem particular, em uma mesma época, pode ser imensa” (BARROCO, 2007, p. 236).

Especificamente no capitalismo, as relações humanas regidas pela propriedade privada dos meios de produção subtraem do gênero humano o poder de atuação sobre a natureza, transformando-o em propriedade particular de alguns. Mészáros (2006) pontua que, sob a forma do capital, a universalidade é necessariamente cindida do homem, já que a própria humanidade está divorciada de suas potencialidades efetivas, restando à realização de suas potencialidades alienadas. “[...] Assim, ao invés de ampliar a gama de capacidades efetivas do indivíduo, o desenvolvimento capitalista termina restringindo e negando também as potencialidades humanas” (MÉSZÁROS, 2006, p. 258).

Conforme salientam Klein, Silva e Da Mata (2011), na medida em que aliena-se a maior parte das pessoas das potencialidades conquistadas socialmente, produz-se um abalo na formação humana. O analfabetismo e a precarização da aprendizagem de conteúdos científicos são, assim, manifestações de um processo mais amplo de alienação, posto que um sistema produtivo que articula um enorme desenvolvimento, mas também a expropriação dos bens produzidos, inevitavelmente produz uma educação marcada por essa mesma contradição (KLEIN, SILVA, DA MATA, 2011). Sob esta lógica, não é no indivíduo em si mesmo que se há de buscar a explicação para o fracasso escolar e seu produto inevitável: o jovem ou adulto de precária escolarização.

Nesta perspectiva, esses jovens e adultos precariamente escolarizados não são casos de anomalia ou desvio social, mas, ao contrário, são *produtos normais da sociedade em que vivemos* (VIEIRA PINTO, 1989). O adulto se torna precariamente escolarizado porque as condições materiais de sua existência lhe permitem sobreviver dessa forma.

A educação escolar é proporcionada, pois, nos estritos limites das necessidades objetivas da sociedade capitalista, ou seja, a fragmentação do trabalho decorrente da

divisão técnica do trabalho impõe um modelo educacional igualmente fragmentário, que se expressa na formação do trabalhador enquanto adaptabilidade ao mercado de trabalho da forma mais precária, a qual se centra, por um lado, na perspectiva pragmática de adaptação às demandas do capital e, por outro, na precarização do conhecimento e na ausência de uma perspectiva da totalidade. Asseveramos que a escolarização de jovens e adultos trabalhadores, dirigida à formação de níveis mais elevados de consciência, demanda o desvelamento do processo da constituição e do desenvolvimento do modo de produção capitalista. A Psicologia, sob a concepção histórico-cultural, pode auxiliar neste sentido, na medida em que favorece explicações que explicitam as causas da constituição e do desenvolvimento humanos.

3. Psicologia Histórico-Cultural e EJA: desnaturalização da precária formação escolar trabalhador

Compreender a raiz material da alienação humana na sociedade capitalista – a alienação do trabalho – faz frente com a resignação da desumanização na realidade, à aceitação “natural” das condições humanas postas e engendra a compreensão que o processo que resulta na criação de seres humanos fragmentados pode ser revertido, a partir de mudanças radicais no modo de produção da humanidade. Esta era a defesa incondicional de Lev S. Vigotski⁵, A. Luria e A. Leontiev: a possibilidade real de superação da alienação do trabalho reinante na sociedade capitalista, sendo esta a condição vital para o aniquilamento da exploração do homem pelo próprio homem e para o início da “verdadeira história da humanidade” (MARX, [19--]). No contexto pós-revolucionário soviético, os autores se esforçaram para formular um novo tipo de Psicologia que compreendesse o homem a partir daquilo que produz e do modo como se reproduz.

Tinham clara a empreitada de que a atividade vital ao deixar de ser baseada na propriedade privada e na troca – sem a mediação alienante da divisão do trabalho na sociedade capitalista –, adquiriria o caráter da atividade do homem como *ser genérico*. Defendiam, portanto, que a liberdade humana de exercer os poderes essenciais do homem, cindidos pelas limitações criadas pelas reificadas relações sociais de produção

⁵ Optamos por esta forma de representação do sobrenome do autor por ser a mais recente no Brasil e ser a forma utilizada na tradução literal da obra russa que chegou ao Brasil no ano de 2001 (A construção do pensamento e da linguagem), pela editora Martins Fontes. No entanto, podemos encontrar seu sobrenome grafado como Vygotsky, Vigotsky, Vygotski, Vigotskii, entre outras variações, conforme a tradução. Nas citações e referências, no presente texto, foi mantida a grafia utilizada no original.

capitalista, pode ser alcançada a partir de mudanças radicais no modo de produção da humanidade. De acordo com Leontiev (1978, p. 173-174),

Na sociedade de classes, a encarnação no desenvolvimento dos indivíduos dos resultados adquiridos pela humanidade na sequência do desenvolvimento da sua actividade global, e a de todas as aptidões humanas, permanecem sempre unilaterais e parciais. Só a supressão do reino da propriedade privada e das relações antagonistas que ela engendra pode pôr fim à necessidade de um desenvolvimento parcial e unilateral dos indivíduos. Só ela cria, com efeito, as condições em que o princípio fundamental da ontogênese humana – a saber, a reprodução nas aptidões e propriedades múltiplas formadas durante o processo sócio-histórico – se pode plenamente exercer.

Consoante ao materialismo histórico-dialético é explicitado nesta abordagem – Psicologia Histórico-Cultural – que nenhuma sociedade pós-capitalista poderia ter esperanças de realizar o indivíduo social sem aniquilar aquilo que é específico da sociedade de classes: a exploração do homem pelo próprio homem, a luta de classes, a propriedade privada.

No entanto, Vygotsky (2004) salienta que a produção tecnológica e objetivação do trabalho têm encaminhado, no decurso da história da humanidade, à produção de homens cindidos das potencialidades humanas, pois quanto mais a divisão do trabalho se impõe, mais degradado se torna o homem). Esta defesa corrobora com aquilo que Marx e Engels (1976, p. 28) postulavam: “A ‘libertação’ é um facto histórico e não um facto de intelectual, e é provocado por condições históricas [...]”.

Sob essa perspectiva, Vigotski comprehende que a degradação humana não é inerente ao homem, mas é produzida em determinada época e por determinadas condições criadas pelos homens. É justamente por isso que pode ser superada, à medida que o trabalho se torne um fim em si mesmo, enquanto atividade interior, enquanto atividade livre não impeditiva dos poderes humanos.

Tal mudança não deriva de mudanças institucionais, mas como um processo complexo de mudanças estruturais e radicais em todas as partes da totalidade humana, inclusive na educação do povo para a transformação e elevação da consciência, para o aprimoramento dos instrumentos do pensamento, para o fortalecimento da personalidade e da individualidade, para o desenvolvimento das potencialidades e dos sentidos humanos e para formação do espírito de responsabilidade coletiva, questões candentes no contexto pós-revolucionário. Vygotsky (2004. p. 10-11) enfatiza que

A educação deve desempenhar o papel central na transformação do homem, nesta estrada de formação social consciente de gerações novas, a educação deve ser a base para alteração do tipo humano histórico. *As novas gerações e suas novas formas de educação representam a rota principal que a história seguirá para criar o novo tipo de homem.* Neste sentido, o papel da educação

social e política⁶ é extraordinariamente importante. As ideias básicas que justificam a educação política consistem em uma tentativa de superar a divisão entre trabalho físico e intelectual e reunir pensamento e trabalho que foram separados durante o processo de desenvolvimento capitalista.

Vigotski é claro ao pontuar que a ciência, a arte e a filosofia, pautadas na instrução teórica, por si só não levam ao reino da liberdade; mas é firme ao esclarecer que a educação formal desempenha papel central na transformação do homem e na formação humana, na edificação da *nova sociedade* e *novo homem*. Empenho da ciência, portanto, à humanização, à educação para o povo e para o trabalho enriquecedor e criativo. Para tanto, a valorização do conhecimento científico e a vinculação do trabalho cotidiano com a teoria a todos era imprescindível para a promoção do homem desenvolvido, livre e rico, no sentido proposto por Marx. Sob esta concepção, Vigotski enfatiza que a formação do trabalhador deve caminhar passo a passo com a ciência, pois

Em semelhantes formas o trabalho se transforma em conhecimento científico cristalizado e para adquirir habilidades é efetivamente necessário dominar um imenso capital de conhecimentos acumulados sobre a natureza, que são utilizados em cada aperfeiçoamento técnico. Pela primeira vez na história da humanidade, o trabalho político forma o cruzamento de todas as linhas fundamentais da cultura humana que era impensável nas épocas anteriores. O significado educativo desse tipo de trabalho é infinito porque, para dominá-lo plenamente, é necessário o mais pleno domínio do material da ciência acumulada por todos os séculos.

Por último, a questão mais importante: a influência puramente educativa exercida pelo trabalho. Esse trabalho se transforma predominantemente em um trabalho consciente e exige dos seus participantes uma suprema intensificação da inteligência e da atenção, promovendo um labor do operário comum aos níveis superiores do trabalho criador humano (VIGOTSKI, 2001, p. 257, 258).

Marx e Engels ao tratarem da educação⁷ pontuam que esta não constitui uma revolução por si mesma, mas é um instrumento importante para criar condições de superação daquilo que avulta o homem na sociedade de classes. Por via da educação é possível provocar o conhecimento da realidade, o desenvolvimento das funções

⁶ Vygotsky (2004, p. 10-11) explica que “De acordo com Marx, a educação política proporciona a familiaridade com os princípios científicos gerais a todos os processos de produção e, ao mesmo tempo, ensina as crianças e adolescentes que habilidades práticas tornam possível para eles operarem as ferramentas básicas utilizadas em todas as indústrias. Krupskaja formula esta ideia da seguinte maneira: ‘Uma escola política pode ser distinguida de uma escola de comércio pelo fato de centrar-se na interpretação de processos de trabalho, no desenvolvimento da habilidade para unificar teoria e prática e na habilidade para entender a interdependência de certos fenômenos, enquanto em uma escola de comércio o centro de gravidade está em proporcionar para os alunos habilidades para o trabalho’”.

⁷ Marx e Engels abordam a temática da educação em obras, como por exemplo, *O Capital*, escrita por Marx, em específico no capítulo XIII – A Grande Indústria; *A Ideologia Alemã*, elaborada por Marx e Engels entre os anos de 1845-1846; *Crítica ao Programa de Gotha*, produzida por Marx entre os anos de 1875 e 1878; *Princípios do Comunismo*, escrita por Engels em 1847 (BARROCO, 2007; LOMBARDI, 2005).

psicológicas superiores e o aprimoramento da formação cultural, embora as condições históricas não estejam encaminhando para isso.

Notoriamente os autores soviéticos defendem, por um lado, a educação de qualidade para todos, para os trabalhadores e para sua prole; mas, por outro, entendem que é preciso criar condições que transcendam a educação que vigora na sociedade capitalista, já que neste modo de produção a educação igualitária é ilusória.

Fica, assim, evidente, que os pressupostos teóricos desta escola psicológica além de possibilitar pensar sobre os resultados e consequências da educação sob os moldes da sociedade capitalista, nos permite refletir sobre as suas causas e ter uma visão prospectiva do que pode ser feito. Tomando por base Marx e Engels, os autores soviéticos defendem que as transformações dependem dos homens concretos, sendo fundamental a apreensão das leis que regem o funcionamento da sociedade para que, dialeticamente, ocorra uma atuação ativa que, se não modifica a realidade posta, cria condições para modificações significativas no nível de consciência dos indivíduos sobre a sua condição de ser datado e histórico.

Os autores da Psicologia Histórico-Cultural destacam a essencialidade da educação sistematizada no desenvolvimento do psiquismo, na estruturação dos processos psicológicos. Se, por um lado, explicitam que a escola por si mesma não gera mudanças radicais na sociedade por não ser independente das relações econômicas e sociais, por outro, revelam a essencialidade da educação formal para transformação e elevação da consciência, para o aprimoramento dos instrumentos do pensamento, para o desenvolvimento das potencialidades e dos sentidos humanos.

139

Considerações finais

A análise sobre a precária formação escolar, sob os fundamentos do materialismo histórico-dialético e da Psicologia Histórico-Cultural, evidencia que a EJA está amarrada ao fio da história do desenvolvimento das forças produtivas capitalistas. Essa modalidade é, pois, uma expressão desta época histórica e está em consonância com o discurso ideológico e com as concepções jurídica e política de igualdade e liberdade do pensamento liberal que alicerçam as relações capitalistas e ofuscam a exacerbação das contradições e luta de classes deste sistema produtivo. Barroco (2007) salienta que nesta fase, em que se tornam mais agudas as contradições do processo de reprodução sócio-metabólica do capital, é preciso entender que não se pode falar de

propostas de inclusão social e escolar – como é o caso da EJA – sem atentar para as contradições existentes entre trabalho e educação.

É preciso esclarecer que não somos contra a proposição desta modalidade de ensino. Mas não basta ser contra ou a favor, é fundamental buscar propostas e confrontamentos pautados na razão e não na emoção ou no julgamento moral (BARROCO, 2004). Se não conhecemos a lógica histórica que movimenta tais propostas, caímos no discurso do “desafio social” de combater a “dívida aos sujeitos marginais do sistema” e não nos atentamos ao porquê da existência dos marginalizados e como a educação de adultos se constituiu enquanto modalidade de ensino no Brasil.

Se não entendemos as causas reais dos limites da escolarização dos adultos somos conduzidos à armadilha ideológica que difunde a ideia que as possibilidades para o estudo estão postas, mediante os inúmeros programas disponibilizados pelo governo e pela sociedade civil, bastando aproveitá-las para ter vida melhor e fazer do mundo um lugar melhor para se viver. A educação, aqui, ganha status de redentora da sociedade.

Sair dos limites da escola e apreender o que movimenta a não aprendizagem de determinados conhecimentos é o que pode mobilizar ações concretas de confrontamento para revolucionar a consciência e os instrumentos do pensamento, para a complexificação dos sentidos humanos, enriquecendo a formação do trabalhador.

140

Referências Bibliográficas

ALVES, G. L. **A produção da escola pública contemporânea.** Campo Grande, MS: Ed. UFMS; Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

BARROCO, S. M. S. **Considerações sobre uma prática educacional inclusiva em tempos de prática social excludente.** IN: *Proposta Curricular para a Educação Especial*: norteadores teóricos. Sarandi: Orfeu Gráfica e Editora Ltda., 2004, p. 15-22.

BARROCO, S. M. S. A Educação Especial do novo homem soviético e a Psicologia de L. S. Vigotski: implicações e contribuições para a Psicologia e a Educação atuais. 414 p. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar da Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2007.

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 23 dez. 1996.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. Parecer nº.11, homologada em 07 de junho de 2000. **Diretrizes Curriculares para a Educação de Jovens e Adultos**. Brasília: MEC, 2000.

BRASIL, Ministério da Educação. **Documento Base** – Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos – Educação Profissional Técnica De Nível Médio/Ensino Médio. Brasília: MEC/SETEC, 2007.

DUARTE, N. **A Individualidade Para-Si:** Contribuição a uma Teoria Histórico-Social da Formação do Indivíduo. Campinas: Autores Associados, 1993.

IBGE. **Síntese de Indicadores Sociais:** uma análise das condições de vida da população brasileira 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2010a.

IBGE. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios.** Rio de Janeiro: IBGE, 2010b.

IBGE. **Censo Demográfico 2010.** Disponível em http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2017&id_pagina=1. Acesso em dezembro de 2011.

KLEIN, L. R.; SILVA, G. L. R. da; DA MATA, V. A. Alienação ou exclusão: refletindo o processo de inclusão na educação de jovens e adultos. IN: FACCI, Marilda Gonçalves Dias; MEIRA, Marisa Eugênia Melillo; TULESKI, Silvana Calvo. **Exclusão e inclusão:** falsas dicotomias, Maringá: EDUEM, 2011.

141

LEONTIEV, A. N. **O desenvolvimento do psiquismo.** Tradução de Manuel Dias Duarte. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

LOMBARDI, J. C. **Educação, Ensino e Formação Profissional em Marx e Engels.** IN: LOMBARDI, J. C.; SAVIANI, D. (orgs.). **Marxismo e educação:** debates contemporâneos. Campinas, SP: Autores Associados: HISTEDBR, 2005. (p. 1-38).

MÁRKUS, G.. **Teoria do Conhecimento no Jovem Marx.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MARX, K. **Prefácio à Contribuição à Crítica da Economia Política [1859].** IN: *Obras Escolhidas de Karl Marx e Friedrich Engels*. V. 1. São Paulo: Ed. Alfa - Omega, [19--], p. 300-303.

MARX, K.; ENGELS, F.. **A Ideologia Alemã.** Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. 3^a ed. Vol. I. Rio de Janeiro: Martins Fontes; Lisboa: Editorial Presença, 1976. Coleção Síntese.

MÉSZÁROS, I.. **A teoria da alienação em Marx.** Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

NETTO, J. P.. **Questão social no Brasil.** Matinhos, PR: UFPR Litoral, 23 ago. 2008. Palestra de abertura do Curso de Especialização em Serviço Social da UFPR Litoral. 2008.

VIEIRA PINTO, Á.. **Sete lições sobre Educação de Adultos.** 6^a ed. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989. (Coleção Educação Contemporânea).

VIGOTSKI, L. S.. **Psicologia Pedagógica.** Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

VYGOTSKY, L. A Transformação socialista do homem 1930. Trad. Nilson Dória. Marxists Internet Archive, 2004. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/vygotsky/1930/atransformacaosocialistadohomem.htm>. Acesso em: outubro de 2009.

SUJEITO, CULTURA E EDUCAÇÃO: (DES) AJUSTANDO A CRISE DO CAPITAL, UMA EXPERIENCIA DO INEVITÁVEL

Raquel Célia Silva de Vasconcelos¹

Resumo

O ensaio tem como objetivo discorrer sobre os conceitos de sujeito, cultura e educação, imbricados entre si no processo de constituição dos mesmos, onde a experiência inevitável das crises do capital reafirma a existência deles. São conceitos que formam o tripé que sustenta ou desestabiliza a crise do capitalismo, onde a ordem estabelecida é determinante na constituição desse tripé, deixando prevalecer paradigmas culturais e educacionais que participam diretamente na elaboração de um sujeito moldado pela ciência e tecnologia para que possa prevalecer o *status quo* vigente. A ciência, nas sociedades capitalistas, ao se tornar o paradigma para o alcance civilizatório, torna a técnica mais importantes que a própria humanidade quando colocam todos a serviço de sua ação, delimitando sua força fáustica devastadora e incontrolável. A força da técnica recai sobre a educação porque a função de educar para o progresso pressupõe preparar o campo visual de crianças e jovens a partir da apreensão de um sujeito que se constitui no campo simbólico e imaginário. Na rememoração do passado como tentativa de ajuste e desajuste do capitalismo depende de uma memória que recupere no “vestígio de hábitos perdidos” o que delineia as aptidões do sujeito. A rememoração delineia três aspectos fundamentais no que diz respeito ao sujeito, a cultura e a educação. O primeiro aspecto fundamental é a cultura, que depende da força do hábito para sobreviver determinando o modo como o sujeito capta a própria existência, tornando suas ações enrijecidas e/ou flexíveis. O segundo aspecto, diz respeito à interferência do hábito na formação das aptidões, fundamentais à existência individual e coletiva, o hábito revela que a cultura também integra e, muitas vezes, é decisiva no processo educativo. E o terceiro corresponde a educação, responsável pelo processo de formação das subjetividades capazes de estabilizarem ou desestabilizarem paradigmas socioeconômico e cultural. Toda a discussão teórica analisada no ensaio é centrada nas críticas de Walter Benjamin a cultura e a educação burguesa.

Palavras-chave: Cultura, Educação, Subjetividade.

Abstract

The essay aims to discuss about the concepts of subject, culture and education, overlapped among them in the process of constitution thereof, where the inevitable experience of the capital crises reaffirms their existence. They are concepts that form the tripod that supports or destabilizes the crisis of capitalism, where the established order is crucial in the formation of this tripod, leaving to prevail cultural and educational paradigms that directly participate in the development of a subject shaped

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira (FACED–UFC). Bolsista Demanda-Social Capes. Integra o grupo de Pesquisa *Walter Benjamin e a Filosofia Contemporânea* e o Projeto PROCAD – CAPES: 137/2007: “Biopolítica, escola e resistência: infância e resistência para a formação de professores” do Eixo Filosofia da Diferença, Antropologia e Educação. E-mail: raquelcsvasconcelos@gmail.com.

by science and technology so that it can prevail the status quo. The science in capitalist societies, after to become the paradigm for civilization reaching, it turns the technique more important than humanity itself when they put all to the service of their action, limiting their Faustian devastating and uncontrollable strength. The technique strength relapses upon education because the function of educates to the progress presupposes preparing the visual field of children and youth from the apprehension of a subject that constitutes himself in the symbolic and imaginary field. In remembrance of the past as an attempt of adjust and maladjustment of capitalism depends on a memory to recover the "lost traces of habits" which outlines the skills of the subject. The recall outlines three fundamental aspects concerning the subject, culture and education. The first fundamental aspect is the culture, which depends on the force of habit to survive determining how the subject catches its own existence, making their actions stiffened and / or flexible. The second aspect concerns the habit interference in the formation of abilities fundamental to individual and collective existence, the habit reveals that culture also integrates and, many times, it is decisive in the educational process. The third corresponds to education that is responsible for the process of formation of subjectivities capable of stabilizing or destabilizing socioeconomic and cultural paradigms. The whole theoretical discussion analyzed on this test focuses on criticism of Walter Benjamin, the culture and bourgeois education.

Keywords: Culture, Education, Subjectivity

Introdução

144

Nunca podemos recuperar totalmente o que foi esquecido. E talvez seja bom assim. O choque do resgate do passado seria tão destrutivo que, no exato momento, forçosamente deixaríamos de compreender nossa saudade. Mas é por isso que a compreendemos, e tanto melhor, quanto mais profundamente jaz em nós o esquecido. [...] Tal como a palavra que ainda há pouco se achava em nossos lábios, libertaria a língua para arroubos demostênicos, assim o esquecido nos parece pesado por causa de toda a vida vivida que nos reserva. Talvez o que o faça tão carregado e prenhe não seja outra coisa que o vestígio de hábitos perdidos, nos quais já não nos poderíamos encontrar. [...] Neles são formadas as aptidões que se tornam decisivas em sua existência (BENJAMIN, 1995, P. 104-105).

Benjamin afirma na citação acima que o passado remete à experiência dolorosa porque rememorar algo “esquecido” traz o inevitável, o choque. A experiência do passado, no entanto, é fundamental e necessária à memória. O choque possibilita a rememoração do passado que se dá por meio de uma experiência singular apreendida por intermédio de objetos ainda não cristalizados pelo olhar. Essa apreensão delimita uma percepção que jaz de modo preciso o passado fugidio à memória e somente o objeto percebido transfigura o “esquecido”. Desse modo, o choque assume a função de desencadeador de emoções que contribuem na formação da subjetividade e prepara para recepção de uma saudade que faz emergir “hábitos perdidos”, muitas vezes,

responsáveis por aptidões que definem as ações. O choque facilita o desmembramento de hábitos e aguça a percepção e compreensão, assinalando sua participação na constituição da subjetividade. Ademais, só a experiência do choque denuncia a função apaziguadora do esquecimento.

Contudo, sem o choque, a rememoração não seria possível, consequentemente, não se alcançaria o reconhecimento das aptidões, essenciais à constituição de um sujeito consciente de suas ações. O reconhecimento das aptidões facilita perceber que atos são delimitados pela intrínseca relação sujeito-cultura-educação. É a relação entre passado e presente que permite o encontro dos vestígios das aptidões adquiridas através da educação e da cultura, responsáveis pelas ações do sujeito no campo simbólico de ordenamento do mundo. É na ordem simbólica que o sujeito interpreta e organiza o mundo definindo suas ações nos campos político, cultural e social.

A experiência do choque apresenta o novo transfigurado no antigo, revelando o desejo nas imagens oriundas do esquecido, imagens essas que desvelam o devaneio pela procura do conforto no imaginário. Assim, rememorar o esquecido pressupõe a ação do sujeito que apreende as imagens presentes na ordem simbólica. Portanto, o esquecido delinea uma memória que pressupõe um sujeito, cuja consciência delimita a ordem do simbólico. É justamente na busca da interioridade que se dá a constituição da subjetividade no campo do simbólico, cuja gênese se encontra no *cogito* cartesiano.

A simbolização do sujeito se inicia com Descartes por meio da consciência pura que nega o corpo na apreensão da vida e do mundo, subtraindo suas experiências com seu esfacelamento. O corpo na tradição moderna é negado no momento dessa apreensão e toda sua experiência é subtraída no momento de elaboração da ordem simbólica de apreensão do mundo. A consciência pura foi responsável pela constituição de um sujeito, cuja função é estabelecer relações simbólicas com o próprio corpo. No entanto, o corpo também participa na elaboração da existência apreendida na ordem simbólica pelo pensamento. Benjamin assinala, “o corpo é o que desperta justamente a dor profunda e pode igualmente despertar o pensamento profundo” (BENJAMIN, 1995, p. 248).

Por certo, a recuperação dos “hábitos perdidos” como condição de possibilidade de compreensão das aptidões, delinea três aspectos fundamentais no que diz respeito ao sujeito, a cultura e a educação. O primeiro aspecto é fundamental porque aponta que a cultura depende da força do hábito para sobreviver e, o hábito, por sua vez, determina o modo como o sujeito capta a própria existência, tornando suas ações enrijecidas e/ou

flexíveis. O segundo aspecto diz respeito à interferência do hábito na formação das aptidões, pois são fundamentais à existência individual e coletiva, revelando que a cultura também integra e, muitas vezes, é decisiva no processo educativo. O terceiro aspecto aponta que a educação pode resultar de um processo de formação de subjetividades capazes de estabilizar ou desestabilizar paradigmas de dimensões socioeconômicas e culturais.

1. O hábito e as ações subjetivas: elementos presentes no interior do grupo social

A cultura é entendida como algo que expressa uma sociedade do ponto de vista axiológico, epistemológico e, sobretudo, estético. Isto significa que nas relações e ações subjetivas estão presentes fatores determinantes para o desenvolvimento de uma cultura que delimita os campos valorativo, técnico-científico e criativo.

No entanto, a coerência de um hábito cultural deve ser analisada a partir do sistema a que pertence. No Ocidente Moderno, o hábito se dá a partir do paradigma educacional estabelecido no interior do grupo social, determinando o que deve ser apropriado enquanto cultura a partir das práticas sociais estabelecidas pelo grupo. Assim, as práticas sociais assumem um “caráter universal” e “necessário” para que a cultura permita o sujeito expressar aptidões nos âmbitos valorativo, científico e criativo. Daí a importância de universalizar o conhecimento técnico-científico atrelado ao progresso como efetivação dos paradigmas socioeconômicos e culturais por intermédio da educação.

Desse modo, os paradigmas são vistos como critério único de sentido à existência em que tudo é válido, mesmo que seja com pretensões repressoras, muitas vezes sutis. Isso é perceptível nos dois conceitos fundamentais relacionados às concepções de cultura que se firmou no Ocidente na Modernidade. A Cultura (*Kultur*) com pretensão civilizatória e a cultura de dimensão antropológica que se define nas características da identidade cultural de um povo. Ambas buscam espaço de sobrevivência na dimensão espaço-temporal apropriado pela concepção que a Modernidade comprehende de progresso.

Assim, a Modernidade avança com duas concepções: a Cultura (*Kultur*) - constituída como sinônimo de civilização e convergente com o Iluminismo - demarca o espaço de uma crítica racional que busca universalizar-se e fundamentar-se em si mesma. Desse modo, estabelece a ordem social e reivindica a totalidade como condição

de possibilidade de apreensão da vida e do mundo através da razão, vista como única capaz de conduzir o homem ao refinamento e à formação dentro do parâmetro civilizatório.

E outra concepção de cultura que expressa identidade e solidariedade de respaldo antropológico mediado pelo particularismo coletivo, esquivando-se da normativa estética e elitista do ideal civilizatório iluminista, como forma de particularizar e demarcar seu espaço social. Todavia, a demarcação e particularização do espaço coletivo facilitam a expansão do processo de massificação quando propõe a autoidentidade através da lógica coercitiva e do aprisionamento da estética² ao capital.

Nesse aspecto, a Cultura (*Kultur*) vista como sinônimo de Civilização difere da cultura de caráter antropológico quando privilegia o indivíduo e busca a universalidade estabelecida na relação entre o individual e o universal. A Cultura não cultiva o particular porque busca na sua constituição a identidade em si mesma através da emancipação racional, facilitando a universalização de seus valores. Assim, a constituição da Cultura se realiza na identidade do espírito humano em si mesmo por intermédio da expressão da essência da espécie demarcada pela individualização do espírito da humanidade.

Portanto, a Cultura (*Kultur*) concebida como Civilização delimita um discurso que estabelece a relação entre individual e universal, em que o cerne do eu e a verdade da humanidade convergem sem precisar da intervenção do particular. Nesse sentido, o universal torna-se o oposto e o próprio paradigma do individual, negando o que Eagleton (2005) denomina de “particulares arbitrários”. A Cultura, cujo cultivo é mediado pelo espírito, permeia a esteira do que ficou conhecido como Civilização concebida a partir da universalização do individual que realiza sua verdadeira identidade na Ideia.

No entanto, a Cultura (*Kultur*) malogrhou diante do adestramento das massas e a perda da experiência. Às massas são impostos hábitos permeados de vestígios para preencher o vazio do sentido da existência. E como recusa ao vestígio do lar burguês a arquitetura do século XIX privilegia o aço e o vidro. “Pois os novos arquitetos [...] criaram espaços onde não é fácil deixar vestígios” (BENJAMIN, 1995, p. 267) e

² A esse respeito Eagleton afirma que a “Cultura como identidade é avessa tanto à universalidade como a individualidade; em vez disso, ela valoriza a particularidade coletiva. Do ponto de vista da Cultura, a cultura apodera-se perversamente dos particulares acidentais da existência – gênero, etnicidade, nacionalidade, origem social, inclinação sexual etc. – e os converte nos portadores da necessidade” (EAGLETON, 2005, p. 84).

inauguram o que ficou denominado “cultura de vidro” como observa Benjamin (apud SCHEERBART, 1995, p. 267).

O lar burguês alimenta, de certo modo, a opacidade porque exige do homem a máxima aquisição de hábitos para que consiga se ajustar ao interior cheio de vestígios. O burguês que habita esse interior precisou se desvincilar de toda experiência, deixando os rastros de sua existência. E nesse aspecto, a “cultura de vidro” é a condição de possibilidade que alimenta o sonho burguês de uma pseudocivilização, cujo princípio é conduzir a vida na esteira do progresso da ciência e da técnica como forma de edificar sua cultura utilitária.

Contudo, a cultura utilitária busca sobreviver à pobreza de experiência tentando sanar a dicotomia, natureza e técnica, primitivismo e conforto, pois não almeja novas experiências quando os hábitos são condicionados e enrijecidos. A cultura utilitária aspira somente à vivência como imediatez das relações e da fugacidade da vida moderna. Assim, determinados hábitos que condizem ao individualismo, empobrecem a capacidade do homem em almejar experiências novas porque a cultura utilitária cultua a prática de uma vida inspirada no Pragmatismo exacerbado da sociedade capitalista. Como afirma Benjamin, “todo hábito deve ser estorvado pela atenção se não pretende paralisar o homem” (BENJAMIN, 1995, p. 247). Ademais, o Pragmatismo forja uma racionalidade técnica e impõe à arte e às culturas a dimensão técnico-científica como único critério para o estabelecimento das ações criativas e inovadoras dentro do espaço sociocultural através dos hábitos incorporados à formação subjetiva.

Nesse aspecto, a cultura utilitária se expande quando permite a técnica conduzir o ato criativo. Desse modo, é entregue a técnica o poder de delegar o que é arte, e assim, apropria-se do campo da estética. É nesse momento que a técnica assume o poder de “segunda natureza”, escamoteando quem concebe a arte como criação de um saber que se faz no próprio poder de contemplação do artista sem intervenção direta da técnica. Aqui se faz necessária uma análise mais profunda do conceito de cultura na perspectiva de Benjamin. E como a cultura utilitária interfere na educação formadora de subjetividades condicionadas a hábitos de consumo que delineiam as aptidões de culto a mercadoria.

Contudo, a compreensão e a assimilação do discurso, cujo princípio é o avanço científico e técnico como única possibilidade de melhorar as condições de vida e solucionar todos os problemas da humanidade, remete ao controle da técnica transfigurada de ciência. A ciência sobrepuja a humanidade a partir do discurso burguês

de progresso que põe todos subservientes à técnica. Esta como uma “força fáustica” (Cf. SIBILIA, 2002, p. 43) impele todos ao encontro de um futuro mais promissor, apostando no avanço da ciência como via direta à apreensão racional da vida e do mundo. Nesse sentido, a cultura utilitária é fundamental no avanço técnico-científico e a educação é sua aliada na condução do futuro promissor alimentado pelo progresso. Este define o jogo que possibilita ou não a existência da cultura de dimensão antropológica e da Cultura (*Kultur*) como atuação do espírito (*Geist*) no mundo.

2. O espírito (*Geist*) infinito e a interferência do hábito nas aptidões: a derrocada da função filosófica e existencial da cultura diante do poder da técnica

A técnica expressa sua “força fáustica” quando alimenta no imaginário do homem uma falsa emancipação sobrepondo à cultura e à educação a função de moldar sujeitos, cuja dimensão criativa aponta a ação de subjetividades fractárias porque submete o ato criativo à inervação do conhecimento técnico-científico. Embora a técnica possibilite a manifestação de sujeitos ativos, no entanto, ela subscreve com utiliza o campo da criatividade subjetiva porque obedece às lógicas do capital e do progresso. Assim, a racionalidade técnica subscreve o campo de ação do homem, sobretudo, no que diz respeito à ciência, à cultura de modo geral e a educação³ do ponto de vista de sua aplicabilidade.

149

O marcante na vida dos estudantes é, de fato, a aversão em submeter-se a um princípio, em se deixar imbuir de uma idéia. O nome da ciência presta-se por excelência a ocultar uma indiferença comprovada e profundamente arraigada. Mensurar a vida estudantil com a idéia da ciência não significa de maneira alguma panlogismo ou intelectualismo — como se está inclinado a temer —, mas é uma crítica legítima, uma vez que na maioria dos casos a ciência é levantada, como a muralha férrea dos estudantes, contra reivindicações “estranghas”. Trata-se portanto de uma unidade interior, não de uma crítica de fora. Neste ponto, a resposta está dada com a observação de que, para a grande maioria dos estudantes, a ciência é uma escola profissionalizante. Já que “ciência não tem nada a ver com a vida”, então ela deve moldar com exclusividade a vida de quem a segue. Entre as reservas mais inocentes e mentirosas que se têm perante ela, encontra-se na expectativa de que ela deva ajudar este ou aquele a se prepararem para uma profissão. A profissão decorre tão minimamente da ciência que esta pode até excluí-la. (BENJAMIN, 2002, p. 32)

³ “Ao preterir a educação humanista – que encontrava no livro sua vitalidade –, a educação exige hoje a habilidade pragmática e a adaptação dos indivíduos às contingências do mercado, criando a figura do “especialista” – especialista que transmite a crença na “infalibilidade” ou na “certeza” de seu fazer restringindo o pensamento à apologia dos fatos como única dimensão importante do conhecimento –, ou criando a figura do “fracassado” – o inadaptado que passa à condição de “eterno necessitado”, socorrido pelo favor do Estado ou pela filantropia de instituições humanitárias” (MATOS, 2006, p. 17).

Todavia, ciência também pressupõe um ato de criação de um indivíduo ativo e desejoso mediado por um espírito verdadeiramente criador e comprometido com “a vida intelectual criativa” (BENJAMIN, 2002, p. 37-39). Assim, a educação que traduz o individualismo reflete uma sociedade que está comprometida com o “espírito profissional” subjugado ao Pragmatismo. Este restringe o campo visual dos estudantes uma vez que a aplicação prática da ciência os conduz à relação de estranheza e hostilidade com a escola da vida, em que seus ensinamentos se dão por meio da arte de viver com autonomia e liberdade.

Assim, a Cultura⁴ (*Kultur* - pressuposto para o alcance da Civilização) e a cultura (expressão da identidade e solidariedade antropológica) se vinculam à apelação do espírito profissional, cuja atuação converge com o poder e a pragmática da técnica, impondo à humanidade o progresso da ciência como única alternativa de apreensão do mundo, rompendo definitivamente com a tradição do aprender com autoridade e autonomia.

A Cultura (*Kultur*) se apresenta como uma espécie de “símbolo romântico” (EAGLETON, 2005, p. 82), porque na condição de infinito, ela assume seu lugar no mundo mediado pelo espírito⁵ (*Geist*) infinito encarnado na Europa. Dessa maneira, a Cultura (*Kultur*) assume uma dupla face: em um momento ela representa os valores derivados do espírito que busca universalizá-los; em outro momento ela é concebida como símbolo quando assume sua condição de representação simbólica para o povo europeu, sobretudo, para o povo alemão que vivenciou a emergência do discurso de atuação do espírito (*Geist*) no mundo. Na realidade acadêmica e escolar da Alemanha, esse espírito não se realizou porque o caráter imediato da ciência e da técnica sobrepujou a Cultura (*Kultur*) que poderia proporcionar o verdadeiro “espírito criador”, o próprio Nazismo aponta a ausência do espírito criador. Benjamin traz essa discussão, em seu ensaio de 1932, quando afirma a partir de sua personagem intitulada “Voz do Século XIX” que comenta a respeito de uma fala de Goethe,

150

⁴ Vale ressaltar, a Cultura não corresponde a qualquer modo de vida particular, ela tem sua origem e história, o que lhe possibilita seguir em direção ao universal. Embora, seus valores sejam universais, isso não significa dizer que sejam abstratos, uma vez que a necessidade da Cultura em se direcionar para universalização de seus valores remete à origem e ao espaço que delimitou seu aparecimento.

⁵ A esse respeito comenta Eagleton quando afirma que “ela (Cultura) é o ponto imóvel do mundo em rotação no qual se intersectam tempo e eternidade, os sentidos e o espírito, o movimento e a imobilidade. A Europa teve a sorte de ser escolhida pelo *Geist* como o lugar onde ele se fez carne, assim como o planeta Terra teve a sorte de ser selecionado como o ponto onde Deus optou por se tornar humano. Ao interpretar a Cultura, então, como ao interpretar o símbolo, devemos operar com uma espécie de codificação dupla e apreendê-la ao mesmo tempo como ela mesma e alguma outra coisa, o produto de uma civilização específica embora também de um espírito universal (EAGLETON, 2005, p. 82).

tudo hoje em dia é ultrapassado, tudo transcende incessantemente. No pensamento como na ação. Ninguém conhece a ninguém. Ninguém comprehende o meio em que vive e trabalha, nem o material com que está trabalhando. Riqueza e rapidez, eis o que o mundo admira e o que todo o mundo quer. [...]. No fundo, é o século dos homens práticos, de compreensão rápida, de muitas aptidões, homens que se sentem superiores em relação à massa, embora eles próprios não tenham talento para coisas mais elevadas. (BENJAMIN, 1986, p. 83)

No referido ensaio, *O que os Alemães Liam, Enquanto Seus Clássicos Escreviam*, Benjamin deixa transparecer que a “institucionalização da tirania do minuto” impossibilita a atuação do verdadeiro espírito criativo, permitindo apenas a ação de um espírito educado por meio da “cultura média” como profetizara Goethe. Na verdade, o povo alemão fica refém do Idealismo alemão, cujo referencial se encontra no ideal civilizatório iluminista.

Na busca de espaço de fuga da banalização da proposta civilizatória, a Cultura (*Kultur*) tenta sobreviver e se efetivar designando um laço entre civilização europeia e humanidade universal, impondo assim seu poder moral e forjando uma identidade ao mundo. Nessa condição, ela assume um duplo caráter porque expressa ao mesmo tempo temor e entusiasmo aos seus adeptos porque em determinado momento ela se apresenta como acessível e ao alcance de todos, mas, simultaneamente, nega essa possibilidade porque nasce, de certo modo, desvinculada da tradição de uma experiência coletiva. Isto aponta seu caráter elitista porque nasce junto com a ascensão burguesa, tornando-se o símbolo da concepção de civilização do Iluminismo que se difunde por toda Europa como “patrimônio cultural⁶” de uma classe que deu origem a riqueza de ideias de um processo civilizatório.

Contudo, a Cultura (*Kultur*) falha quando utiliza os valores tradicionais burgueses de caráter persuasivo e dimensão moral, pois não consegue conduzir ou ordenar a vida dos jovens, porque a percepção (*Wahrnehmung*) dos jovens aponta que não existe ética como discurso, mas reflexão (*Grübeln*). Entretanto, a reflexão está de certo modo vinculada ao Idealismo que propicia o ofuscamento do “Real” porque não existe mais experiência (*Erfahrung*) do ponto de vista da autoridade e da liberdade. A experiência coletiva que outrora é transmitida oralmente pela tradição se transforma apenas em vivência (*Erlebnis*), ou seja, preserva-se apenas a experiência individual vazia de sentido e de significado. Diante do fim da experiência e da fugacidade da vivência, a

⁶ Termo denominado por Benjamin para designar que o desvio da razão transformou esse patrimônio “a horrível mixórdia de estilos e concepções do mundo do século passado mostrou-nos com tanta clareza onde os valores culturais podem nos conduzir, quando a experiência nos é subtraída, hipócrita ou sorrateiramente” (BENJAMIN, 1994, p. 115).

humanidade é conduzida aos paradigmas cultural e educacional que privilegiam um conhecimento especializado, cujo campo de observação é delimitado pelo método indutivo de apreensão objetiva.

Ademais, a científicidade em todos os campos do conhecimento humano é sempre estabelecida pela fragmentação do saber, em que se faz presente a relação de pares. Esta é característica da leitura do mundo pelo olhar técnico-científico porque privilegia a fragmentação no processo de observação e, desse modo, concebe uma leitura da vida e do mundo à luz da vivência. Isso também passa à dimensão das relações sociais estabelecidas, em que o próprio sujeito do conhecimento, habituado à fragmentação do saber, apreende a própria subjetividade aprisionada ao progresso que vislumbra o mundo assegurado da tecnologia e da ciência. Assim, presencia-se na Modernidade um homem desprovido de espírito, um total ofuscamento das ideias “claras” e “distintas” como provera Descartes (2003, p. 56).

Isso revela que o “patrimônio cultural” de uma geração que almejou a atuação do espírito no mundo é “substituído por um mundo antigenealógico, científico e técnico” (MATOS, 2010, p. 55). O declínio da experiência, da ação moral exemplar, do impulso racional pelo autoconhecimento e do refinamento de si representa a derrocada da função filosófica e existencial da Cultura. Assim, toda proposta cultural de Goethe e Schiller e da própria noção de civilização é sobrepujada pela visão técnico-científica do homem na Modernidade.

Todavia, a proposta civilizatória do Século das Luzes que via na razão a emancipação do homem porque possibilitava a atuação do espírito (*Geist*) no mundo, malogra diante do poder da técnica. Esta assume a função do espírito e impõe a todos sua “força fáustica” devastadora e incontrolável que atinge a educação com sua promessa de progresso. E este prepara o campo visual de crianças e jovens a partir da apreensão de um sujeito que se constitui no campo simbólico e imaginário do futuro promissor.

Se inicialmente o Iluminismo não viu na narrativa uma aliada no processo civilizatório, jamais conseguiria alcançar seus objetivos, o esclarecimento de todos os seres dotados de razão. O Iluminismo pauta seu processo civilizatório a partir do domínio da natureza e da produção de subjetividades, elaborando novos mitos que conduz a humanidade ao domínio e a barbárie quando atrela civilização ao progresso técnico-científico. É na promessa de transformação proposto pela *Aufklärung*: desencantamento do mundo, expulsão dos mitos, destruição anímica da natureza pela

capacidade racional do homem, que se instala uma subjetividade do controle pelo controle das forças da natureza exterior e interior.

Na verdade, a Modernidade impulsiona uma herança cultural pelo ressentimento das massas que responde à apropriação da tradição através da *mimesis* do consumo de bens, não por seu valor de uso como bens necessários, mas por seu valor de troca. É a cultura utilitária que traz em seu bojo o fardo da tradição dos valores burgueses e o peso do *status quo*. A proposta iluminista malogrou, uma vez que a humanidade não atingiu o esclarecimento previsto, mas apenas despertou a consciência do sonho (*Traum le wusst sein*) desvinculada completamente da experiência. A experiência que aproximava os valores de uma geração a outra através da oralidade presente na narração, não comunga do discurso da *Aufklärung*.

Considerações Finais

A cultura e a educação dependem das ações de subjetividades que incorporem aptidões herdadas de parâmetros apreendidos no grupo social. Assim, uma sociedade com múltiplos parâmetros de conduta aponta uma total desestabilidade nas relações institucionalizadas, dificultando uma permanência segura no mundo diante da vivência fugaz e vazia de sentido e significado. A saída é uma via aprisionada ao que está em voga para grande maioria, facilitando ações que privilegiam juízos de valores imersos no controle emocional dos sujeitos por meio de uma lógica que determina a existência atrelada ao nivelamento cultural.

A atual crise do Capitalismo repercute de modo direto na educação e na cultura, ele propõe mudanças nos hábitos para que as ações subjetivas possam convergir com as vias de saídas que priorize o *status quo* vigente. São saídas sempre submetidas ao sistema que condiciona as subjetividades à educação pautada no modelo de consumo, em que o acúmulo dos bens não corresponde ao consumo dos bens necessários à sobrevivência. Isto cria indivíduos obedientes ao poder da mercadoria que os impulsionar a sempre buscar o novo através de seu poder de sedução, condicionando o campo da percepção às “imagens de desejo” numa tentativa de substituição do antigo pelo novo.

É prática da sociedade de consumo delimitar a relação entre “valor de troca” e “valor de uso” a partir do processo de subjetivação da mercadoria, em que o “valor de uso” já não se insere no consumo de bens necessários, mas no poder que o consumo

pode propiciar ao *status social*. A mercadoria uma vez subjetivada passa a conduzir as escolhas que determinam as ações do homem. Nesse contexto, a própria dinâmica do ato de educar é comprometida por esse processo de subjetivação.

A educação para o consumo impõe o peso do *status quo* às crianças e jovens por meio do mercado de bens culturais. Estes alimentam e fortalecem a informação e a comunicação como espaços de disseminação das vias de saída da crise. Assim, a informação e a comunicação como critério para o conhecimento de fácil assimilação e entendimento trazem um caráter fugaz e pragmático presente na concepção de ensino que propicia o imediato. O aspecto pragmático do ensino facilita a fragmentação do saber que uma vez setorizado, dificulta encontrar linhas de fuga e espaço de criação.

É comum nas ações da criança e do adolescente um desprendimento em relação ao desenvolvimento intelectual, não visualizando o sentido e o significado da educação, sobretudo, o grupo dos desfavorecidos cuja única preocupação é sobreviver. Para os desfavorecidos, a sobrevivência não depende do modelo de educação instituída.

Atualmente, a educação vive o paradigma da empregabilidade cuja característica é uma instabilidade geral. Diante disso, o Capitalismo demarca seu espaço de fuga da crise no Setor de Serviços, criando postos de trabalho temporário para movimentar a economia, delimitando o discurso da empregabilidade. Nesse contexto, qualquer espaço é local de aprendizagem porque a tirania da imagem comungada também pelo discurso da empregabilidade determina o conteúdo a ser ensinado.

Desse modo, a própria educação incorpora a dinâmica dos *fast food*, facilitando a tirania da imagem invadir escolas e universidades disseminando o discurso da boa estrutura, ambiente de diversão, juventude descolada e conectada às informações das comunidades virtuais. É nessa dinâmica que o corpo é capturado, favorecendo sua participação na constituição da ordem simbólica de apreensão da cultura e da educação mediadas por subjetividades fractárias.

Com isso, posso arriscar a partir do título aqui proposto que a crise da economia de mercado aponta duas faces do Capitalismo. A primeira diz respeito ao ajuste e ao desajuste das crises do sistema econômico que interfere na educação, forjando aptidões a partir de hábitos que se apresentam como novo configurado de “sempre igual”. E a segunda face demonstra subjetividades imersas na assimilação do “sempre igual”, incorporando apenas as mudanças uma vez que elas vivenciam o inevitável, a crise que se ajusta no em si mesmo do *status quo*.

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** 7. ed., 10 reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Obras escolhidas II: Rua de mão única.** 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. (Org. BOLLE, Willi). **Passagens.** Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação.** São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. **Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos.** São Paulo: Cultrix, 1986.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas.** Porto: Rés-editora, 2003.

MATOS, Olgária Chain Féres. **Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo.** São Paulo: UNESP, 2010.

_____. **Discretas esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo.** São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

SIBILIA, Paula. **O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

155

METODOLOGIA HEGELO-MARXIANA E CENTRALIDADE DO TRABALHO

Agemir Bavaresco¹
Márcio E. Schäfer²

Resumo

O presente artigo intenta demonstrar a radical indissociabilidade entre método e conteúdo na filosofia social e política de Marx, particularmente em torno da sua apropriação da metodologia hegeliana. Seguindo a interpretação de Flickinger, a primeira parte do artigo visa articular essa apropriação a partir de um conjunto de tópicos nucleares da filosofia de Marx. Já num segundo momento, o artigo foca num conceito absolutamente fundamental tanto em Hegel quanto em Marx, qual seja: o conceito de trabalho. Assim, o presente artigo visa desenvolver a função sistemática deste conceito na elaboração do sistema de Hegel, e as implicações da mesma na filosofia social do Autor. A seguir, fazemos uma reconstituição da crítica de Marx a essa teoria do trabalho e indicam-se alguns rumos que a filosofia social e política de Marx toma face à filosofia hegeliana, particularmente em torno das tensões que emergem numa sociedade em que o trabalho foi erguido ao *status* de fonte da riqueza ao mesmo tempo em que aqueles que trabalham e a produzem não podem usufruí-la.

Palavras-chave: Hegel, Marx, Método, Trabalho.

Abstract

This paper attempts to demonstrate the radical inseparability between method and content in the social and political philosophy of Marx, particularly around its appropriation of the Hegelian methodology. Following Flickinger's interpretation, the first part of the paper aims to articulate this appropriation from a set of mainly topics of Marx's philosophy. In the second part, the paper focuses in a concept absolutely fundamental in both Hegel and Marx, namely: the concept of labor. Thus, the present paper aims to develop the systematic function of this concept in the working out of Hegel's system, and its implications in the social and political philosophy of the Author. Forthwith, we make a reconstitution of Marx's critique to this theory of labor and we indicate some ways that the social and political philosophy of Marx look like to the Hegelian philosophy, particularly around the tensions that emerge in a society that the work was raised to the status of source of wealth at the same time those who work and produce cannot enjoy it.

Keywords: Hegel, Marx, Method, Labor.

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris 1. Site: www.abavaresco.com.br. E-mail: abavareco@pucrs.br

² Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: marcio_schafer@hotmail.com

1. Hegel e Marx: Metodologia, política e historia³

No primeiro capítulo, “o conceito e a realidade social – o envelhecimento de um jovem hegeliano”, Flickinger trata da “preocupação de Marx com a filosofia hegeliana, tornando-se a base de seu desenvolvimento da crítica da economia política e provocando, também, correções importantes no seu próprio pensamento social” (MH, p. 21). Marx escreve, de 1839 até 1844, a sua dissertação sobre a *Diferença entre as Filosofias da Natureza de Demócrito e Epicuro e os Manuscritos de Paris*, conhecidos sob o título de *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Ele mantém uma aproximação com a força metodológica e sistemática da filosofia hegeliana, embora seja crítico de sua filosofia política, reconhece a sua capacidade construtiva como base irrecusável de seu pensamento no diagnóstico da sociedade moderna. Flickinger apresenta a teoria social marxiana, a qual não é redutível à teoria econômica. Por isso, ele começa com a *Dissertação* como primeiro passo analítico.

a) Dissertação e o conceito de movimento**157**

Marx pensa a possibilidade de compreender o mundo a partir do conceito, isto é, a reconstrução da realidade a partir do desdobramento de um princípio: conceber (*concipere*) a realidade na sua constituição interna. Na sua dissertação, reconstrói uma discussão grega, assim revaloriza a teoria epicurista contra a de Demócrito, com o objetivo de compreender melhor a filosofia sistemática hegeliana. A tese marxiana apoia-se na ideia hegeliana de autonomia e de autoconsciência. “A compreensão da realidade decide-se através da capacidade autorreflexiva do princípio teórico pressuposto, que, neste caso, era o conceito do átomo, revelado através da determinação do movimento” (MH, p. 25).

Marx entende que o princípio da autonomia do pensamento explicita-se na teoria epicurista do movimento e da determinação lógica dos átomos: “A teoria do movimento dos átomos, na filosofia epicurista, foi compreendida como paradigma do conhecimento baseado na capacidade autorreflexiva, ou seja, autônoma, do conceito principal, o átomo” (MH, p. 27). O conhecimento objetivo realiza-se por uma teoria conceitual-

³ Num primeiro momento faremos a reconstituição, sobretudo do tópico metodológico do livro de FLICKINGER, Hans-Georg. *Marx e Hegel. O porão de uma filosofia social*. Porto Alegre: LPM, 1986. Esta obra será citada assim: MH.

construtiva, superando um pensamento imediato e positivista pela mediação reconstrutiva de conceitos e teorias. Trata-se de encontrar uma teoria adequada para compreender a realidade.

b) Filosofia política hegeliana: contradições da vontade livre

A recepção da obra hegeliana por Marx dá-se através da *Crítica do Direito Hegeliano do Estado*, *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito* e *Crítica da Dialética e Filosofia Hegeliana em Geral*. Marx assume os resultados da crítica ao cristianismo feita por Feuerbach: reconstrução do "mundo invertido" em que uma comunidade busca realizar a sua ideia de liberdade universal fora da realidade concreta, isto é, na religião. Inverter o mundo ideal para o mundo concreto. Depois, ele assume o mundo invertido, descrito na crítica à religião, para analisar a *Filosofia do Direito* hegeliana como realidade abstrata da ideia de liberdade. Flickinger destaca que Marx valoriza Hegel frente aos "jovens hegelianos" (David Strauss, Bruno Bauer, L. Feurbach e Max Stirner) e opõe-se "à interpretação que denuncia o filósofo como 'idealista', pelo menos no que diz respeito à potência objetiva de sua teoria" (MH, p. 44).

A *Filosofia do Direito* de Hegel descreve a base ideal proclamada nas revoluções burguesas e a sociedade pós-feudal que enuncia os princípios universais da comunidade: liberdade e igualdade. Esses princípios são constituídos juridicamente, garantindo que a vontade livre, particular e autônoma, institui a propriedade privada. As formas jurídicas asseguram apenas as relações de posse e troca, ou seja, o direito de propriedade. Marx afirma que tais relações pessoais são uma coisificação: "No caso do trabalho assalariado e da mercadoria, a coisificação exige a subordinação das pessoas sob os fins e a racionalidade das coisas mesmas, fato este não limitado, senão possibilitado pelas estruturas jurídicas" (HM, p. 46). No entender de Flickinger, a crítica marxiana dirige-se à fundamentação jurídica do Estado liberal ou do Estado de Direito. A metodologia hegeliana identifica obrigações e direitos: "Nessa identidade da vontade universal e da vontade particular, *obrigações e direito*, com isso, unem-se em um, e o homem, mediante o ético, tem direitos na medida em que ele tem obrigações e obrigações na medida em que ele tem direitos" (FD, § 155)⁴. Flickinger entende que esta limitação mútua dos deveres e dos direitos pessoais na sociedade civil e no Estado

⁴ HEGEL, G. W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Trad. Paulo Meneses et al. São Paulo: Loyola, UNISINOS, UNICAP, 2010.

“implica a obrigação de realizar a política com os meios e nos limites da razão imanente do direito, limites objetivos do poder político advindos da impossibilidade de subsumir as relações sociais involuntárias, isto é, coisificadas sob as determinações jurídicas” (MH, p. 50). O poder político do Estado é limitado tanto na vida social e econômica da sociedade, como no seu modo de reprodução.

Marx concorda com o diagnóstico hegeliano sobre as contradições do direito e da sociedade civil que regula as relações sociais e garante a privacidade dos interesses particulares. Hegel é consciente da “miséria provocada pelo processo específico da reprodução capitalista”. O que intriga Marx é o Estado, de modo que ele critica “a suposta conciliação das contradições pelo poder do Estado de Direito” (MH, p. 52).

c) Fatos econômicos da sociedade capitalista: propriedade e trabalho

Marx está convencido de que a dialética hegeliana compreendida como autorreflexão pode dar-lhe um instrumento metodológico de crítica da base sociomaterial do capitalismo. A metodologia da *Fenomenologia do Espírito* descreve a experiência da consciência ingênua, visando à reflexividade constitutiva do saber em autoconsciência, tematizada na figura do “senhor e escravo”, que pode ser lida como “a socialização material da consciência autorreflexiva entre duas pessoas agentes” (MH, p. 61), através de uma luta por reconhecimento assimétrico: “O próprio escravo não pode transmitir sua autonomia ao senhor, nem mesmo voluntariamente, já que não é, por definição, senhor de si mesmo. Reconhecimento fraquíssimo que se deve à repressão permanente de um ser em si mesmo dependente” (MH, p. 62). É este modelo autorreflexivo da autoconsciência que Marx usa para analisar o trabalho alienado e os fatos econômicos da sociedade capitalista: propriedade privada e trabalho produtivo.

O método dialético hegeliano implica uma dupla negação: “negação da negação” que é o movimento negador em dois momentos, a consciência relaciona-se com o mundo objetivo (1º passo da negação: consciência imediata ingênua) e, depois, a consciência reconhece a oposição entre sujeito e objeto, dando-se conta deste primeiro passo, constituindo o pensamento e o objeto como conhecimento objetivo (2º passo da negação: consciência mediatizada reflexionante). Marx encontra nisso uma estrutura reflexiva e contraditória aplicando esta “autogeração fenomenológica da consciência à autogeração concreta no trabalho como processo autorreflexivo da realização da essência humana” (MH, p. 67). O modelo da estrutura da autoconsciência permite

compreender as contradições do trabalho que impedem o ser humano de reconhecer-se nos produtos de seu próprio trabalho, gerando o fenômeno da alienação. Em Hegel, a consciência exterioriza-se e retorna em si. Quando este processo não se realiza, ocorre a alienação, ou seja, a perda da determinação reflexiva. Marx aplica este modelo para interpretar os fatos econômicos: trabalho alienado e propriedade privada (*Manuscritos*, 1844). Há uma coisificação das relações sociais, ou seja, o processo de objetivação do produto do trabalho (o objeto produzido) não é mais reconhecido como produto de seu trabalho.

Os economistas clássicos ingleses de sua época descrevem a propriedade privada como um "fato bruto", por seu turno, Marx mostra que "não é a propriedade privada que fundamenta o trabalho alienado, senão que o trabalho alienado é a origem da propriedade privada – e, em última instância, do capital como riqueza acumulada" (MH, p. 76). Expresso de outra forma, as diferentes expressões reflexivas da propriedade privada existem simultaneamente: "(a) enquanto trabalho, (b) enquanto capital, isto é, enquanto forma materializada e dessubjetivizada do trabalho, e (c) enquanto relação entre o trabalho do homem e o capital como acumulação deste trabalho" (MH, p. 77).

160

d) História e consciência: Reflexividade material da história⁵

A metamorfose da história mundial é a evolução do modo de produção, da divisão do trabalho e do comércio, que se dá entre as diversas nações. Marx e Engels fazem uma leitura material da história: "Essa metamorfose da história em história mundial não é um simples ato abstrato da 'consciência de si', do 'espírito do mundo' ou de qualquer outro fantasma metafísico, mas um ato puramente material, empiricamente demonstrável, um ato em que qualquer indivíduo que come, bebe e se veste é uma ilustração viva disso" (IA, p. 1069). Marx anota, na margem do seu livro *Ideologia Alemã*: "Sobre a produção da consciência", afirma "que a libertação de cada indivíduo se realizará na medida em que a história será transformada completamente em história mundial" (IA, p. 1070). Aqui, pode-se entender que a produção da consciência envolve a reflexividade material e internacional. Essa reflexividade compreende as relações

⁵MARX, K. e ENGELS, F. *Histoire et conscience*. In: *Idéologie Allemande*. Trad. Maximilien Rubel. Paris: Gallimard, 1982, p. 1069-1085. Usaremos a abreviação IA. Em português este texto foi traduzido por Ione de Andrade: *A produção da consciência*. In: *Karl Marx. Sociologia*. Org. Octavio Ianni. São Paulo: Ática, 1980, p. 145 -158.

reais, libertando-se das “barreiras nacionais e locais, colocando-se em relação prática com a produção (aí compreendido aquela do espírito) do mundo inteiro” (IA, p. 1070).

Marx e Engels opõem à concepção idealista de história baseada em categorias para tipificar os diferentes períodos históricos, a teoria da história como processo real de produção material da vida cotidiana. Porém, eles entendem que há uma reflexividade entre história e consciência: “Esta concepção de história mostra que as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias” (IA, p. 1072).

Eles, ademais, compreendem que as circunstâncias em que uma classe dominante é hegemônica, ela refletirá suas ideias dominantes, ou seja, ela determinará as circunstâncias. “Os pensamentos dominantes são a expressão em ideias das condições materiais dominantes, essas são condições concebidas como ideias, portanto a expressão das relações sociais que fazem justamente de uma única classe, a classe dominante, portanto as ideias de sua supremacia” (IA, p. 1081). Há uma reflexividade das condições sociais de um modo de produção dado, por isso, não se trata de escrever a história apenas como progressão do conceito, mas apresentar a reflexividade destes processos imbricados em suas circunstâncias reais.

A preocupação dos autores é mostrar que a consciência histórica está vinculada à sua materialidade. Há níveis de consciência que refletem as esferas da evolução histórica. Assim sendo, a metodologia da autoconsciência reflexiva é mantida para compreender a história como reflexão do movimento econômico e, ao mesmo tempo, como reflexão dos pensamentos dos atores coletivos.

161

2. Lógica hegeliana, *Grundrisse* e Capital marxiano

Marx quer encontrar um procedimento analítico para analisar a economia, especificamente, o movimento do capital. Nesse caso, a estrutura autorreflexiva da consciência autônoma hegeliana pode ser usada para compreender a estrutura do capital? A hipótese de Marx é a seguinte: partir da racionalidade do capital como um todo, isto é, o processo inteiro da reprodução material para compreender os condicionamentos sofridos pela sociedade burguesa na medida em que ela sujeita-se ao poder do capital. Ele precisa tematizar a autonomia e a liberdade humana deformadas a partir da constituição material do poder do capital, fato que não permitia mais o uso afirmativo do modelo da autorreflexividade da consciência. Aqui, reside o problema da

discussão com os socialistas utópicos representados, sobretudo, em Pierre-Josef Proudhon e seu livro *A Filosofia da Miséria*.

a) Filosofia da Miséria X Miséria da Filosofia

Marx critica Proudhon pela sua fraca consciência metodológica, pois tomava, em seu livro *Filosofia da Miséria*, os fatos econômicos apenas como exemplos de suas análises. Marx, pois, escreve a *Miséria da Filosofia* (1847) como uma obra de combate político em relação aos socialistas utópicos, os quais queriam propor uma nova sociedade sem analisar o tema do trabalho alienado. Neste sentido, Marx começa a analisar o capital com uma nova variante metodológica e entende que o capital é autoconstitutivo, ou seja, ele tem autonomia. Há como uma espécie de internalização das estruturas autorreflexivas no processo de constituição do capital. Trata-se, dessa forma, de analisar os vários fatos econômicos numa interdependência mútua e com um método específico. Marx critica a má metafísica de Proudhon, demonstrando que ele acreditava no “uso produtivo da *forma* metafísica da reconstrução da economia política” (MH, p. 94). Tal constatação pode ser verificada no título do segundo capítulo da *Miséria da Filosofia*: “A metafísica da economia política”. É isso que ele faz: Falar, ao mesmo tempo, a linguagem metafísica e aquela da economia política.

162**b) Capital e metafísica: Rede complexa de movimentos reflexionantes**

Marx articula a relação entre aparecer econômico e determinações lógicas reflexivas a partir do modelo lógico hegeliano, usando o modelo das determinações reflexionantes da *Ciência da Lógica* para entender a totalidade do processo de reprodução material da sociedade capitalista. A estratégia da Lógica hegeliana é apresentar o pensamento de modo imanente, fundamentando-se numa circularidade reflexiva. Para isso, Hegel começa na *Lógica do Ser* com o pensamento autofundamentando-se. Ele tematiza o conteúdo de forma negativa: imediato e indeterminado, ou seja, sem determinação e sem reflexão. Depois, na *Lógica da Essência*, aparecem as estruturas internas do Ser como autorreflexivas: Identidade, Diferença (Oposição) e Contradição. Marx interessa-se pela “função metodológica da categoria do aparecer [...] como centro lógico na análise do capital” (MH, p. 102). A Essência é o próprio Ser suprassumido *aparecendo* em si e para si como autorreflexivo.

Marx identifica o Ser imediato na mercadoria que aparece como Essência na análise do capital. Porém, o conceito decisivo na recepção da *Ciência da Lógica* por Marx é a *contradição*: centro da tensão reflexionante, para a “reconstrução marxiana do capital enquanto constituído pela sua relação interna autocontraditória” (id. p. 104). A contradição é formada pela determinação da diferença compreendida como oposição. Os polos de uma oposição tornam-se determinações reflexionantes autônomas. A autonomia do pensamento, como totalidade, tem uma estrutura dupla, isto é, cada lado dos polos está em relação consigo mesmo e com o outro e o contém. Trata-se de uma unidade de reflexão que inclui e exclui os seus momentos opostos, daí ser chamado de “contraposição contraditória”. “Tal determinação atrairia Marx, que faria dela a relação reflexionante dentro da constituição do capital, deixando de lado aquela que, em Hegel, aparece sob a denominação já meio conciliadora da ‘contradição’” (id. p. 105), ou seja, para Marx a relação entre capital e trabalho está numa contraposição antagônica inconciliável. A rede categorial, na dialética marxiana, organiza os fatos econômicos segundo uma lógica interna reflexionante, que será aplicada nos *Grundrisse* e no *Capital*.

2.1 - Os *Grundrisse*. Esboços da crítica da economia política**163**

A finalidade dos *Grundrisse* (1857-1858) é analisar criticamente as categorias da economia burguesa usadas pelos economistas de seu tempo, ou seja, fazer uma reconstrução crítica da totalidade do capital como movimento material em determinações reflexionantes abstratas. Para isso, Marx reorganiza as determinações abstratas da economia tradicional e elabora a categoria de “concreto” entendido como uma estrutura diferenciada da sociedade a partir de uma rede categorial. Concreto é a síntese de muitas determinações, isto é, uma unidade do múltiplo. O concreto aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado mediatizado e não como ponto de partida, embora seja o ponto de partida para a percepção e a representação imediatas. “O método de ascender do abstrato ao concreto só é a maneira de procedimento do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como algo concreto pensado” (id. p. 116), afirma Marx, fazendo referência a *Ciência da Lógica*. O capital será o princípio de síntese e mediação da sociedade: a totalidade será reproduzida em nível categorial na rede reflexionante autônoma do pensamento. “O capital é o poder econômico

dominador da sociedade burguesa. Tem que tornar-se o ponto de partida, tal como o ponto final" (id. p. 118).

Os *Grundrisse* são compostos por dois capítulos: O primeiro trata do "dinheiro" enquanto apresenta o meio mais abstrato e indeterminado no movimento das mercadorias; e o segundo é denominado "capital", ou seja, o dinheiro como capital devido à sua referência à relação lógica entre aparência e essência.

O **primeiro capítulo** analisa o dinheiro como o *Ser do capital*, trata-se da determinação das funções do dinheiro dentro do processo da *circulação* como *medida, meio e sujeito*. "A mediação de troca das mercadorias é expressa através da função organizadora do dinheiro, manifestando-se na fórmula 'mercadoria-dinheiro-mercadoria'" (M-D-M), na qual as mercadorias figuram como pressuposto e resultado da relação (id. p. 121). Aqui, o dinheiro é expressão do valor de troca, porém, ele tem uma autonomia e onipresença dominadora, desligando-se das qualidades das mercadorias em sua condição de concreto substrato do valor de troca. A fórmula M-D- M em que o dinheiro é o *meio* da circulação da mercadoria ainda não descreve o processo capitalista baseado apenas no dinheiro como dinheiro. Aquela fórmula é, pois, substituída pela fórmula dinheiro-mercadoria-dinheiro (D-M-D), visto que o dinheiro torna-se o ponto de partida e o resultado da circulação, ou seja, o dinheiro não é mais meio de troca, mas *sujeito* de todo processo.

O **segundo capítulo** trata do dinheiro que aparece como "capital", porém, Marx quer explicar a gênese da circularidade aparente do dinheiro, considerado o "primeiro motor" da reprodução do capital. Não é o dinheiro que reproduz a mercadoria como dinheiro, mas é o trabalho reduzido ao valor de troca. Assim sendo, é o trabalho que constitui o valor de troca a partir da produção material da mercadoria e a sua transformação em dinheiro. Para isso, Marx descreve a "formação do conceito de capital": (1) a forma do Ser imediato do capital como dinheiro: o conceito simples de capital como valor surgindo da *circulação*; (2) a gênese material da mercadoria como produção material: o capital como pressuposição e resultado da produção; (3) e o valor de troca como capital mostra a identidade contraditória entre circulação e produção. No entender de Flickinger, nos *Grundrisse*, Marx subordina, por demais, o material ao "lógico" da *Ciência da Lógica* de Hegel. Porém, é no *Capital* que a substância social da gênese produtiva será descrita na sua dinâmica das relações sociais.

2.2 - Capital e Trabalho

Marx inicia o *Capital* com a análise da mercadoria (cap. 1), depois, o processo de troca (cap. 2) e, finalmente, o dinheiro ou a circulação das mercadorias (cap. 3). “Na passagem da lógica do aparecer essencial àquela do Ser do capital, encobre-se o passo material invertido da mercadoria ao dinheiro, isto é, o passo da materialidade imediata do capital (= mercadoria) à materialidade mediatizada (= dinheiro)” (id. p. 135). A função sintética do dinheiro é apresentada a partir da gênese da constituição da mercadoria, a qual se reproduz, esquecendo de seus momentos substanciais, restando apenas o seu aparecer imediato lógico no dinheiro. “Marx começa com a determinação materialmente complicada e logicamente abstrata (a mercadoria) para chegar ao dinheiro enquanto expressão materialmente abstrata e logicamente complexa” (id. p. 144). Há uma lógica que segue o caminho da transformação material do produto- mercadoria em dinheiro, que é a lógica do capital que se esquece dos momentos materialmente substanciais da mercadoria que são as condições de sua gênese concreta como produto do trabalho humano. “Em outras palavras, o início e o resultado da transformação da mercadoria são idênticos sob o aspecto de seu alcance objetivo- material, mas diferenciados no que diz respeito à sua estruturação reflexiva, ou seja, com respeito a suas formas logicamente recompostas” (id. p. 144).

165

a) Duplo valor do trabalho incorporado na mercadoria

A teoria nuclear de Marx é o “duplo caráter do trabalho representado nas mercadorias”, isto é, como valor de uso e de troca. A função mais simples do trabalho é a formação do objeto material como um produto de uso, ou seja, o trabalho está ligado à determinação do valor de uso. Neste processo, ocorre a substituição do “trabalho” por “força de trabalho”; há a quantificação de um *quantum* de trabalho empregado na fabricação da mercadoria. Aqui, há a perda do aspecto qualitativo da mercadoria que o trabalhador emprega além do quantitativo. Flickinger apresenta três conceitos que se relacionam com este duplo valor do trabalho posto na mercadoria: a produção, a racionalidade e a transformação do trabalho em mercadoria: o processo de coisificação.

(i) *Trabalho e Produção*: A quantificação do trabalho elimina ou abstrai todos os momentos qualitativos da pessoa ou do sujeito produtor na produção da mercadoria. Trata-se da substituição do trabalhador-sujeito pela medição ou quantificação objetiva da produção, que é chamada “fetichização” da força produtiva. O fetichismo da força

produtiva é a transformação da qualidade em quantidade e a exclusão da práxis como categoria social marxiana em sua condição de prática social-emancipatória.

(ii) *Trabalho e Racionalidade*: A nova racionalidade é a quantificação da força de trabalho, em que ocorre a redução do trabalho em algo invisível pela eficiência da produção. Em síntese, essa racionalidade dá-se pelo trabalho fisiológico quantificado e pelo trabalho que se torna uma mercadoria, um produto, uma coisa. Com isso, chega-se ao momento da descrição da transformação do trabalho como valor de uso em valor de troca através da mercadoria.

(iii) *Trabalho e Mercadoria*: A relação de troca de mercadorias descreve a expressão do valor contido nas mercadorias através do dinheiro. Trata-se de mostrar a função constitutiva do trabalho e a sua integração na rede reflexionante do valor de troca. Para isso, Marx diferencia entre a forma relativa de valor e a forma equivalente. Ele compara duas mercadorias diferentes, A e B, por exemplo, o linho (forma relativa de valor) e o casaco (forma equivalente de valor). O linho expressa o seu valor no casaco, de tal forma que a mercadoria linho tem um papel ativo, enquanto a mercadoria casaco é passiva. A primeira tem um valor relativo, autônomo, ativo e dominante; e a segunda tem um valor equivalente servil, passivo e dependente. Marx aplica, aqui, a relação reflexionante hegeliana da oposição contraditória para interpretar a gênese do capital (cf. p. 154). O valor em forma relativa e equivalente, neste exemplo, mostra a oposição contraditória que ao mesmo tempo está em relação e exclui-se na estrutura do valor de troca de uma mercadoria. Isto será aplicado à deformação do trabalho humano que se torna idêntico à mercadoria, isto é, servil, subordinado à constituição do dinheiro-capital como sua forma específica: forma equivalente de valor. Segundo Flickinger, no momento em que a mercadoria B é integrada na relação de valor, funcionando como forma equivalente, isto é, passiva e servil, ela sofre duas mudanças:

(a) o seu ser produto útil torna-se simples meio, desnaturando-se na forma de aparente valor em função alheia; (b) reduz a sua materialidade concreta em uma expressão quantitativa, reprimindo as suas qualidades. Em conclusão, a autodeterminação do valor de uma mercadoria constitui-se à custa de outra, esquecendo toda a gênese social, reduzindo-se à sua forma equivalente de valor quantitativo. “Neste tipo de relação reflexionante entre as duas mercadorias em jogo, a própria gênese da mercadoria como produto concreto do trabalho do homem acaba necessariamente por desaparecer” (id. p. 157), ou seja, o trabalho concreto converte-se no seu oposto, o trabalho humano abstrato. Há uma oposição interna na mercadoria que se camufla em outra externa no

fenômeno que envolve duas mercadorias: A antítese interna dá-se entre o valor de uso e valor contido nela; a oposição externa dá-se entre duas mercadorias, em que uma expressa o valor de uso e a outra, o valor de troca, “como dinheiro-capital, enquanto autodisjunção reflexiva entre sua forma aparente e sua substância” (id. p. 158).

b) Dinheiro, forma equivalente e fetichismo da mercadoria

O cidadão negocia com o “dinheiro” que é, nesta condição, a forma equivalente da mercadoria. Porém, o que ocorre nesse “passo material encoberto no caminho da ‘essência à aparência’, ou da mercadoria até o dinheiro, o homem-sujeito cai no esquecimento” (id. p. 158). Marx expõe a constituição da mercadoria antes de tematizar o dinheiro-capital para mostrar o encobrimento do trabalhador-sujeito pela mercadoria, fenômeno denominado “fetichismo da mercadoria”.

O fetichismo da mercadoria esconde e inverte os momentos de sua formação, em que ocorre a “subjetivação dos produtos-mercadoria” e a “objetivação dos sujeitos-trabalhadores”. Desse modo, as mercadorias tornam-se autônomas e constituem a sociedade, pois “a mercadoria, manifesta-se como forma-sujeito da síntese social da sociedade e os sujeitos da produção tornam-se, ao nível da troca, objetos, e os objetos da produção fazem-se os sujeitos da troca” (id. p. 160). Este é o fetiche da mercadoria que reflete a relação social dos trabalhadores com o trabalho total como uma relação social que lhe escapa do domínio, visto que se torna um movimento autônomo das mercadorias em forma de dinheiro-capital.

167**3. A centralidade do trabalho**

As considerações precedentes, sob diversos aspectos, demonstram que um conceito assume uma posição no arcabouço teórico-conceitual de teoria hegeliano- marxiana, a saber, o conceito de trabalho. No que se segue, interessa, sobretudo, desenvolver brevemente a função lógico-sistemática do referido conceito em Hegel e Marx de forma não exaustiva e o seu desdobramento no desenvolvimento das teorias da sociedade moderna de ambos os autores e as conclusões mais significativas acerca da sociedade moderna.

3.1. A Forma Lógica do Trabalho

Uma primeira consideração importante diz respeito à utilização do conceito de trabalho na Logica hegeliana. Para compreender esse ponto, é útil remeter ao § 161 da *Enzyklopädie*, em que Hegel define a Ideia nestes termos: “a Ideia é o verdadeiro em e para si (*an und für sich*), a unidade absoluta do Conceito e da objetividade”. Sem volteios, Hegel define a Ideia a partir de dois conceitos que foram desenvolvidos nas duas primeiras partes da lógica do conceito: a subjetividade (*Subjektivität*) e a objetividade (*Objektivität*). Naquela, o Conceito tem a si mesmo por conteúdo; nesta, o conteúdo está pressuposto na objetividade, como um independente. A questão inextricável da qual Hegel não pode descurar é: como é possível a passagem da subjetividade, na qual o Conceito tem a si mesmo por conteúdo, para a esfera da objetividade, em que o conteúdo é pressuposto, isto é, um mundo cuja existência não é derivada do próprio Conceito? A categoria de mediação (*Vermittlung*) exerce, na *Ciência da Lógica*, a função de solucionador desse impasse.

A categoria de atividade (*Tätigkeit*) que, aqui, é aproximada a de *trabalho*⁶ – na medida em que corrobora a realização do Conceito na objetividade –, aparece em sua forma especulativa na *Ciência da Lógica*. A esse propósito, é salutar fazer uma observação preliminar: o termo *Arbeit* não é usado por Hegel, na *Ciência da Lógica*, na acepção que é relevante para a presente pesquisa. Aparece somente uma única vez no fim do breve texto que prefacia o tomo II da referida obra. E Hegel trata de trabalho no sentido de pedir desculpas àqueles a quem a obra destina-se, por não ter dispensado ao seu “*Arbeit*” o cuidado e o tempo que ele teria exigido. Expresso de outra forma, o termo *Arbeit* aparece, aqui, num sentido completamente lateral⁷. O quadro não é o mesmo na Lógica da *Enzyklopädie*, § 162, no qual Hegel usa o termo *Arbeit* como sendo “um trabalho, o qual é o trabalho da Razão”.

No que interessa aqui, a questão do trabalho aparece especificamente na segunda seção da *Doutrina do Conceito*, no terceiro capítulo que trata da *teleologia* (*Teleologie*). O produto da atividade teleológica constitui-se no conjunto de determinações que a subjetividade, o *fim subjetivo*, inscreveu na objetividade. Dele, resulta que já não mais subsiste uma causalidade do mundo exterior independente da subjetividade – ao menos

⁶ Evidentemente o *trabalho* é uma atividade, mas uma atividade específica. É uma atividade de um sujeito que coloca um fim x, concebido na sua subjetividade, na objetividade. Para essa discussão, ver Schmidt am Busch, (2002, cap. 3).

⁷ Cf. também Jarczyk (1984, p. 124).

no que tange à Ideia absoluta, no que diz respeito ao conhecer e agir humanos. Pelo imiscuir-se do *fim subjetivo* na objetividade, erige-se a ponte entre a necessidade da objetividade imediata e a liberdade do Conceito. Tem-se, agora, uma unidade fundamental entre ambos, pois as determinações da objetividade adéquam-se às determinações da subjetividade, de modo que o *fim subjetivo* pode reconhecer-se a si mesmo como uma força que ativamente alterou a objetividade, sendo possível, por intermédio de um perfazer reflexivo dessa, encontrar nela nada mais do que as suas próprias determinações, que foram inculcadas na objetividade com a utilização da potência do *meio*, da ferramenta. É exatamente em torno do conceito de ferramenta que se situa um ponto de acesso ao conceito de *trabalho* na *Ciência da Lógica*.

3.2. A Dimensão Formadora do Trabalho no Espírito Subjetivo

Adolfo Sánchez Vázquez, em seu conhecido livro *Filosofia da Práxis*, indica ao menos três momentos cruciais da gênese e do desenvolvimento do conceito de *trabalho* na obra hegeliana precedente à *Fenomenologia do Espírito*. O filósofo afirma: “já encontramos o tema da prática, e concretamente do trabalho, em escritos anteriores à *Fenomenologia do Espírito*, obra que data de 1807; esses escritos são o *Fragmento de sistema* (1800), o *Sistema de Eticidade* (1802) e os cursos da *Realphilosophie* (1803- 1804 e 1805-1806)” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 64-65).

A investigação hegeliana do *trabalho* nos textos que compõem a *Realphilosophie* traz aproximações importantes com o seu respectivo tratamento na *Fenomenologia do Espírito*, isto é, na definição do *trabalho* como a forma de mediação da subjetividade e da objetividade com a qual é possível explicar a autogênese do ser humano em geral. Nestes textos, aparece, pela primeira vez, a inserção da ideia de desejo reprimido (*gehemnte Begierde*), a qual permite explicar como, através do *trabalho*, o ser humano instaura as condições para chegar à intuição de si, tendo em vista que diferentemente do puro desejo (*Begierde*), que literalmente devora o seu objeto, sem deixar vestígios, sendo, portanto, um desejo circunscrito à animalidade, ao agora da naturalidade imediata, que evanesce assim que é satisfeito, o desejo reprimido, ao não devorar o objeto, mas ao transformá-lo, dando-lhe um feitio humano, inscreve-o na temporalidade histórica.

A explicitação da dimensão formadora do *trabalho*, estruturada a partir da forma lógica do trabalho, tal como ela pode ser exposta a partir da *Ciência da Lógica*, requer

que se explice a mediação entre sujeito e objeto não mais no âmbito do devir do Conceito, mas no percurso da consciência natural, inulta, ao saber absoluto. A consciência, para elevar-se ao saber absoluto, defronta-se com uma objetividade a ser elaborada. Tal elaboração é uma condição imprescindível para que a consciência torne-se uma consciência científica.

Precisamente por isso, a doutrina hegeliana de *trabalho*, não mais como o *trabalho* do Conceito da Lógica, mas como *trabalho* propriamente dito, aparece no contexto dos escritos sistemáticos na *Fenomenologia do Espírito*, numa passagem conhecida como a dialética do senhor e do escravo. Nesta ótica, pressuposto que a realização da verdade da consciência depende de sua relação com um objeto genuíno, há que se investigar como essa relação efetiva-se. No momento da razão observadora, antes de chegar à razão ativa, assevera Hegel,

Em primeiro lugar, esse exterior só torna o interior visível como órgão ou – em geral – faz do interior um ser para um outro, uma vez que o interior, enquanto está no órgão, é atividade mesma. A boca que fala, a mão que trabalha – e também as pernas, se quiserem – são os órgãos que efetivam e implementam, que tem neles o agir como o agir ou o interior como tal. Todavia, a exterioridade que o exterior ganha mediante os órgãos é o ato, como uma efetividade separada do indivíduo. *Linguagem e trabalho* [grifo dos autores] são exteriorizações nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro (HEGEL, 1992, p. 198).

170

No desenvolvimento da dimensão formadora do trabalho, três conceitos são absolutamente centrais, quais sejam: *Äusserung*, *Entäusserung* e *Entfremdung*, cuja tradução corrente adotada na literatura filosófica hegeliana brasileira é externação, exteriorização e alienação, respectivamente⁸. A menção ao esquema conceitual é importante, porque permite aprofundar os alcances teóricos ínsitos ao problema do *trabalho*. Pois embora se esteja, num primeiro momento, realçando a dimensão formadora do trabalho, absolutamente central no percurso de exposição do *saber absoluto*, esta constitui somente uma das possibilidades intrínsecas ao *trabalho*, caracterizada pela *Entäusserung* (exteriorização), que constitui a exteriorização da subjetividade na objetividade, em que ao fim do movimento aquilo que foi exteriorizado retorna à consciência, podendo ela ver-se a si mesma neste seu ser outro gerado na esfera da objetividade – o que contrasta com a mera externação, que é um simples sair

⁸ Cabe não ignorar que tal opção da terminológica da literatura filosófica sobre Hegel no Brasil se deve muito à tradição francesa. O uso desta terminologia torna-se também por essa razão difundida por pesquisadores brasileiros formados na escola francesa como é caso, por exemplo, de Denis Rosenfield, que em sua obra *Política e Liberdade em Hegel* usa a tradução aqui utilizada para os referido termos. Quanto a isso, ver também Jarczyk (1984, p. 118).

de si, sem nenhum compromisso em retornar a si, na qual o externado esvai-se na exterioridade. Neste sentido, o *trabalho* é tomado numa acepção positiva, pois é a exteriorização, o tornar-se coisa da subjetividade, das potencialidades humanas, que serve de base para que o sujeito possa chegar à sua verdade, ao conhecimento de si.

Precisamente este aspecto expressa a dimensão formadora do *trabalho* tal como é formulada por Hegel na dialética do senhor e do escravo, em que a consciência escrava conquista a sua verdade pelo refreamento do desejo que, derrotando a imediatidade do desejo desenfreado, inscreve, pela ação mediadora do *trabalho*, os vestígios de sua subjetividade na exterioridade, podendo, destarte, o escravo reconhecer-se a si mesmo na exterioridade do ser-outro. Assim, é pelo elemento da permanência, pela inscrição da subjetividade na objetividade não destruída, mas elaborada, que a consciência de si escrava chega à sua verdade. Cabe, aqui, destacar, uma vez mais, a profunda agudeza com que Hegel resolve a questão do *trabalho* em sua filosofia, pois, diferentemente de Aristóteles, para o qual a negação da verdade do escravo, o seu rebaixamento à categoria de instrumento dava-se pela sua vinculação ao *trabalho*, uma vez que, pelo *trabalho*, se negava a realização daqueles atributos indispensáveis à realização do ser humano livre, o escravo chega à sua verdade exatamente pelo *trabalho*.

171

Pelo *trabalho*, o escravo chega à verdade de si, liberta-se de toda imediatez, inibindo seu desejo, não estando dominado pela pura naturalidade da vida ou, se assim se quiser, não mais determinado tão-somente pelos impulsos naturais. O escravo elabora um mundo com uma face peculiar, em que ele pode reconhecer-se como autor, isto é, sai do em-si, abandona-se ao outro, reconhecendo-se a si mesmo neste seu ser para outro, isto é, torna-se um em-si e para-si. E isso pela sua capacidade de agir sobre a objetividade dada, mas não com vistas à satisfação de seus desejos imediatos. Assim, o fruto de sua ação responde não ao desejo imediato, mas ao elemento da permanência, que assegura o reconhecimento do escravo a partir daquele seu ser outro, engendrado na exterioridade. Disso resulta que não persiste mais uma subjetividade abstrata nem uma objetividade pura, mas ambas condicionam-se reciprocamente até chegarem ao ápice no saber absoluto.

Desta feita, a interdição do gozo absoluto, refreando o seu desejo de destruição do objeto, característica da consciência natural, é um pressuposto para que o escravo chegue à sua verdade, conquiste a sua liberdade. Assim, pelo trabalho, “o subjetivo se torna objetivo no produto e, desse modo, cria um mundo próprio. O produto de seu trabalho já não é um em si, mas um para si. É possível reconhecer-se nos produtos que

criou. Transformado a natureza, o escravo reconhece a sua própria natureza” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 75). É o trabalho que sanciona a efetivação do movimento do em-si, para-si e do em-si e para-si, pois leva a termo a passagem do subjetivo ao objetivo, instaurando as condições objetivas requeridas para que a consciência de si possa chegar à sua verdade.

Ao conceber a verdade do sujeito e do objeto entrelaçadas, Hegel precisa responder como essas duas esferas podem mediar-se com vistas à realização de sua verdade. O *trabalho*, tão vilipendiado na tradição greco-romana, assume, pela primeira vez, um papel precipuamente positivo, porque ele é, em última instância, um elemento imprescindível para que o sujeito possa chegar à sua verdade. Esse é um resultado cabal da filosofia de Hegel. Porém, quanto ao item (b), Hegel receberá críticas importantes, especialmente de Marx, que vê a concepção de trabalho de Hegel como sendo, ao fim e ao cabo, uma concepção de trabalho espiritual, do trabalho do espírito. Em outras palavras, o trabalho material-concreto é reduzido, por Hegel, ao *trabalho do espírito*, por isso, como afirma Bourgeois, sucede-se “o rebaixamento do estatuto do trabalho no desenvolvimento do absoluto, tal como o concebe o sistema constituído por Hegel” (BOURGEOIS, 2004, p. 76). Mas não obstante este conjunto de objeções que se pode erguer contra a doutrina hegeliana do *trabalho*, é inegável que “Hegel levou mais longe do que ninguém a concepção de práxis material produtiva, do trabalho humano, ao relacioná-la, como assinala Marx nos *Manuscritos* de 1844, com o processo de formação do homem e de sua libertação” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 78).

172

3.3. A Dimensão Formadora do Trabalho no Espírito Objetivo

O conceito de *trabalho* ocupa um papel central na constituição do sujeito humano. Isto se buscou realçar na seção precedente. E quando se toma o ser humano como gênero, o trabalho também exerce semelhante grau de importância? Na argumentação que segue, o foco da análise tenciona lançar luz sobre esta questão, buscando destrinchar como o *trabalho* preenche uma função seminal para que se possa, inclusive, tratar do gênero humano contraposto a outros gêneros.

Essa história exige um querer próprio da comunidade humana, que luta para tornar-se uma comunidade ética, que tem e produz na objetividade o seu querer próprio. E aquele povo que leva a termo o seu querer e molda a exterioridade conforme o seu arbítrio, de modo a ver-se a si mesma nesta exterioridade transformada, reconhecendo-

se nela, é o que se inscreve no limiar da história universal. Por isso, a asserção de Hegel segundo a qual a África é a-histórica significa que, na África, os povos ainda não superaram a imediatidade do desejo, a vontade natural, ou seja, o espírito ainda não está no espaço e no tempo e, por conseguinte, não há temporalidade histórica.

Desta feita, “sua consciência ainda não chegou à intuição de alguma objetividade fixa, como, por exemplo, Deus ou a lei, na qual o ser humano estivesse em sua vontade e nela tivesse a intuição de sua essência” (HEGEL, 1949a, p. 137). Por isso, escreve Hegel: “Deixamos com isso a África, para mais tarde não tornar a mencioná-la. Pois não é uma parte do mundo histórico, ela não tem movimento e desenvolvimento para mostrar” (1949a, p. 144). Portanto, para Hegel, “tudo o que permanece na forma indeterminada do em-si e da imediação, no estado de inconsciência, de simples possibilidade abstrata, de envolvimento, tudo isto é colocado à margem do curso da história” (ARANTES, 1981, p. 149).

É nítido como Hegel guarda a estrutura desenvolvida na articulação da dimensão formadora do trabalho no Espírito Subjetivo, quando da formação do sujeito, ao tratar da formação do gênero humano, no Espírito Objetivo, representado, aqui, pela categoria “povo”. E cabe sublinhar que “povo”, para Hegel, é muito mais que um simples conglomerado de indivíduos. O que configura um povo é exatamente o compartilhamento de um conjunto de usos e costumes (*a Sittlichkeit*), que foram se moldando na história de um povo, desde as gerações pregressas e que passam por atualizações constantes a partir da vida consciente, racional, sobre o conteúdo que se lhe apresenta. A *Sittlichkeit*, portanto, responde a uma crosta de determinações que um povo adquiriu ao longo de sua história e que lhe dão a sua identidade.

Arantes, quanto a isso, afirma que “é só, pois, na ruptura com a vida imediata que o objeto da História especulativa começa a desenhar-se. A relação entre um povo e sua História só pode estabelecer-se à luz da clareza e da distinção da consciência” (ARANTES, 1981, p. 149).

De modo sintético, quando um povo supera o nível da imediatidade, do desejo desenfreado, não mais dominado pelo “sabor do instante”, ele começa a fazer parte do processo de desenvolvimento do *espírito*, partícipe da história. Com efeito, somente então é que se lhe abre a perspectiva do universal, ao qual, gradativamente, vai acedendo o espírito do povo. A cada determinação histórica que o povo incorpora, ele galga mais um degrau na superação das determinações naturais para ingressar nas determinações espirituais, no reino da liberdade.

Hegel destrincha o referido problema na sua obra intitulada *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, em que trata do sistema de carecimentos (*System der Bedürfnisse*), quando analisa as relações econômicas que se levam a termo na *bürgerliche Gesellschaft*. É instrutivo observar os termos com os quais Hegel inicia a sua análise. No § 190 da obra, afirma Hegel: “o animal possui um círculo limitado de meios e de modos de satisfação de seus carecimentos igualmente limitados”. Como a economia política, Hegel concebe o *trabalho*, mais precisamente o *trabalho abstrato*, como solucionador deste impasse natural. Pelo *trabalho abstrato*, o ser humano, de forma organizada, medeia o dado empírico de tal modo a elevá-lo à condição de satisfazer os seus carecimentos.

À semelhança da economia política, em especial na lapidar formulação de Smith, segundo a qual a divisão do trabalho responde às inconveniências oriundas dos carecimentos humanos, particularmente no mundo civilizado, Hegel concebe a divisão do trabalho como uma nova forma de sociabilidade que emerge destas novas circunstâncias.

9

4. O trabalho como atividade “deformadora” do ser humano

4.1. O Que é Trabalho Alienado?

174

O *locus classicus* para a análise do problema da *face negativa do trabalho*, isto é, o *problema da alienação*, é a crítica que Marx, em seus *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, endereça à filosofia hegeliana em geral, mas, em particular, à doutrina hegeliana do trabalho. Afirma Marx:

Hegel coloca-se do ponto de vista dos modernos economistas nacionais. Ele apreende o trabalho como a essência, como a essência verdadeira do homem: ele vê somente o lado positivo do trabalho e não seu lado negativo. O trabalho é o vir a ser para-si do homem dentro da exteriorização ou enquanto homem exteriorizado. O trabalho que Hegel conhece e reconhece é o trabalho espiritual (2005, p. 133).

A elucidação da temática da *alienação* demanda uma demarcação mais precisa sobre como é possível articular a concepção hegeliana do trabalho com a sua respectiva crítica marxiana. Assim, antes de precisar o que seja *trabalho alienado*, é premente que se explique as implicações que subjazem à formulação marxiana de que Hegel reconhece somente a *face positiva* do trabalho, malgrado o fato deste, ao fim e ao cabo, ser o trabalho do espírito, desatinando para a sua *face negativa*.

⁹ Quanto a essa questão, ver especialmente o § 192 da *Filosofia do Direito*.

Marx obviamente não está focado numa crítica da religião, na auto-alienação religiosa do ser humano, como deixa a entender na seguinte passagem: “primeiramente é tarefa da filosofia, *daquela que se encontra a serviço da história* [grifo dos autores] depois de ter desvelado a forma religiosa da auto-alienação, desmascarar a auto- alienação em suas formas profanas” (MARX, 1988, p. 379). Portanto, subscrevendo a estrutura geral da análise feuerbachiana da religião, a qual teve por resultado a antropologização do sujeito, Marx parte, neste ponto, para a investigação das formas “profanas” de alienação, as quais têm, como fundamento, uma atividade igualmente material: eis a contribuição de Marx. Em Marx, a atividade é de um sujeito humano, um ser concreto sobre um conteúdo igualmente concreto. Dessa maneira, Marx recusa o ressaibo idealista que perpassou as filosofias de Hegel e Feuerbach, particularmente em torno do conceito de *trabalho*.

Hegel que, num primeiro instante, sob a influência do pensamento econômico inglês, extraiu o trabalho do véu idealista ao inscrevê-lo na temporalidade histórica, superando a atividade abstrata, moral do idealismo precedente, não conseguiu levá-lo às últimas consequências, à medida que pôs, como sujeito do trabalho, o *espírito* ou o *absoluto*. Já para o autor d’*O Capital*, ao assumir a conclusão de Feuerbach acerca da antropologização do sujeito e de conceber o trabalho como tendo um conteúdo material, a análise do conceito do *trabalho* assume uma face inteiramente nova. Com efeito, agora, “o homem é um ser que produz socialmente, e que nesse processo se produz a si mesmo. Esse autoproduzir-se – como processo no tempo – faz dele um ser histórico” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, 423). Eis que, portanto, o *trabalho* como problema filosófico apeia definitivamente das nevas do idealismo.

Antes de examinar a veracidade da crítica marxiana, é necessário compreender como Marx define a *face negativa* do trabalho, posta sob a rubrica do *problema da alienação*, que tem a sua raiz na esfera econômica e não na esfera da religião, não obstante esta seja o pressuposto daquela, pois, como afirma Marx: “Para a Alemanha a crítica da religião está, no essencial, concluída, e a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica” (MARX, 1976, p. 378).

Na mesma linha da filosofia hegeliana, Marx não concebe um sujeito dissociado do objeto, nem um objeto independente do sujeito. Assim, tanto o sujeito percipiente quanto o objeto percebido constituem-se a partir de uma série de determinações recíprocas. Com isso, Marx, na esteira de Hegel, distancia-se tanto do materialismo metafísico quanto do idealismo kantiano-fichteano. E no que toca ao sujeito, este só

vem a desenvolver as suas determinações na medida em que leva a termo a sua ação mediadora com o objeto. A esse propósito, é esclarecedor o comentário de Sánchez Vázquez quando assinala que:

É preciso observar que Marx utiliza duas palavras para designar objeto: na primeira vez diz *Gegenstand*; na segunda, *Objekt*. Com essa designação diferente, Marx quer distinguir o objeto como objetivação não só teórica como também prática, e o objeto em si, que é o que entra na relação cognoscitiva segundo o materialismo. *Objekt* é o objeto em si, exterior ao homem e a sua atividade; o objeto é aqui o que se opõe ao sujeito; algo dado, existente em si e por si, não um produto humano (1968, p. 151).

Também Marx, seguindo Hegel, acentua o papel ativo da consciência na formação de uma objetividade na qual ela reconhece a si mesma. Ora, se, na análise de Hegel, destrinhou-se justamente essa dimensão formadora do trabalho, a ênfase recairá, agora, sobre o delineamento mais preciso do que constitua a face *negativa do trabalho*. Antes, contudo, cumpre fazer uma resolução metodológica importante para a análise do complexo *problema da alienação*, uma vez que “o conceito de alienação é um conceito eminentemente sintético. Isso significa, entre outras coisas, que a palavra ‘alienação’ não é necessária quando a complexa problemática por ela encoberta é apresentada e desenvolvida de forma detalhada” (MÉSZÁROS, 2009, p. 218). Assim posto, o conceito de alienação pode ser abordado tanto quando se faz menção explícita ao mesmo ou, no linguajar de Mészáros, quando se apresenta minuciosamente as propriedades desse conceito.

O ser humano pode libertar-se do domínio do *Objekt*, em que a objetividade dada determina a consciência e passa para um estágio em que se institui uma relação recíproca entre o ser humano e o *objeto* como *Gegenstand*, que já não mais é encontrado de forma acabada, como um dado natural, mas que corresponde à objetivação teórico- prática do ser humano. Ora, essa objetivação dá-se exatamente através da moldagem da objetividade natural pelo *trabalho*, através do qual se exterioriza a subjetividade. Cumpre salientar que essa objetividade natural é o substrato pressuposto da ação. Isto implica uma distinção relevante introduzida por Marx no que tange à relação sujeito e objeto tal qual Hegel a concebera, pois, para conceitualizar o objeto, ele joga com o par conceitual *Gegenstand* e *Objekt*, de modo a evitar a unificação formal entre sujeito e objeto buscada por Hegel, no saber absoluto, sem, no entanto, abdicar da edificação de uma objetividade conforme a subjetividade, que corresponda à objetivação teórico- prática do sujeito (*Gegenstand*). Mas, conforme um modo de produção vigente, a possibilidade de interditar essa objetivação teórico-prática torna-se concreta. Desse

modo, ao invés de o sujeito conhecer-se na objetividade produzida acaba por ser dominado por ela. Marx, quanto a isso, registra que:

No que se constitui a alienação do trabalho? Em primeiro lugar, que o trabalho é externo ao trabalhador, isto é, não pertence a sua essência, de modo que por isso ele não se afirma em seu trabalho, mas se nega, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente suas energias físicas e espirituais, mas desgasta seu físico e arruína o espírito. O trabalhador se sente, por isso, em si fora do trabalho e fora de si no trabalho. Ele está em casa quando não trabalha e quando ele trabalha, não está em casa. Seu trabalho não é por isso um trabalho livre, mas coagido, trabalho forçado. Ele não é por isso a satisfação de uma necessidade, mas ele é somente um meio de satisfazer necessidades que lhe são externas (MARX, 2005, p. 59-60).

Delineados os aspectos gerais daquilo que se pretende desdobrar, aqui, como a *face negativa do trabalho* ou o *problema da alienação*, tal como Mészáros sugere, pode-se perceber que há uma proximidade subjacente à sua formulação, seja nos economistas políticos, seja em Marx. Mas por que ambos sustentam posições prático-teóricas antagônicas? Antes de responder essa questão, ainda que indiretamente, cabe perguntar, agora, sobre como Hegel assimila essa temática em sua obra. Marx está inteiramente correto quando declara que Hegel não reconheceu a *face negativa do trabalho*?

4.2. Hegel e as Contradições do Trabalho na Sociedade Civil-burguesa

177

Sendo a sociedade civil-burguesa uma das formas mais cristalinas do processo de produção do *espírito*, do desenvolvimento da Ideia de liberdade na história, não é menos verdade que, em seu âmago, efervescem circunstâncias que interditam a efetivação da liberdade genuína para uma parcela significativa da população, à medida que a liberdade não prescinde de conteúdo econômico. Esse é, aliás, um aspecto notável da filosofia de Hegel, pois reconhece que a liberdade, para poder ser efetivada, exige condições materiais adequadas. Isso contém, *in nuce*, o núcleo da crítica de Marx às teorias sociais e políticas modernas, que teriam desconsiderado o conteúdo material para a efetivação da liberdade substancial. Adiante, ver-se-á com mais vagar o que, mesmo assim, leva Marx a criticar a posição hegeliana.

O problema central que se coloca, agora, é: como conciliar a saída da naturalidade imediata, da primeira natureza, para o domínio da segunda natureza com um estado de coisas em que o indivíduo é dominado e determinado por forças estranhas? É necessário, pois, investigar mais detalhadamente quais as premissas das quais se segue essa contradição e como Hegel objetiva mediá-la em sua filosofia política.

O gradativo içamento do ser humano de um estágio imediato, no qual as suas demandas não se expandem para além daquilo que é necessário para a sua sobrevivência – em que ele pode obter os meios para satisfazer as suas demandas com o seu *trabalho*, concretizado com ferramentas rudes e de forma desorganizada – a um estágio de plena emancipação destas necessidades imediatas implicou consequências bastante complexas. Se ele não mais está sujeito às determinações imediatas, mas mediadas, o repertório de carecimentos a serem satisfeitos expandiu-se vertiginosamente. Como é possível, neste novo cenário, satisfazer a ampla gama de carecimentos? Exige-se um incremento significativo no processo de produção, sem o qual tais carências ficam no mero desejo, de tal forma que o desenvolvimento de novas formas de mediação torna-se inadiável.

A resposta a esse problema é dada com base no trabalho universal, apelando ao adágio do *trabalho de todos para todos*. Neste contexto de desejos que devem ser satisfeitos a partir do *trabalho de todos por todos*, Hegel, na sua *Filosofia Real*, anota:

O Eu-para-si essente é abstrato. É com efeito trabalhador, mas seu trabalho é igualmente abstrato. A carência em geral é analisada em seus muitos lados. O abstrato em seu movimento é o ser-para-si, o fazer, trabalhar. Porque somente se trabalha para a carência enquanto ser-para-si abstrato, também somente se trabalha de modo abstrato. [...] trabalho universal é assim divisão do trabalho. Dez podem fazer tantos alfinetes como cem. Portanto, cada particular, porque é aqui particular, trabalha para uma carência (HEGEL, 1974, p. 234).

Contudo, sub-repticiamente a esse movimento de abstração, segue-se outra consequência, a qual implica novos problemas do ponto de vista da mediação entre subjetividade e objetividade, pois:

Seu trabalhar se torna completamente mecânico ou pertence a uma determinidade simples. Mas quanto mais abstrata ele se torna, tanto mais ela é somente atividade abstrata e por isso se encontra num estado em que o trabalho pode ser retirado de sua função e ser substituído pela natureza exterior. Ele precisa do simples movimento e este ele encontra na natureza exterior, ou o puro movimento é antes a relação das formas abstratas do espaço e do tempo – a atividade exterior abstrata, a máquina (HEGEL, 1974, p. 235).

À medida que a produção de mercadorias requer um simples movimento, visto que a divisão do trabalho seccionou a confecção do produto em inúmeras partes, de modo que cada parte perfaz uma totalidade em si, a qual é, posteriormente, acoplada ao todo verdadeiro, ao produto final, igualmente requer-se um movimento simples, que pode ser conseguido utilizando as forças naturais, não humanas, que podem colocar a ferramenta em ação. A rigor, as faculdades subjetivas do trabalhador tornam-se dispensáveis.

Hegel, não obstante a agudeza e a perspicácia com que se posiciona quanto à exclusão do trabalhador no processo de produção, no escrito da *Realphilosophie*, – atentando, inclusive, para aspectos que Marx retomaria posteriormente, em especial no que concerne à universalização do mercado e à sua respectiva incidência sobre a vida do trabalhador – desdobra este problema de forma mais definitiva em sua *Philosophie des Rechts*, conquanto se tenha considerado anteriormente que, em muitos outros aspectos, a crítica social de Hegel, nos escritos pré-sistemáticos, seja mais incisiva. O conceito de “miséria” que, aqui, deve ser considerado sobre os dois vetores já mencionados, a saber, (i) a condição miserável a qual o trabalhador é abandonado nas circunstâncias em que exerce o seu trabalho no seio da sociedade burguesa, e (ii) a sua radicalização com a substituição do trabalhador humano pela máquina, é central para compreender como Hegel intenta desdobrar o *problema da face negativa do trabalho*. Ele apresenta, de forma acurada o estágio da produção capitalista em que se interrompe o reconhecimento do trabalhador frente ao produto do seu trabalho, isto é, sujeito e objeto acabam por se oporem numa cisão infranqueável. E é importante sublinhar que “esse elemento da alienação no processo do trabalho não é, para Hegel, um aspecto marginal do trabalho que pode ser reformado ou retificado; ele é fundamental e imanente à estrutura da sociedade humana e é uma característica da sociedade moderna [...] intensificá-lo continuamente” (AVINERI, 1972, p. 90).

À primeira vista, este problema constitui o núcleo daquilo que constitui a *face negativa* do trabalho tal como ele decorre da sociedade civil-burguesa. Segue-se aqui uma reversão de expectativas. A mediação das determinações da primeira natureza, ao invés de conduzir à liberdade, faz com que a objetividade moldada pelo trabalho humano assuma um poder autônomo, estranho, que acaba por dominar os sujeitos. Além disso, na sociedade produtora de mercadorias não com vistas ao *valor de uso*, mas ao *valor de troca*, a situação miserável do trabalhador não é um mero epifenômeno. Obviamente, Marx faz uma análise acurada sobre esta sociedade, investigando as categorias econômicas que, conquanto gerem uma riqueza nunca dantes vista, abandona a uma vida miserável parcela significativa de sua população.

O reino da liberdade, que Marx contrapõe ao reino da necessidade, é, neste caso, viável somente se a produção, no dizer de Marx, for controlada pelos produtores livremente associados e não o contrário. Mas, como Hegel compreendeu com bastante lucidez, no embate entre capital e trabalho na sociedade civil-burguesa, a autodeterminação é negada ao trabalho. Sendo o trabalho – o trabalhador – determinado

por outro que não ele, uma consequência irremediável deste processo é o incessante abandono de uma massa significativa da população trabalhadora à miséria absoluta, o que leva Hegel a afirmar, no adendo ao § 244 da *Filosofia do Direito*, que “a importante questão de saber como eliminar a pobreza tornou-se uma questão que atormenta e agita de modo particular as sociedades modernas”.

Hegel, ciente das graves tensões e limites que perpassam a economia moderna, toma distância da tese de Smith, segundo a qual a *mão invisível* dá conta de mediar as contradições sociais que emanam do moderno modo de produção capitalista. A razão é, neste sentido, abandonada a si mesma na história, devendo encontrar as soluções necessárias para as eventuais instabilidades que instaura no seu devir histórico. Para tanto, quando na esfera das atividades econômicas se instaura o desequilíbrio e a desarmonia, ameaçando a unidade da vida ética, urge pensar alternativas que alavanquem a passagem da razão para um patamar superior de realização, suprassumindo as contradições que ameaçam dilacerá-la. Se “a sociedade civil-burguesa ‘põe’ simultaneamente, como suas próprias determinações, a riqueza e a miséria” (ROSENFIELD, 1995. p. 208), é ela que deve criar os mecanismos necessários para elidir esta contradição.

Precisamente por isso, na corporação, o indivíduo deve receber a solidariedade necessária para superar a miséria, na qual pode encontrar-se abandonado num período histórico determinado. Pois, “a solidariedade das corporações em relação aos seus membros significa que elas se encarregam da pobreza de modo efetivo, recusando-se a tratar o indivíduo como objeto de mera doação” (ROSENFIELD, 1995, p. 211) ou, ainda, “na corporação, a ajuda recebida pela pobreza perde seu caráter contingente, assim como o seu caráter injustamente humilhante” (HEGEL, § 253 Ad.). Logo, é do amparo da corporação que o indivíduo deve viver quando efetiva-se a sua queda numa situação de miséria, pois, ao ter um sentimento de identificação com a corporação, a dependência de outrem para sobreviver não é totalmente contingente, de modo que não fere a dignidade do trabalhador, que, ao se reconhecer como partícipe da mesma, mantém o elo entre o trabalho, a honra e a autonomia do trabalhador e a satisfação dos carecimentos.

4.3. Marx face à teoria da sociedade moderna de Hegel

Hegel foi o filósofo moderno que se notabilizou pelo projeto de reconciliar a subjetividade com a objetividade. Contudo, como efetivar tal reconciliação no plano *ideal-especulativo* se a realidade material insiste em manter a cisão entre sujeito e objeto e, pior ainda, cinde o sujeito, o trabalhador de seu próprio produto conferindo a esse um poder independente?

Antes, contudo, é oportuno destacar que, mesmo antes de Hegel, outros filósofos vislumbraram o problema da alienação, da cisão entre sujeito e objeto engendrado pelo modo de produção capitalista, no qual o trabalhador, aquele que produz a riqueza, é abandonado na mais abjeta miséria. Diderot e Rousseau foram vozes que se sobressaíram na denúncia desse estado de miséria, haurido com a instauração do capital como poder soberano de reprodução social. Porém, as alternativas teórico-práticas dadas por esses autores para superar o estado de miséria crescente é proporcionalmente inverso à grandeza de sua crítica e formulação dos problemas decorrentes da sociedade burguesa. Por isso, há que se concordar que:

181

A superioridade radical de Marx sobre todos os que o precederam é evidente na historicidade dialética coerente de sua teoria, em contraste com as debilidades de seus predecessores, que, em um ou outro momento, foram todos obrigados a abandonar o terreno real da história em favor de alguma solução imaginária das contradições que possam ter percebido, mas que não podiam dominar ideológica e intelectualmente (MÉSZAROS, 2009, p. 45).

Hegel, na esteira destes autores, igualmente atenta para as mazelas que afligem a população trabalhadora com o devir do capital como modo soberano de reprodução social (conforme a seção anterior). Mas, da mesma maneira que Hegel detectou a *face negativa do trabalho* no modo capitalista de reprodução social, tal como Diderot e Rousseau, as suas tentativas para superá-la foram bastante limitadas.

Ora, se Hegel reconciliou as contradições no plano teórico, torna-se desnecessário superá-las na prática. Com esta nota característica, Hegel se torna a expressão mais perfeita e cabal do idealismo alemão, pois, “em última instância, Hegel permanece um quietista, pesquisando por uma solução que poderia incorporar esta realidade horrível [a alienação] num sistema que pudesse integrá-la e acomodá-la. A filosofia só pode interpretar o mundo, não transformá-lo” (AVINERI, 1972, p. 99).

Contra essa posição teórica, Marx, na undécima das *Teses ad Feuerbach*, afirma que “os filósofos se limitaram a interpretar o mundo, cabe agora transformá-lo”, ou seja, a tarefa da filosofia não se restringe a interpretar o mundo como uma totalidade

coerente, mas há de levar à sua transformação. Isso significa que, no transcurso de suas investigações, Marx está meridianamente longe de desenvolver uma crítica meramente moral da degenerescência do trabalhador na sociedade produtora de mercadorias com vistas à autoexpansão do capital.

Diferente de Hegel, Marx recusa que as mediações para as contradições que grassam na sociedade moderna possam ser forjadas pura e simplesmente no âmbito teórico. Embora aceite integralmente o desenvolvimento do método dialético tal como efetuado por Hegel, a sua aplicação não há de ser concretizada no âmbito *ideal-especulativo*, mas na realidade *histórico-concreta*. Ora, destituindo o trabalho de toda e qualquer mistificação teórica, igualmente as contradições que dele emergem não podem ser suprassumidas na teoria. O projeto filosófico de Marx define-se, assim, exatamente na teorização da totalidade social com vistas à superação prático-revolucionária da sociedade capitalista que engendra essas contradições. A *alienação* do trabalhador pelo seu trabalho deve ser superada revolucionando a anatomia da sociedade civil-burguesa que a engendra, ou seja, o objeto da teoria deve ser a tematização crítica da economia política, a qual dá conta de destrinchar a estrutura de funcionamento da sociedade civil-burguesa e as suas contradições não com vistas a mitigá-las no Estado, mas para revolucioná-las¹⁰. Aliás, Hegel, ao querer mediar as contradições da sociedade civil-burguesa nesses moldes, não as medeia em absoluto, pois “o verdadeiro é precisamente que a sociedade civil determina o Estado” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1980, p. 15) e não o contrário, de modo que está fora do escopo de ação do Estado mediar genuinamente as tensões da sociedade civil.

Ora, como conceitualizar a novidade filosófica de Marx em relação aos seus predecessores críticos da sociedade capitalista? Essa conceitualização pode ser dividida em dois níveis: (i) a carência de um instrumental metodológico adequado para tematizar a sociedade moderna como uma totalidade articulada, como em Diderot ou Rousseau, o que os impediu de teorizar num nível histórico a origem das contradições sociais, de modo que as soluções por eles apresentadas não podiam passar de postulados morais abstratos deshistoricizados, e (ii), mesmo de posse de um método adequado para executar uma totalização reflexiva da sociedade, o mistificar desse método, como em

¹⁰ Isso define basicamente todo o projeto teórico-prático de Marx. A *Crítica da Economia Política*, que igualmente abrange a crítica da política, é o objeto das investigações marxianas a partir do conjunto de questões que as teorias sócias e políticas modernas não conseguiram responder. Por isso, não há como querer explicitar aqui todas as implicações da relação entre economia e política em Marx, restringindo-se a afirmar a recusa de Marx de tratar essa questão nos moldes hegelianos, ou seja, de mediar as contradições da sociedade civil-burguesa numa esfera exterior, qual seja: o Estado.

Hegel, que propugna uma solução para as contradições somente no nível *ideal-especulativo*.

Desvelada a estrutura “mística” da dialética em Hegel, Marx pensa ter demonstrado o caráter histórico da moderna sociedade capitalista e, com isso, a contingência das contradições sociais, cujo ponto de culminância é o problema da *alienação*. A tarefa que se apresenta, em continuidade, é a de encontrar o sujeito que pode levar a termo a superação das contradições sociais capitalistas e, por conseguinte, a alienação do trabalhador. A dialética especulativa de Hegel transforma-se, assim, num pressuposto básico para a transformação revolucionária da sociedade capitalista, autorizando a afirmação segundo a qual Marx, não obstante a centralidade de Feuerbach na passagem do trabalho do espírito ao trabalho humano na filosofia alemã clássica, isto é, da antropologização do sujeito do trabalho, permanece, apesar do ajuste de contas crítico com o método hegeliano, um seguidor desse. Em última instância, Feuerbach enreda-se no dualismo teoria/prática, com o qual restringe a sua compreensão da realidade como uma totalidade racionalmente estruturada. Isso só é possível com a concepção monista de Hegel.

Exatamente essa é a crítica de Marx à economia política clássica, ao invés de provar o seu objeto, assenta-o na natureza, no “dado”¹¹. Entretanto, a compreensão da dialética em Marx, mesmo ponderando o seu débito com Hegel, requer as devidas diferenciações, uma vez que, se, em Hegel, as determinações do pensamento têm proeminência, em Marx, as determinações do real devem prevalecer.

Efetuada essa inversão, isto é, a dialética não mais apresentando as determinações do pensamento, a totalidade *ideal-especulativa*, mas a totalidade do real, as determinações históricas, é possível asseverar categoricamente que “é este o modelo dialético que Marx adotou de Hegel” (IBER, 2000, p. 20). A mudança central para que essa efetivação seja possível deve ocorrer no “motor” que impele a dialética a progredir no seu desenvolvimento. Contrapondo-se à posição hegeliana do que seja o sujeito do trabalho, especialmente nos escritos sistemáticos, o *espírito* ou o *absoluto*, Marx assenta o sujeito do movimento no(s) trabalhador(es) concreto(s), incrustado(s) na história. Assim posto, as contradições sociais que têm como consequência o *problema da*

¹¹ Smith, na sua *Wealth of Nations*, fornece uma caracterização exata do que está em questão. Afirma ele que “essa divisão do trabalho, da qual derivam tantas vantagens, não é originalmente efeito da sabedoria do homem, que prevê e intenta a opulência, a qual ela dá ocasião. Ela é consequência necessária, embora lenta e gradual, de certa propensidade na natureza humana, a qual não tem em vista tal utilidade prolongada; a propensão para transportar, negociar e trocar uma coisa por outra” (1952, p. 6).

alienação não podem ser suprassumidas apenas no plano da teoria. Neste ponto, aparece um aspecto importante da obra marxiana, especialmente o problema que diz respeito ao “sujeito” na referida obra, em que, não raro, se acusa Marx de tê-lo esquecido em suas investigações econômicas. O ponto crucial é que, para Marx, o significado ontológico fundamental do *trabalho*, a sua função na efetivação das potências subjetivas, não pode ser concretizada sem uma estrutura social favorável. Por isso, quando se percebe que a sociedade burguesa, regida pela autovalorização do valor, implica uma negação desse significado ontológico fundamental, é ela – a estrutura social – que deve ser tematizada com vistas à sua suprassunção.

Assim, pode-se afirmar, com segurança, que mesmo Hegel reconhecendo a *face negativa do trabalho*, a separação do trabalhador e do produto, mais cabalmente, na dominação daquele por este, não desdobra uma tematização em nível histórico de sua origem. E, conforme já se afirmou, a aceitação acrítica dos postulados da economia política clássica, tomando-os como a forma natural da sociedade, determina a tematização completamente a-histórica das categorias econômicas que implicam a alienação. Por isso, vale reiterar, mais uma vez, a crítica de Marx ao ponto de vista epistemológico de Hegel, a saber, “o ponto de vista dos modernos economistas nacionais”. E, no comentário certeiro de Mészáros, “partilhar ‘do ponto de vista da economia política’ significa ser incapaz de desenvolver em termos concretos as condições de uma verdadeira superação [da alienação]” (2009, p. 115). A consequência é o deslocamento de um problema de fundo histórico, como é o problema do trabalho e da auto-alienação do trabalhador pelo seu trabalho, para o plano da não-historicidade, na qual qualquer solução não transcende o âmbito ideal.

Desta feita, aquilo que se apresentou como um avanço da filosofia de Hegel, isto é, o tratamento histórico-concreto do trabalho, contraposto à concepção metafísico- abstrata de atividade, lugar comum no idealismo alemão anterior, acaba por assumir uma face problemática, para não dizer paradoxal. Marx, ao contrário, refuta a concepção de *trabalho* como sendo o trabalho do espírito, o que o leva a tematizá-lo integralmente no plano histórico-material. O *trabalho* é o *trabalho* do sujeito concreto, do trabalhador como proletário, de modo que qualquer contradição que surge dentro da atividade mediadora do trabalho deve ser solucionada nos seus limites. Assim sendo, “Hegel não encobre com uma cortina essas consequências negativas do trabalho, mas, nesse ponto, não pode ir muito além dos economistas ingleses, porquanto ignora a raiz de classe,

social de sua negatividade. Se a tivesse descoberto, deixaria de ser Hegel e passaria a ser Marx" (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1968, p. 69).

Referências Bibliográficas

ARANTES, P. Hegel: a Ordem do Tempo. Tradução Rubens Torres Filho. São Paulo: Ed. Polis, 1981.

AVINERI, S. Hegel's Theory of the Modern State. New York: Cambridge University Press, 1972.

BOURGEOIS, B. Os Atos do Espírito. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

FLICKINGER, H. G. Marx e Hegel. O porão de uma filosofia social. Porto Alegre: LPM, 1986.

HEGEL, G. W. F. Enziklopädie der philosophische Wissenschaften. Jubileumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1956.

185

_____. **Phänomenologie des Geistes.** Jubileumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1951. Edição brasileira: *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.

_____. **Philosophie des Rechts.** Jubileumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1952. Edição brasileira: **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: Unisinos, 2010.

_____. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.** Jubileumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1949a.

_____. **Wissenschaft der Logik.** Band I. Jubileumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1958.

_____. **Wissenschaft der Logik.** Band II. Jubileumsausgabe in zwanzig Bänden. Stuttgart: Frommanns Verlag, 1949b.

_____. **System der Sittlichkeit.** Herausgegeben und Kommentiert von Gerhard Göhler. Frankfurt/M-Berlin-Wien: Verlag Ullstein GmbH, 1974.

_____. **Realphilosophie.** Herausgegeben und Kommentiert von Gerhard Göhler. Frankfurt/M-Berlin-Wien: Verlag Ullstein GmbH, 1974.

HYPPOLEITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi et alii. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

IBER, C. *Grundzüge der Marxschen Kapitalismustheorie*. Berlin: Parerga Verlag, 2005.

_____. “Was will Hegel eigentlich mit seiner Wissenschaft der Logik? Kleine Einführung in Hegels Logik”. In: **Hegels Seinslogik: Interpretationem und Perspektiven**. Org. Andreas Arndt/Christian Iber. Berlin: Akademie Verlag, 2000.

JARCZYK, G. “O conceito do trabalho e o trabalho do conceito em Hegel”. In: **Revista de Filosofia Política**, Porto Alegre, v. 1, p. 115-129, 1984.

KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Insel-Verlag Zweigestelle: Wiesbaden, 1956.

MARX, K. & ENGELS, F. **Die Deutsche Ideologie**. Werke, Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1990.

MARX, K. **Das Kapital**. Werke, Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1993.

_____. **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie**. Werke, Band 42. Berlin: Dietz Verlag, 1983.

186

_____. **Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung**. Werke, Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1976.

_____. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005.

MÉSZÁROS, I. **A Teoria da Alienação em Marx**. Trad. de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo editorial, 2009.

ROSENFIELD, D. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

_____. “La Ciencia de la Lógica de Hegel como Filosofía primera”. In: **Cuadernos Filosóficos Homo Sapiens**, v. IV, p. 155-168, 2007.

SCHMIDT AM BUSCH, H-C. **Hegels Begriff der Arbeit**. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

SMITH, A. **The Wealth of Nations**. Great Books of Western World, 1952.

VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia da Práxis**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1968.

_____. **Filosofía y economía en el joven Marx**. Ciudad de México: Grijalbo, 1983

A UNIVERSALIDADE DA EDUCAÇÃO EM HEGEL

Pedro Geraldo Aparecido Novelli ¹

Resumo

Pode a educação não ter o alcance da universalidade? A universalidade é o aniquilamento do indivíduo? Pode o indivíduo ter sua identidade enquanto tal preservada no Estado? Essas questões são respondidas com a atenção retomada e dirigida à educação. Para Hegel a educação universaliza o indivíduo na medida em que o introduz na vida do Estado no qual a subjetividade e a individualidade são de fato conhecidas, preservadas e promovidas. Nos Princípios da Filosofia do Direito, Hegel se ocupa com a realização da liberdade na instituição do Estado e identifica o mesmo com a realização da liberdade. O objetivo aqui é refletir à luz da compreensão hegeliana de Estado sobre a educação, seu significado, sua significação para a vida do Estado e suas possíveis repercussões sobre as figuras do sujeito e do indivíduo também na atualidade. Para Hegel a educação sustenta o Estado enquanto tal, pois é o processo de conscientização do mesmo ao longo de sua formação enquanto organismo vivo. Um Estado sabedor de si é um Estado que é sabido pelos seus membros. Estes não chegam à consciência do Estado ou de si mesmos sem a relação que os congrega enquanto universalidade substancial. A educação é a mediação pela qual o indivíduo é trazido à vida do Estado. Ao trazer o indivíduo à vida no Estado a educação revela o indivíduo para si mesmo e revela também sua verdadeira natureza, ou seja, ser em relação com outros que não são senão ele mesmo. O conhecimento de si na educação se dá também pela formalização da mesma nos conteúdos específicos desenvolvidos e acumulados ao longo da história. Aqui entra a figura do educador formal pelo qual o Estado objetiva seu processo de formação. Desse modo confirma Hegel que ninguém aprende sozinho e que o universal é precisamente essa relação.

Palavras-chave: Investimento, Gastos, Recursos

Abstract:

Cannot the education reach the universality? Is the universality the annihilation of the individual? Can the individual have his identity preserved as such in the State? Those questions are answered with the attention returned and led to the education. To Hegel the education universalizes the individual insofar as it introduces him into the life of the State in which the subjectivity and individuality are known in fact, preserved and promoted. In the *Elements of the Philosophy of Right*, Hegel deals with the realization of freedom in the institution of State and identifies it with the realization of freedom. The aim here is to reflect upon the Hegelian comprehension of State towards education, its meaning, signification to the life of the State and its possible repercussions regarding the figures of the subject and individual also nowadays. To Hegel the education supports the State as such because it is the process of the State's awareness along its

¹ Professor Assistente do Departamento de Educação da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP-Marília). Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com Pós-doutorado pela Hegel Archiv – Ruhr-Universität – Bochum. E-mail: pnovelli@marilia.unesp.br.

formation as a living organism. A State that knows itself is a State that is known by its members who do not reach neither the State's awareness nor themselves' without the relation that gathers them together as the substantial universality. The education is the means that brings the individuals to the life of the State. Bringing the individual to the life in the State, the education reveals the individual to himself as well as to his true nature, that is, a being in relation to others who are not but himself. The knowledge of oneself in the education happens also through its formalization regarding the specific contents developed and accumulated throughout the history. Here comes the figure of the formal educator through whom the State aims its process of formation. This way Hegel confirms that nobody learns alone and that the universal is precisely this relation.

Keywords: Investment, Expenses, Resources.

Introdução

A subjetividade e a individualidade não alcançaram tanta expansão quanto na modernidade. As mesmas também extremaram-se até o individualismo e a primazia do sujeito. No entanto, as consequências advindas de um tal extremismo são visíveis tanto nos descaminhos do social quanto nos danos causados ao natural. Nada parece mais atual e urgente do que compreender a interdependência entre a subjetividade e a objetividade. É nessa relação que reside para o filósofo alemão Hegel a fundação da liberdade que a conformação histórica do Estado promove.

Mas, o próprio Estado por vezes é tomado como um outro em relação aos indivíduos que não se veem nele ou não são objetivamente contemplados no mesmo.

A participação na vida do Estado, segundo Hegel, é efetivada por uma mediação essencial que é a educação.

Na obra de Hegel não se encontra uma consideração exaustiva sobre o fenômeno da educação, mas não parece ter sido um tema marginal nas preocupações de investigação do pensador.

O presente artigo procura refletir sobre a tríade universalidade-particularidade-singularidade na relação indivíduo-educação a partir dos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel. O elemento norteador não é uma identificação do momento da educação em sua especificidade, mas como esta poderia ser entendida segundo o contexto da universalidade do Estado.

Se na atualidade brasileira a educação não recebe ainda a prioridade que seria necessária e adequada, tal deficiência seria vista pela ótica do Estado em Hegel como mortal para a vida dos indivíduos porque seriam postos numa situação de exclusão, de

abandono e esquecimento intencional. Quando Hegel, por exemplo, discute a possibilidade do voto para todos os indivíduos indiscriminadamente ele se posiciona contrariamente porque é possível que nem todos possam saber das reais implicações do voto. Hegel é filho de seu tempo, mas muito mais aqui está preocupado com a deficiência da formação do Estado para com seus membros. Um Estado que não se ocupa de seus membros não se ocupa de si mesmo. O problema não são mais os indivíduos, mas o Estado. Daí, indaga Hegel se um tal Estado faz ainda por merecer essa denominação.

Um Estado formador de si é um Estado formador de seus membros. A educação não é um momento qualquer do Estado, mas a sua garantia e sustentação. O convencimento disso se mostra na formalização universal da educação.

1. A vida do Estado na vida de seus membros: a condução da educação

Hegel não escreveu propriamente nenhum tratado pedagógico, porém ele sempre se interessou pela educação. Isso pode ser ilustrado através das resenhas elaboradas por ele ainda em sua juventude enquanto estudante já em Stuttgart.² Além disso, não se pode esquecer que Hegel foi professor de filosofia durante toda a sua vida e, dessa forma, esteve sempre envolvido diretamente com o ensino. A respeito disso cabe lembrar que sua primeira atividade após a conclusão dos estudos em Tübingen foi o preceptorado em Berna. Hegel ainda manteve um contato mais formal em relação à educação durante o período no qual assumiu a direção do Ginásio de Nürnberg. Sua *Propedêutica Filosófica* contém o esboço da organização de suas aulas para os ginasianos e alguns discursos sobre a atividade educacional e sua importância para a vida em comum no Estado. Aliás, essa parece ser, para Hegel, a tarefa da educação, isto é, introduzir a criança, o jovem na vida do Estado que ele concebe como a forma mais elevada da vida em comum. É digno de nota que Hegel pensa a educação como algo que conduz à vida no Estado e que precisa ser conduzida pelo mesmo Estado. Trata-se, portanto, de uma atividade formal institucionalmente constituída e não pode ser relegada ao interesse nem arbitrário nem indeterminado. O Estado precisa assumir sua organização e execução se não diretamente, mas sim sob sua supervisão. Isso porque o

² G.W.F. Hegel. Frühe Exzerpte. Herausg. von Friedhelm Nicolin. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1991. In: Gesammelt Werk. Herausg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaft. Band 3.

Estado educa para a universalidade e não para a particularidade muito embora a particularidade não seja nem coibida nem abandonada à própria sorte.

Como foi mencionado acima Hegel entende que o Estado introduz pela educação a criança e o jovem à sua vida. Hegel parece não se referir ao adulto porque não lhe parece possível que um Estado possa assim denominar-se se ele não tiver garantido sua efetividade já na criança e no jovem. Se o adulto também precisa ser introduzido à vida no e do Estado, isso significa que aí o Estado deixou de existir enquanto efetividade, pois não cumpriu sua função como garantia da presença de todos em sua vida. Para Hegel o Estado que permite que um adulto fique fora de sua vida é um Estado que contraria sua própria natureza e concede a possibilidade de ser para além de suas determinações. Um Estado que não abarca todos os seus momentos não representa mais a universalidade e, por isso, não educa mais para si, mas para a particularidade. Não pode haver, para Hegel, o fora do Estado sem que isso represente uma exclusão e um abandono. O Estado que abandona seus particulares abandona a si mesmo. Um Estado incapaz de garantir e proporcionar sua vida para todos os seus momentos não é mais um Estado, mas no máximo uma comunidade ou sociedade que tem alguns como seus membros e constituintes e outros não. O Estado, em Hegel, não se pode permitir abandonar-se e se por tão somente como um outro para seus momentos. Ele contribui assim para que deixe de ser o que é e para que se torne mais uma possibilidade de vida. Com isso ele inaugura mais uma particularidade que não se reconhece senão em si mesma e toma as outras como diversas e que se lhe opõem. Um Estado que permite a exclusão não é reconhecido enquanto Estado, mas como algo estranho e alheio e, não pode esperar confiança alguma daqueles que se veem fora dele.

190

O Estado enquanto efetividade da vontade substancial, que ele tem na autoconsciência particular elevada à sua universalidade, é o racional em si e para si. Essa unidade substancial é um autofim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares, cuja obrigação é ser membro do Estado. (HEGEL, 2010, § 258)

Pela educação o Estado introduz todos à sua vida. Sua vida não é dada pela primeira natureza como ser natural, mas somente pela participação na vida da razão. Não se trata de uma vida dada, mas de uma vida buscada, construída e compartilhada. Não se trata de uma vida determinante, mas determinada, ou seja, de uma vida que se quer de um certo modo. Uma vida que se sabe querendo de um certo modo e que sempre será o que se quer e não o que se tem. A vida no Estado não é uma vida na qual se encontra ou na qual já se está, mas uma vida na qual se vem a estar. É uma vida que

nem sempre foi como é, mas é no que foi, no que é e também no que pode ser. Sua determinação é de dentro para fora e não de fora para dentro. Daí, é necessário que se seja introduzido nela e que dela se participe. É inegável que se seja conformado à vida do Estado, pois ela é apresentada à criança e ao jovem. Estes não podem ser livres antes dela porque encontram-se presos à particularidade de si mesmos. A criança, por exemplo, tem o direito, segundo Hegel, de ser nutrida e cuidada na família, mas seu direito se dá a partir do amor dos pais para com ela. O amor pode sempre deixar de ser uma garantia porque não ultrapassa sempre e obrigatoriamente os laços de um interesse particular. No Estado não pode mais prevalecer o amor embora possa e até deva estar presente porque o interesse em jogo é o universal e não mais a submissão à parte.

Na família já se encontra o elemento da educação para a vida no Estado que é a mediação dos pais para com os filhos. Estes não vem a ser senão mediados e conduzidos de um lado para outro, isto é, educados. Hegel emprega o termo *Erziehung* para a educação na família remetendo à idéia de uma ação em termos de cuidados e de proteção. A família educa a criança e o jovem para si e também para além de si. Ela educa para outras famílias ou para o que é como ela. Assim, a família conduz seus rebentos para a sociedade civil-burguesa. Os pais tem os filhos como “seus”, como sua propriedade. Não é de se estranhar que no passado os filhos rendiam às famílias dotes ou algum outro retorno financeiro. “Se o Estado é confundido com a sociedade civil- burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o interesse dos singulares enquanto tais é o fim último (...).” (HEGEL, 2010, § 258)

Não se trata de abolir em hipótese alguma a família, pois isso indicaria a unilateralidade do Estado que não abriga em si a multiplicidade de seus momentos. O Estado não é uma coesão disforme e descaracterizada, mas marcada pelo sentimento amoroso e pelo interesse empreendedor. Contudo, o Estado não estaciona na determinação amorosa nem na predileção pelo interesse do particular. A particularidade tanto da família quanto da sociedade civil-burguesa é universalizada no Estado na medida em que os momentos anteriores são suprassumidos no último. O Estado não retira a criança ou o jovem da família ou da sociedade civil-burguesa, mas os coloca lá de fato talvez pela primeira vez enquanto os faz reconhecer e reconhecerem-se nelas. Por outro lado, o Estado retira a criança e o jovem de suas primeiras determinações para que se vejam na universalidade do Estado. Pode haver orfandade na família e desocupação na sociedade civil-burguesa. No Estado não há nem uma nem outra.

Conforme exposto anteriormente todo Estado que favoreça ou aceita a exclusão e o abandono deixa de ser o que é e se torna o que o precede.

Se a educação no Estado traz a criança e o jovem à participação no universal, então essa mesma educação funda a liberdade em sua expressão mais suprema porque estabelecida como universalidade. Esse alcance da liberdade situa a criança e o jovem na esfera de sua maior objetivação porque estes precisam querer a vida do Estado ou a vida da universalidade. O que se quer aqui não é mais o querer de um grupo ou de uma associação subjetivos, mas é o querer da objetividade comum. É o meu querer que também não é o meu querer, mas que nesse outro querer confirma igualmente o meu querer.

A união enquanto tal é, ela mesma, o conteúdo verdadeiro e o fim, e a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal, sua satisfação particular ulterior, sua atividade, seu modo de comportamento tem por seu ponto de partida e resultado esse substancial e válido universalmente. (HEGEL, 2010, § 258)

Enquanto a criança ou o jovem permanecem no âmbito da família e da sociedade civil-burguesa eles participam da vida abstrata que, pelo lado da família enclausura em si mesma ou pelo lado da sociedade civil-burguesa que se perde na exposição indeterminada. Somente com a introdução na vida universal do Estado a criança e o jovem são expandidos na família e determinados na sociedade civil-burguesa. Tanto a família quanto a sociedade civil-burguesa preparam e objetivam a criança e o jovem para si, porém não para a criança e o jovem mesmos. Estes ou são para uma ou são para a outra. Para si mesmos somente são assim considerados no Estado. É verdade que já na família e na sociedade civil-burguesa ao serem vistos para a particularidade a qual pertencem também tem sua especificidade confirmada, mas porque atendem e preenchem a determinação da particularidade. No Estado a confirmação se dá mesmo quando não se coaduna com esse universal, pois este não pode excluir suas dissonâncias. O Estado também lida com elas e ao fazê-lo as contempla em si, ou seja, como o universal que comporta a particularidade.

A racionalidade considerada abstratamente, consiste, em geral, na unidade em que se compenetram a universalidade e a singularidade e aqui, concretamente, segundo o conteúdo, consiste na unidade da liberdade objetiva, isto é, da vontade substancial universal e da liberdade subjetiva, enquanto saber individual e da vontade buscando seus fins particulares, – e por causa disso, segundo a forma, num agir determinando-se segundo leis e princípios pensados, isto é, universais. (HEGEL, 2010, § 258)

2. Educação não para o pensar, mas o próprio pensar

Hegel reconhece que o Estado como é conhecido na modernidade surge historicamente através de um longo e contínuo desenvolvimento histórico. Para chegar a ser o que é na atualidade o Estado passou certamente por formas de organização que deporiam contra o mesmo. Muito embora a abordagem filosófica não se debruce sobre tais formas ela também não as desconsidera, pois as mesmas revelam a interioridade que as sustenta e o que elas afirmam. Em cada momento o Estado em gestação forma e conforma seus membros segundo seus interesses. Essa formação (Bildung) e conformação arregimentam os membros desejados e, na sua maior parte o “Estado” vigente tinha os componentes para si, porém não era um Estado para os mesmos. Isso porque a particularidade reinava sobre a universalidade nos grupos oligárquicos e privilegiados. A educação do e no Estado moderno forma e conforma para si porque forma e conforma em si cada um de seus momentos. Ele se sustenta sobre essa universalidade na qual as particularidades se reconhecem. “A consideração filosófica apenas trata do interno (...), do conceito pensado” (HEGEL, 2010, §258). O conceito pensado é o universal o qual também se dá como conteúdo da formação. A educação para o universal é a educação para o pensar que obrigatoriamente abraça o particular porque é a expressão suprema da universalidade. O princípio, o meio e o fim da educação é o universal, é o pensar. Aparentemente essa seria uma afirmação da obviedade. Contudo, não é bem assim porque o pensar pode não ser tomado em sua primazia nem assumido como meio e muito menos posto como fim. Em outras palavras a universalidade não é obrigatoriamente tida como o início, o meio e o fim. Basta considerar as tendências liberais e neoliberais que querem o Estado como um meio e garantia para os fins particulares. A propalada pretensão da igualdade de tratamento para todos não vislumbra a necessária diferenciação para os diferentes. A educação posta na linha liberal e neoliberal esmera-se na formação de bons profissionais, de bons técnicos, de bons fazedores. A educação do, pelo e para o pensar atenta para a formação de bons homens. A humanidade é o universal que se particulariza no fazer da medicina, da engenharia, do ensino, etc. O mercado não é o universal. Não pode ser o fim do homem. O homem é seu próprio fim. Certamente é muito mais fácil preparar um bom médico, um bom engenheiro, um bom professor. O que “bom” possa significar é passível de medição, de verificação, de teste. O “bom” homem não pode ser medido, nem pesado, nem provado porque ele não se esgota no que momento do fazer. Aqui

uma máquina poderia substituir o homem. A máquina tem a vantagem de não errar, mas também tem o limitador de não responder pelo que faz. Mas, o homem também pode ser medido, testado e verificado porque ele continua sendo humano no fazer e ao responder pelo que faz, pela máquina que ele faz, ele expressa e confirma ou não o bem que o caracteriza.

A formação humanista é a formação da, pela e para a universalidade. Formar humanamente não depende de conteúdos específicos muito embora estes possam permitir considerações menos específicas. Conteúdos específicos para a humanidade são vistos como conteúdos genéricos. O que é específico é tomado como universal porque o bom médico é mais desejável que o bom homem. A contraposição é falsa porque é excludente e unilateral. Um bom médico não precisa ser um bom homem? Um bom homem precisa ser um bom médico? O bom médico se encontra na origem do bom homem que assim o quer. O bom homem não se encontra na origem do bom médico. O bom médico quer o bom médico enquanto o bom homem quer o bom homem e o bom médico. O bom médico resulta da vontade singular que resulta na composição de uma vontade coletiva ao redor daquele. Por que resulta da vontade singular? Porque afirma a particularidade do bem no ser médico. Por outro lado, afirmar o bem no ser do homem é afirmar a universalidade que o homem representa. No médico encontra-se o homem e no homem encontra-se o médico. No entanto, o homem funda e fundamenta o médico, mas o médico confirma o homem que se encontra na sua base.

194

(...) a vontade somente na forma determinada da vontade singular (...) e a vontade universal não enquanto o racional da vontade em si e para si, porém apenas enquanto o coletivo, que provém dessa vontade singular enquanto consciente: assim a união dos singulares no Estado torna-se um contrato, que com isso tem por fundamento seu arbítrio, sua opinião e seu consentimento expresso caprichoso, e disso se seguem as consequências ulteriores do mero entendimento, destruindo o divino sendo em si e para si e a sua autoridade e majestade absolutas. (HEGEL, 2010, § 258)

O Estado não pode e talvez nem deva garantir que todos os seus membros sejam médicos, mas pode e deve garantir que todos sejam confirmados na sua humanidade. Esta permanece uma mera abstração, uma idéia vazia se não se objetiva. Com isso a humanidade precisa aparecer e ser reconhecida na medicina, porém a medicina não precisa aparecer nem ser reconhecida na humanidade. Aliás, a medicina queira ou não encontra-se subjetivada na humanidade que, por sua vez, se objetiva naquela.

A universalidade do pensar se encontra na humanidade e, esta como pensar, é a substância do Estado. A medicina é a particularização da universalidade e não pode reduzir o pensar a ela. É no Estado que a humanidade se dá enquanto universal.

Portanto, a educação não pode ser senão o pensar que dirige ao pensar ou a humanização realizada no Estado. A educação não suprime o particular, mas o revela à luz do universal. Este pode e quer o particular, porém o contrário não é certo porque o particular não empreende sua suprassunção no universal. Ele resiste ao seu deixar de ser. O universal não resiste à sua particularização porque é aí que se dá em si e para si. O universal não é negado quando se particulariza, pois não habita o ensimesmamento que deplora a empiria e a objetivação. Ele se vê e se reconhece no seu ser outro que não é senão ele mesmo pelo qual ganha atualidade. Por isso, a educação do, pelo e para o pensar não permanece encastelada e alheia à história. Pelo contrário, ela habita precisamente as determinações que se dá sem que com isso seja diminuída ou negada.

A educação universal do pensar move de uma natureza para outra. Ela atua sobre o mundo natural, mas não se submete a este deixando-se determinar pelo mesmo sem que se reconcilie com ele. De igual modo o mundo natural não desaparece, mas é elevado ao que é pelo confronto com uma segunda natureza, ou seja, a do pensar.

O Estado, enquanto expressão maior do pensar, como universalidade da segunda natureza é a idéia da liberdade realizada.

Se somente no Estado a liberdade se realiza verdadeira e plenamente, pois aí tem o alcance da universalidade na qual os indivíduos se reconhecem uns nos outros. No entanto, estar ou encontrar-se no âmbito do Estado não é suficiente muito embora já se tenha aí a condição da liberdade. Aqui se tem a liberdade abstrata porque ela não se efetiva sem que seja buscada, sabida e reconhecida. Eis que o Estado se serve de sua ação intencional pela educação que conduz aqueles que o habitam à efetividade da liberdade. A educação opera a mediação pela qual o Estado faz com que cada um de seus membros se saiba livre em si e para si nesse contexto. A liberdade afirmada é a liberdade confirmada, isto é, que se concretiza e pode ser identificada em práticas instituídas e institucionalizadas. Sem essa mediação o indivíduo permanece livre em si, mas não ainda para si porque não se sabe ainda livre. Não saber-se livre significa não conhecer a vida do e no Estado. O indivíduo ainda se vê separado e distinto do Estado. Não é por si só que o indivíduo ingressa na vida do Estado ou na universalidade historicamente realizada.

O Estado é a objetividade da liberdade concreta; mas a liberdade concreta consiste em que a singularidade da pessoa e seus interesses particulares tenham tanto seu desenvolvimento completo e o reconhecimento de seu direito para si (no sistema da família e da sociedade civil-burguesa), como em parte,

passem por si mesmos ao interesse do universal. (Hegel, 2010, § 260)

Por si só o indivíduo se toma como autossuficiente mesmo estando no Estado sem, entretanto, saber-se aí existente. O Estado já sabe de si e tem esse saber de si nos membros que nele participam. Estes não fazem parte do Estado, mas são o próprio Estado enquanto que os que não veem no Estado e dele não participam ou creem não participar precisam ser levados a tanto. Assim, a educação é condição de promoção e preservação do Estado e sem a qual o Estado não se sustenta. A consideração formal da educação no Estado é uma necessidade do Estado que não pode ser substituída por nenhum outro procedimento. Sem a educação o Estado se cristaliza e perde a sua vivacidade orgânica, pois ele é cada um de seus membros sabedores de si no Estado. O Estado não é uma forma rígida, mas é a uma forma viva porque é conteúdo de seus membros que, por sua vez, são igualmente o conteúdo do Estado.

Assim como o Estado se mostra nas determinações das leis e de suas instituições de igual modo a educação não se dá arbitrariamente nem de forma indeterminada mesmo porque no Estado não se vive nem se encontra numa conformação qualquer, mas numa que é quista e pensada. A educação, para Hegel, conduz como sentido clássico grego, de um lugar para outro ou, no caso hegeliano da primeira à segunda natureza. Certamente se deve dizer que em Hegel a passagem se dá ainda mais precisamente da indeterminação à determinação. Isso representa um problema para a compreensão moderna de sujeito e de indivíduo na medida em que se entende aí limitado e cerceado. Para Hegel somente o Estado moderno eleva a subjetividade à sua plena realização e o faz precisamente porque fornece as determinações pelas quais o sujeito se descobre e se reconhece como tal. O sujeito se identifica pela sua objetivação sem a qual permanece uma abstração vazia e uma inefetividade. Enquanto indivíduo o Estado o situa numa totalidade na qual ele não desaparece, mas que ao mesmo tempo não pode pretender abandonar sob o preço de perder toda a sua delimitação universalizante.

Com a educação o sujeito é retirado de sua indeterminação e de sua subjetividade vazia que não tem como se efetivar sem a assunção de sua objetividade histórica. Por isso, a educação não apresentação nem uma forma nem um conteúdo aleatórios, nem arbitrários e nem indeterminados. O indivíduo se depara consigo mesmo no que lhe é apresentado que, muito embora, sendo ele mesmo, mas ele mesmo na universalidade da história, não é facilmente reconhecido. Quando o indivíduo não gosta do que vê, na verdade não gosta do que vê nele mesmo porque ele não vê na educação

senão sempre ele mesmo. Ao recusar o que lhe é apresentado ele pretende recusar algo que lhe é alheio e fruto da ação de outros e, como esses outros, não fossem quem são e ele mesmo em relação de reciprocidade e de complementaridade. Mais ainda do que isso cada indivíduo é todos os outros e esses outros também são este particular. Então, o que se aprende na educação é a si mesmo e este aprendizado é a condição para que se possa se apreender tanto enquanto sujeito quanto como indivíduo. Saber-se sujeito pela educação é saber-se autor e coautor da história. Autor porque a história não acontece senão pela intervenção ou delegação do sujeito e coautor porque ela não é resultado de uma vontade particular, mas universal pela ação conjunta mais ou menos consciente do que se faz e se quer.

A idéia efetiva, o espírito que se cinde a si mesmo nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil-burguesa, enquanto sua finitude, a fim de ser, a partir de sua idealidade, espírito efetivo infinito para si, com isso reparte nessas esferas o material dessa sua efetividade finita, os indivíduos enquanto multidão, de modo que essa repartição aparece no (indivíduo) singular mediada pelas circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria de sua determinação. (HEGEL, 2010, § 262)

3. Estado e educação: relação indissociável

197

O Estado se pensa na educação e a educação pensa o Estado porque na figura dos educadores a educação se realiza enquanto intenção atuante. Desse modo a educação é considerada no que é específico, ou seja, na formalização da relação entre sujeitos e indivíduos. A filosofia hegeliana é o atestado de que o que é o ser se dá enquanto devir, enquanto o que vem a ser. O que é em si somente é em si porque vem a ser e se torna um para si. Nesse sentido, não é possível entender a educação em Hegel com algo que ocorre nem na subjetividade nem na objetividade isoladas ou somente em si mesmas. Educação, para Hegel, somente é possível como relação. Ninguém aprende sozinho. Aprende-se sempre com alguém mais e por alguém mais. Não porque um tal alguém está fisicamente presente, mas porque um tal alguém está sempre presente de um jeito ou de outro. Quem aprende, porque aprende sabendo que aprende é sempre resultado da relação entre o aprender e o que se aprende.

Espera do educador que se saiba sabedor e que o saber seja afirmado no seu fazer assim como o Estado em sua universalidade sabe de si enquanto tal para que exatamente possa ser o que pretende ser. O educador não é o saber absoluto, mas é o saber que afirma o saber e sua possibilidade. O não educador, visto que nem todos são

chamados no Estado a exercer essa função, participa também do saber, mas invariavelmente tem o saber como seu saber e como todo o saber.

O educador inaugura para o não educador a perspectiva universal ou do caminho ao saber que se faz no ato de caminhar revelando os caminhos batidos e tidos como prontos e acabados como não sendo os únicos nem o resumo do caminhar. O não educador não é educado para repetir o caminho trilhado pelo educador, mas é educado para trilhar seus próprios caminhos sem que com isso sejam levados a crer que o fazem sozinhos ou que possam fazê-lo sozinhos. A independência buscada pelo indivíduo não é a do isolamento, nem da autossuficiência, mas a do reconhecimento de si no outro como um si mesmo. Desse modo não se permanece ligado a algo que lhe é estranho, mas que é ele mesmo. A dialética entre educador e não educador faz com que não se compreenda nem um nem outro fixados em suas realidades, mas explicitadas e referendadas uma pela outra. A suprassunção desse dualismo é a assunção da vida universal que se tem no Estado. No Estado educador e não educador são o que são e não são ao mesmo tempo, pois a particularidade de suas identidades se transforma na universalidade singular.

Considerações finais

198

A educação é, para Hegel, o meio pelo qual o indivíduo assume seu lugar ou a si mesmo no Estado. O indivíduo não alcança o Estado por si só porque o próprio Estado é a totalidade das relações entre os indivíduos que nessa relação se reconhecem como indivíduos. Sabedores de si mesmos enquanto indivíduos, estes determinam para si a individualidade vivida nessa coletividade. Com isso rompem o momento da exclusividade particular e singularizam a universalidade. Na conformação que os indivíduos se dão a si mesmos e, com isso aprendem-se formadores de si, eles estabelecem e instituem sua formação que é transmitida às gerações vindouras. O que é transmitido é modelar e padronizante, mas essa determinação que adquire a rigidez da tradição também permite sua clara identificação e reconhecido. Como consequência abre-se a possibilidade para sua desconstrução e reconstrução. O Estado é um organismo vivo o que faz com que embora tendo uma fisionomia pela qual seja conhecido e reconhecido não se torna imune às perturbações que, aliás, ele mesmo promove. Isso porque o processo de formação (*Bildung*), educação em sentido largo, quer o Estado enquanto Estado, isto é, enquanto liberdade realizada. A liberdade

realizada no Estado não é a liberdade realizada numa instituição apartada dos indivíduos, pois estes são o Estado e o Estado não pode não ser seus membros. Se a liberdade se realiza nos indivíduos estes se tornam, ou melhor, são livres se efetivam a liberdade. Esta não é um estado, mas é o Estado, isto é, o, já dito, organismo vivo. A liberdade, portanto, é uma efetivação histórica que se põe permanentemente. Seu permanente acontecer não impede que seja identificada pelas leis e pelas instituições. Todas estas são resultados do esforço de efetivação da compreensão que cada povo tem do ser livre. Indivíduos educados ou tornados partícipes da vida do e no Estado são levados a reconhecer o que são através do que foram. Daí, o processo de formação é a auto-revelação de um povo que ao conhecer sua história acaba por se conhecer. Assim como não basta afirmar a liberdade sem que esta seja efetivada, de igual modo é necessário que a educação seja formalizada ou exercida intencionalmente. A educação formal é o momento privilegiado da formação do Estado e no Estado, pois o conteúdo, embora sendo sempre a vida universal do Estado, é explícita e especificamente o tratamento desse conteúdo na sua expressão histórica. O momento da educação formal é a formalização do pensar do Estado e do Estado que aí se pensa. A educação de indivíduos no Estado é a educação individual do Estado que confronta a particularidade e singulariza a universalidade. Assim, o Estado é tudo em todos e todos são no Estado o que fora dele não é possível.

199

Referências Bibliográficas

HEGEL, G. W. F. *Frühe Exzerpte*. Herausg. von Friedhelm Nicolín. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1991. In: **Gesammelt Werk**. Herausg. von der Rheinisch- Westfälischen Akademie der Wissenschaft. Band 3.

_____. **Linhos Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio**. Trad. de Paulo Meneses (et.al.). São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

_____. **Propedêutica Filosófica**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1982.

JAESCHKE, W. **Hegels Tagebuch**. In: HEGEL, G. W. F. *Tagebuch aus der Schulzeit in Stuttgart (1785-1787)*. Herausg. von der Kulturstiftung der Länder in Verbindung mit der Staatsbibliotek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Berlin, 2002.

SLAVOJ ZIZEK: SUJEITO, SABER CIENTÍFICO E DO INCONSCIENTE E ATO EDUCATIVO

Hildemar Luiz Rech¹

Resumo

No cerne do enfoque lacaniano de Zizek, o sujeito da enunciação inconsciente tem prevalência sobre o sujeito do enunciado, tornando o sujeito cindido. Embora desde as formações inconscientes, o sujeito é um efeito da linguagem, ele ademais comporta uma relação espinhosa com toda a cadeia de significantes. De modo semelhante, o sujeito hegeliano também não é auto-identificado e transparente em termos de sua consciência, visto que inclui um elemento de não-identidade. Quanto ao binômio saber inconsciente e conhecimento científico, o primeiro faz emergir falhas e furos que põe em xeque a consistência/totalidade da ciência moderna, apontando para o não-todo e a negatividade implícita em todo o saber. Por fim, a emancipação social implica o ato político e educativo de superação das coordenadas gerais do “status quo”.

Palavras-chave: Sujeito, saber inconsciente, conhecimento científico e ato educativo.

Abstract:

In the core of the lacanian approach of Zizek, the subject of unconscious enunciation is prevalent regarding to the subject of enunciate, which makes the own subject divided. Taking into account the unconscious formations, even if the subject is an effect of language in them, the own subject embraced also an uncomfortable and thorny relationship with the significant unconscious linguistic network. Otherwise, the Hegelian subject is also not auto-identified and transparent in his consciousness, since it includes a non-identity component. As regards the binomial combining, unconscious knowledge and scientific knowledge, the first of them makes appear holes, faults and gaps which call into questioning the consistency/totality of modern science, pointing to the implicit non-totality and negativity in all kind of knowledge. Finally, social emancipation implies a political and educational action, aiming to overcome the general coordinates of the “status quo”.

Keywords: Subject, unconscious knowledge, scientific knowledge and educational action.

Introdução

De modo controvertido, Zizek apropriou-se do pensamento de Lacan e de Hegel endossando os compromissos da modernidade, referenciando a sua construção teórica

¹Professor Associado III do Departamento de Fundamentos da Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e pela Universidade de Manchester, UK. Pesquisador colaborador nos Programas PROCAD/CAPES e do LABOR/UFC. Membro integrante e vice-coordenador do eixo Filosofia, Política e Educação na linha de pesquisa Filosofia e Sociologia da Educação na Pós-Graduação de Educação da UFC. E.mail: rechhl@pop.com.br

em torno do sujeito cartesiano e do potencial libertador de sua agência autorreflexiva, porém, com restrições a uma compreensão autotransparente do sujeito, visto que este é concebido como visceralmente entrelaçado com o caráter predominante do sujeito da enunciação inconsciente, de cuja inscrição significante, com seus cortes traumáticos, emerge paradoxalmente, segundo este autor (2010), uma formação de restos e excessos atados ao registro do Real (impossível de ser simbolizado), na forma de “objetos a” – enquanto objetos do desejo enviesados com a dinâmica das pulsões e do gozo.

1. Breves Considerações Sobre o Sujeito Barrado, o “Grande Outro”, o Objeto-Causa do Desejo, o “*Objeto Pequeno a*”, a Ideologia e a Fantasia

Conforme Zizek (2009), o sujeito barrado lacaniano (\$), antes de ser captado na identificação, no reconhecimento/desconhecimento simbólico, é captado pelo Outro (a máquina significante) por meio de um paradoxal objeto-causa do desejo em meio a isso, (*o objeto pequeno a*, para sempre perdido), mediante o segredo supostamente oculto no “grande Outro”, que se exprime na fórmula do “Sujeito barrado punção objeto α” (\$◊a) – que é a fórmula lacaniana da fantasia. Isto também significa que, de acordo com a concepção fundamental de Lacan, existe a possibilidade de o sujeito adquirir alguns conteúdos e uma determinada consistência positiva, fora do “grande Outro” – enfim fora da rede simbólica intersubjetiva alienante. Essa outra possibilidade é oferecida pelo equacionamento do sujeito como objeto da fantasia.

Ademais, a fantasia contribui para a estruturação da própria realidade, visto que a configuração desta envolve uma construção fantasiosa que permite mascarar o *Real* traumático do nosso desejo. Para Zizek, sucede o mesmo com a ideologia. A fantasia, em seu sentido fundamental, é um paradoxo ontológico:

[Cujo escândalo] (...) reside no fato de que ela subverte a oposição típica do ‘subjetivo’ e ‘objetivo’: é claro, a fantasia é por definição não objetiva, ‘ou seja, ela não é algo’ que existe livre das percepções do sujeito; porém, ela é também não subjetiva, ‘ou seja, ela não é algo que pertence às intuições conscientemente experimentadas do sujeito como o produto de sua imaginação. A fantasia pertence antes à ‘bizarra categoria do objetivamente subjetivo – o modo como as coisas objetivamente parecem ser para você’ (ZIZEK, 2010, p. 66).

Na fantasia, portanto, ocorre a incidência de determinadas crenças e suposições negadas que sequer sabemos que abrigamos, mas que determinam nossos atos e sentimentos. O cerne da fantasia é então o saber do próprio inconsciente freudiano. “Esta é também uma das maneiras de especificar o significado da afirmação de Lacan de que o sujeito é sempre descentrado” (ZIZEK, 2010, p. 67).

201

Segundo Zizek, o que Lacan quer dizer com esta argumentação não é que a nossa experiência subjetiva seja regulada por mecanismos inconscientes objetivos que são descentrados em relação à nossa experiência de nós mesmos e, como tal, fora de nosso controle, mas que ocorre algo muito mais perturbador conosco. Ou seja, que

[...] estamos privados até [do controle] de nossa experiência subjetiva mais íntima, ou seja, do modo como as coisas [realmente parecem ser para nós] (ZIZEK, 2010, p. 67-68).

Nestes termos estou privado da fantasia fundamental que constitui e garante o cerne de meu ser, uma vez que nunca posso experimentá-la e assumi-la explicitamente. Ou seja, para Zizek:

O sujeito freudiano do inconsciente só emerge quando um aspecto essencial da auto-experiência do sujeito, qual seja, a sua fantasia fundamental, torna-se inacessível para ele, ou seja, torna-se primordialmente recalcada. [Em outras palavras], em seu aspecto mais radical, o inconsciente é um fenômeno inacessível e não os mecanismos objetivos que regulam minha experiência fenomênica. (ZIZEK, 2010, p. 68).

Estamos, assim, tratando com uma noção de subjetividade humana em que há um hiato que separa o sujeito de sua fantasia fundamental. “É essa inacessibilidade que torna o sujeito ‘vazio’ [em termos ontológicos]” (ZIZEK, 2010, p. 69).

Impõe-se, deste modo,

202

[...] uma relação que subverte a noção corrente do sujeito que experimenta a si mesmo através de seus estados interiores. [Ocorrendo] (...) uma estranha relação entre um sujeito vazio, não fenomênico, e os fenômenos que permanecem inacessíveis ao sujeito. (ZIZEK, 2010, p. 69)

Interpõe-se, assim, pela psicanálise, uma paradoxal fenomenologia que comprehende a emergência de experiências descoladas de um sujeito, mas que mesmo assim aparecem para este sujeito.

Isto não significa que o sujeito não esteja envolvido aqui – ele está, mas precisamente no modo da exclusão como dividido, como a agência que não é capaz de assumir o cerne de sua experiência interior. (ZIZEK, 2010, p. 69)

Nesta perspectiva apresenta-se um hiato que separa persistentemente

[...] o núcleo fantasístico do ser do sujeito dos modos mais artificiais de suas identificações simbólicas ou imaginárias. [Assim,] nunca me é possível assumir plenamente em termos da integração simbólica o núcleo fantasístico do meu ser. (ZIZEK, 2010, p. 70)

Ou seja, quando apresento a audácia de deparar-me frontalmente com a minha fantasia fundamental, estabelece-se aquilo “[...] que Lacan chama de afânise (a auto-obliteração) do sujeito: o sujeito perde sua consistência simbólica” (ZIZEK, 2010, p. 71).

Nestes termos, o sujeito é atravessado por um violento solapamento da própria base de sua identidade e de sua autoimagem, a ponto de desintegrar-se, pois o cerne de sua fantasia lhe é intolerável. Esta apresenta uma ambiguidade fundamental, pois, se por um lado, ela funciona como o crivo que nos protege do encontro com o Real traumático, por outro lado, ela, a fantasia, naquilo que ela tem de mais fundamental, nunca pode ser subjetivada, precisando permanecer recalada para funcionar (ZIZEK, 2009).

Em sua dimensão básica, também a ideologia é uma construção ‘da fantasia que serve de esteio à nossa própria “realidade”: uma “ilusão” que estrutura nossas relações sociais reais e que, com isso, “mascara um insuportável núcleo real”, um “antagonismo social traumático” (de classes, racial, sexual, ou outro) que não pode ser simbolizado. Desse modo, como observa Zizek:

A função da ideologia não é oferecer-nos uma via de escape da nossa realidade, mas oferecer-nos a [construção da] realidade social como uma fuga de algum núcleo real traumático. (ZIZEK, 1996B, p. 323).

Conforme Zizek (2009), o sujeito marcado por uma fantasia fundamental, falha no reconhecimento de si mesmo devido ao seu inexorável entrelaçamento com um objeto especial que é objeto causa de seu desejo, ou seja, o *objeto pequeno a* que é o objeto para sempre inalcançável ou perdido dentro do campo dos objetos por ele percebidos. Assim, em termos daquilo que unifica esta noção psicanalítica com a filosofia política de Zizek, pode-se dizer que este *objeto pequeno a* é exatamente um “objeto sublime”. É um objeto que, em termos freudianos, é “sublimado” pelo sujeito até o ponto em que ele se ergue como um representante metonímico do gozo do sujeito, o qual as fantasias inconscientes extraíram da castração ou do recalque.

Isto, portanto, funciona como o *objeto causa do desejo*, cuja excepcional “pequena partícula ou parte do Real” o sujeito procura colher em todas as suas relações de amor. Por outro lado, nem a voz e nem o olhar, enquanto *objeto pequeno a*, atestam a capacidade soberana do sujeito de objetivar e, consequentemente, controlar o mundo. Ou seja, no campo visual e auditivo, respectivamente a voz e o olhar, como *objeto pequeno a*, representam os objetos como coisas sublimes, tal como as coisas sublimes de Kant, as quais o sujeito não consegue cercar integralmente com as categorias da sensibilidade e com os juízos do entendimento. O fato de que estas coisas sublimes só podem ser vistas ou ouvidas a partir de perspectivas particulares, indica exatamente como o prisma enviesado e distorcido do sujeito – e assim o seu desejo, ou seja, o que o sujeito quer – tem um efeito sobre o que ele é capaz de ver. Então, é desse modo que

estes objetos sublimes dão testemunho de como o sujeito não pode se colocar em uma posição de neutralidade porque lhe é impossível colocar-se totalmente fora da realidade que ele vê, em consequência não podendo ocupar a posição de um olhar neutro, à medida que seu desejo (inconsciente ou não) condiciona seu olhar.

Segundo Zizek (2010), o *objeto pequeno a*, para sempre perdido, se impõe como o oposto exato do objeto das ciências modernas, o qual é enfocado de modo totalmente impessoal e abordado de modo claro e distinto. O *objeto pequeno a* ou é visto a partir de uma perspectiva subjetiva particular, com um olhar distorcido, ou não pode ser visto de modo algum. É por isso que Zizek considera que a noção psicanalítica do *objeto pequeno a* pode ser utilizada para constituir nossa compreensão dos “objetos sublimes” postulados pelas ideologias na esfera do político, objetos estes que se mostram inconsistentes quando finalmente são abordados de forma desapaixonada.

O que então a crítica da ideologia de Zizek (1996A) pretende fazer, com o uso desta noção psicanalítica, é demonstrar as inconsistências que estão instaladas no cerne das fantasias ideológicas e, desse modo, mostrar-nos que os objetos mais centrais e consagrados que sustentam nossas convicções políticas são coisas (*Ding*) que, com sua aparência muito sublime, escondem de nós o agenciamento e o engajamento ativo e sem sentido de nosso próprio organismo vivo, na maioria das vezes alienadamente, que constrói e sustenta a sublimidade destes objetos. Ademais, quando um sujeito acredita em uma ideologia política, isso não significa que ele sabe a verdade sobre os objetos sublimes que permitem a estabilização desta ideologia na forma de um regime político.

204

2. O Sujeito Kantiano do Conhecimento, O Sujeito Hegeliano como “Noite Do Mundo” e o Sujeito de Zizek como uma Fenda ou uma Dobra na Realidade

Outra questão fundamental que ainda se coloca não é se há realidade fora da mente, mas de que não há mente fora da realidade. Ou seja, a questão central não é se a realidade existe independentemente da mente, do “Eu penso”, mas o fato de a mente, com suas faculdades de percepção e entendimento, fazer parte da própria realidade, de modo que ela não poder se situar de forma neutra em relação a esta. Assim o conhecimento da própria realidade resulta de uma perspectiva subjetiva distorcida inerente às próprias faculdades de conhecimento do sujeito. E “se retirarmos essa perspectiva distorcida, perdemos a própria coisa em si” (ZIZEK, 2006, p. 120).

Isso significa o seguinte:

Em termos objetivos, nada existe [como uma realidade fechada em si], e as entidades só emergem como resultado da diferenciação de perspectivas, [numa visão em paralaxe], na qual toda diferenciação é uma distorção parcial. (ZIZEK, 2006, p. 121).

Ou seja, a distorção da realidade ocorre, precisamente, porque nossa mente faz parte da realidade. Desse modo, segundo Zizek (2006, p. 121-122):

A verdadeira fórmula do materialismo não é a de que existe uma realidade “numenal” [inacessível em si] além da percepção distorcida que temos dela. A única posição materialista coerente é que o mundo não existe – no sentido kantiano do termo – como uma “coisa-em-si” toda fechada em si mesma, [como um “noumenon”, como uma essência inatingível]. A idéia do mundo como um universo ‘plenamente’ positivo pressupõe um observador externo que não esteja preso dentro dele. A própria posição da qual se pode perceber o mundo como um todo fechado em si mesmo é a posição do observador externo, [que não é o caso do conhecimento humano]. Paradoxalmente, portanto, é esse perspectivismo radical que nos permite formular uma postura de fato materialista, não porque o mundo existe fora da nossa mente, mas porque nossa mente não existe fora do mundo.

Ademais, na defesa do sujeito cartesiano, Zizek toma seus próprios apontamentos de sua leitura lacaniana de Kant. Ou seja, na “Dialética Transcendental”, em a *Crítica da Razão Pura*, Kant criticou o argumento cartesiano da autogarantia do “Eu penso”, quanto à sua necessidade de ser uma coisa pensante (*res cogitans*). Para Kant, embora o “Eu penso” deva ser capaz de acompanhar todas as percepções do sujeito, isto não significa que ele próprio é um objeto substancial. Nesta perspectiva, o sujeito que vê os objetos do mundo não pode ver-se a si mesmo vendo, mais do que uma pessoa que salta sobre a sua própria sombra. À medida que um sujeito pode ver-se reflexivamente, ele vê-se não como um sujeito, mas mais como um objeto representado, que Kant chama de “eu empírico”, ou o que Zizek chama de “eu” [narcísico e imaginário-simbólico], em oposição ao sujeito (ZIZEK, 1997).

O sujeito sabe que é algo, mas nunca pode saber que coisa é na realidade. É por isso que ele precisa procurar pistas sobre a sua identidade na sua vida política e social, perguntando a respeito aos *pequenos outros* e principalmente ao “grande Outro”, ou seja, à rede simbólica intersubjetiva estabilizadora e alienante, impactada no campo social. Então, segundo Zizek, o sujeito se interroga frente ao “grande Outro” com um “O que você quer de mim?”, o que acaba definindo o sujeito como tal.

Assim, segundo Zizek (2006), o sujeito é uma fenda no campo do universal, não uma coisa cognoscível. É por isso que Zizek repetidamente cita em seus livros a passagem perturbadora do jovem Hegel que descreve o sujeito moderno não como uma luz do moderno iluminismo, mas como “esta noite do mundo, este nada vazio”. E isto é crucial para a posição de Zizek, que nega a aparente implicação daquilo pelo qual o

sujeito é algo como uma espécie de entidade suprassensível, como, por exemplo, uma alma imaterial e imortal. Em outras palavras, o sujeito é o ponto dentro da substância da realidade em que esta é capaz de olhar para si mesma, como estranha para si mesma. Ou seja, segundo o filósofo esloveno (1993), o sujeito não é algum tipo especial de coisa fora da realidade fenomenal que podemos experimentar, pois ele é apenas uma dobra ou um vinco na própria realidade fenomenal. Hegel e Lacan, segundo Zizek (2006), adicionam à leitura de Kant, que aborda o sujeito como o vazio “Eu penso” que acompanha qualquer experiência individual, a ressalva de que, devido ao fato de que os objetos, em sua abordagem sempre já implicam a perspectiva do sujeito, eles aparecem sempre de forma incompleta, inadequada, distorcida e parcial. Ademais, isto significa que inclusive o sujeito, em sua “fantasia fundamental”, falha no reconhecimento de si mesmo como um objeto especial, dentro do campo de objetos que percebe.

Para Zizek (1997), a civilização dos indivíduos ou sujeitos, necessita ademais do sacrifício fundador ou da castração do gozo, com a sua promulgação em nome da lei sociopolítica. Assim, os indivíduos são civilizados, à medida que são obrigados por lei social a perseguir este objeto especial que é o *objeto pequeno a* – na leitura psicanalítica – e o “objeto sublime” na leitura político-filosófica. Mas, devem fazê-lo, sem se descuidar da observação das convenções sociais linguisticamente mediadas, adiando a satisfação libidinal de gozo e aceitando a diferença sexual e de gerações.

Assim, a fantasia fundamental do sujeito também é uma estrutura inconsciente que permite ao sujeito aceitar a perda traumática envolvida no sacrifício fundador ou na castração. Ou seja, ela re-significa a repressão fundadora do gozo pela lei, o que se torna necessário para que o indivíduo se torne um sujeito falante, mas isso ocorre como se fosse uma mera contingência, ou seja, uma ocorrência evitável (ZIZEK, 1997).

3. A Positividade do *Cogito* Cartesiano, a Ciência Moderna, o Homem como Habitante da Linguagem, o Sujeito Mutilado, o Desejo e a Pulsão

Por outro lado, em afinidade com Lacan, Zizek (2009) defende a subjetividade cartesiana, mas pela via de uma inversão, operada de modo paradoxal, que afirma o sujeito do inconsciente como alternativa ao cogito racional de Descartes. Sob este prisma, é preciso ter em conta que o saber do inconsciente não é imediatamente acessível e que a estrutura de sua linguagem significante introduz no campo do saber novidades irredutíveis ao conhecimento científico que se pauta apenas a partir de uma

lógica empírica, pragmática, racionalista e positivista. Além disso, a “ciência moderna” decorre de um corte epistemológico com a filosofia medieval, ruptura pela qual ocorre um deslocamento de uma visão fechada de mundo, mas metafisicamente fundamentada, para um conhecimento aberto ao universo infinito (ZIZEK & DALY, 2006).

Descartes, um dos primeiros artífices desta ruptura no campo da reflexão filosófica e que instaurou o espírito da ciência moderna, colocou a dúvida como núcleo fulcral de seu método. Sob este prisma, a própria *res cogitans* enquanto cogito, enquanto pensamento que pensa, somente garante o pensar e não a questão da corporeidade no espaço, enfim, não garante a problemática da existência do ser como exterioridade natural e material, não garante a *res extensa*. Assim, para garantir a existência das coisas como substância material e, inclusive, para garantir o próprio sujeito pensante enquanto capaz de subsistir para além de seu próprio pensamento, Descartes teve que recorrer a uma terceira coisa, a Deus, ou seja, à *res infinita* ou divina. Porém, a maior novidade em Descartes pode ser encontrada no fato de com ele o discurso do saber ter-se voltado pela primeira vez ao agente do saber, tomando também a este como uma questão de saber. Sob este prisma o próprio pensar sobre o ser, ou seja, o próprio pensar do sujeito torna-se pensável, colocando em questionamento os fundamentos ontológico-metafísicos do conhecimento, que assim não se sustentam mais como puros correlatos dos objetos conhecidos no mundo sensível (ZIZEK, 2008).

Contudo, mais adiante, em Kant, o sujeito não aparecerá mais como uma substância pensante consistente, ou seja, não mais é apresentada como uma *res cogitans*, ao modo de Descartes, mas como Vazio que introduz a Razão no campo do entendimento, concebendo o sujeito de forma transcendental e não de modo individual e psicológico, ademais, sem precisar para isso recorrer à *res infinita* ou divina. A propósito, é o sujeito vazio e transcendental kantiano, por se coadunar melhor com a ideia do inconsciente freudiano, que interessa mais à teoria psicanalítica de Lacan do que qualquer psicologia naturalista e desenvolvimentista (ZIZEK, 2009).

Na perspectiva lacaniana, segundo Zizek (2009), o homem habita na linguagem, mas sob a condição incômoda expressa na experiência de que essa residência do Ser é uma casa de tortura, onde o sujeito do inconsciente persiste como uma abertura que não se adequa plenamente à lógica de estruturação da cadeia de significantes, não sendo um mero efeito da linguagem, incidindo também como um espinho atravessado na garganta do significante. Ou seja, a passividade do Ser enredado na linguagem comporta um verdadeiro impacto traumático na forma de uma tensão permanente entre o animal

humano e a linguagem, de modo que o sujeito se constitui porque o animal humano não se ajusta de modo integral à linguagem. Entretanto, sob este prisma, a dimensão mais radical do sujeito, paradoxalmente, é a passividade e a não atividade, ou seja, o ato de suportar e de arcar o impacto cortante e atormentador da linguagem.

Por outro lado, contudo:

A mutilação [do sujeito] serve para orientar o desejo, capacitando-o a assumir precisamente essa função de índice, de qualquer coisa já realizada e que só poderá ser articulada e expressa num além simbólico, um além a que hoje chamamos ser, uma realização de ser no sujeito. (LACAN, apud ZIZEK, 2009, p. 11).

Sob este prisma, o sujeito lacaniano também apresenta o próprio *Real* não representável como seu estatuto, de modo que a *Coisa real* é primordialmente o núcleo impossível do sujeito. Assim, “[...] devemos aplicar ao sujeito lacaniano a definição de Coisa como aquele aspecto do Real que carece de significante” (ZIZEK, 2009, p. 10).

Ademais, impõe-se o fato de o sujeito se suportar em um corpo no qual não se inscreve apenas a linguagem, mas que também é afetado pela dinâmica das pulsões. A propósito, inspirando-se em Jacques-Alain Miller, o próprio Zizek (2008, p. 88) destaca que é preciso fazer uma distinção entre, por um lado, a falta que é espacial e designa um vazio dentro de um espaço e que, enfim, estrutura o desejo, e, por outro lado, o buraco que é algo bem mais radical, “designando o ponto em que a própria ordem espacial se rompe (como no ‘buraco negro’ da física)”. Ou seja, sob esta perspectiva, impõe-se, segundo Zizek (2008, p. 89), uma diferença entre desejo e pulsão:

O desejo se baseia em sua falta constitutiva e a pulsão circula em torno de um buraco, de uma lacuna na ordem do ser. Em outras palavras, o movimento circular da pulsão obedece à estranha lógica do espaço curvo, em que a menor distância entre dois pontos não é uma reta, mas uma curva: a pulsão ‘sabe’ que o caminho mais curto para atingir seu alvo é circular em volta do objeto-meta.

Nesta perspectiva, por um lado, o *objeto a* lacaniano se sobrepõe à sua própria perda, ao surgir no próprio momento da perda – de modo que todas as suas encarnações fantasmáticas, de seios a vozes e olhares, são figurações metonímicas do Vazio, do nada. Assim, ele continua dentro do horizonte do desejo, pois o verdadeiro objeto-causa do desejo é o Vazio preenchido por suas encarnações fantasmáticas. Por outro lado, porém, como enfatiza Lacan, o *objeto a* também é objeto de pulsão, sendo que neste caso a relação se torna bem diferente. A propósito, como destaca Zizek (2008, p. 90):

Embora o vínculo entre objeto e perda seja importantíssimo em ambos os casos, no caso do “objeto a”, como objeto-causa do desejo temos um objeto que originalmente está perdido, que coincide com a própria perda (...); ao passo que, no caso do “objeto a” como objeto de pulsão, o “objeto” é

diretamente a própria perda, [ou seja,] na passagem do desejo para a pulsão, vamos do *objeto perdido à própria perda como objeto*. [Assim], o estranho movimento chamado de “pulsão” não é impelido pela busca ‘impossível’ do objeto perdido; ele é o *impeto de encenar diretamente a ‘perda’ em si – a lacuna, o corte, a distância*. Aqui, há uma *dupla* distinção a fazer: não só entre o ‘objeto a’ em sua condição fantasmática e pós-fantasmática, mas também, dentre desse mesmo campo pós-fantasmático, entre o objeto-causa perdido do desejo e o objeto-perda da pulsão.

Desse modo, a própria pulsão de morte, segundo Zizek (2008), não pode ser confundida com a ânsia de autoaniquilação, com o impulso cego de autoextermínio ou com uma busca de retorno à ausência inorgânica de toda tensão de vida. Ao contrário, trata-se aí do verdadeiro oposto de morrer. Ou seja, segundo Zizek, com base em Freud:

Trata-se “[...] do terrível destino de permanecer preso no ciclo repetitivo e interminável de perambular com culpa e dor. [...] [Enfim, pulsão de morte] é o nome que Freud dá [...] ao sinistro *excesso* de vida, à ânsia ‘não morta’ que persiste além do ciclo biológico de vida e morte, de geração e deterioração. [Assim,] a maior lição da psicanálise é que a vida humana nunca é ‘só vida’: os seres humanos não estão simplesmente vivos, eles estão possuídos pela estranha pulsão de gozar a vida em excesso, apegados a um excedente que se projeta para fora e perturba o funcionamento comum das coisas” (ZIZEK, 2008, p. 90).

Portanto, é no desejo que o objeto positivo e parcial é o substituto metonímico do Vazio da Coisa impossível, pois é no desejo que a aspiração de plenitude se transfere para estes objetos parciais, e é isto que Lacan chamava de metonímia do desejo.

Por outro lado, pulsão não é a ânsia infinita de se reunir à plenitude da Coisa maternal e que não se realiza por permanecer a pulsão fixada a um objeto parcial. A pulsão não é um impulso universal freado e fragmentado em direção à Coisa incestuosa. Ela é, segundo Zizek (2008), o próprio freio, o freio do instinto.

A matriz elementar da pulsão não é transcender todos os objetos particulares em direção ao Vazio da Coisa, a qual então só fica acessível em seu substituto metonímico, mas sim [a matriz elementar da pulsão relaciona-se à] nossa libido que fica ‘presa’ a um objeto particular, ficando [a própria pulsão] condenada a circular para sempre em torno dele. (ZIZEK, 2008, p. 91).

4. O Sujeito do Inconsciente, o “Real Da Jouissance”, a “Foraclusão” do Sujeito no Conhecimento Científico e o Ponto Zero e Evanescente do *Cogito*

Voltando à abordagem da noção de sujeito, Zizek (2009) ainda observa que o sujeito lacaniano designa um hiato no simbólico, de modo que seu estatuto integra o registro do “Real”. Ou seja, só podemos abordar o “Real da *jouissance*” quando relativizamos o domínio da morada do Ser, ou seja, da linguagem, para assim nos darmos conta dos furos e das fissuras no registro simbólico, por onde o Real traumático

oculto emerge e por onde também emerge o Real da *jouissance*. Por isso, para Lacan, também o cogito não pode ser reduzido à autotransparência do pensamento puro, porque ele é o sujeito do inconsciente, ou seja, a distância/corte na ordem do Ser.

Segundo Zizek (2009), se Lacan em seus primeiros seminários, não partilha dos enfoques que estabelecem uma distância entre pensamento (código) e ser, subsequentemente, a partir do seu seminário sobre a lógica do fantasma, Lacan passa a ler a verdade do *cogito ergo sum* de Descartes de modo mais radical, visto que nos seminários anteriores o autor jogou indefinidamente com variações que subvertiam o sujeito. Mas, quando assume uma interpretação mais radical do cogito cartesiano, Lacan passa a descentrar o Ser em relação ao pensamento, ao dar-se conta de que o “Não estou onde penso”, o núcleo do meu ser, não reside na minha (auto) consciência. Em seguida, segundo Zizek (2009, p. 13), contudo, Lacan apercebeu-se do seguinte:

De que essa leitura deixava o campo inteiramente aberto para a irracional *Lebensphilosophie* (Filosofia da vida), tópico da Vida mais profunda do que o mero pensamento ou a linguagem, o que vai contra a sua tese fundamental, segundo a qual o inconsciente freudiano está estruturado como uma linguagem, de modo inteiramente discursivo. Portanto, passou para um muito mais refinado “Penso onde não estou”, que descentra o pensamento em relação ao meu Ser, [em relação] à consciência da minha completa presença: o Inconsciente é o Outro Local [...] puramente virtual [onde persevera] um pensamento que escapa ao meu Ser [...]. O que todas estas versões partilham é a focalização na distância entre *cogito* e *sum*, entre pensamento e ser. [Sendo que] o propósito de Lacan consistia em minar a ilusão da sua sobreposição, apontando para uma fenda na aparente homogeneidade pensamento-ser. Assim, Lacan “[se agarra] ao mais radical ponto zero do cogito cartesiano, como ponto de intersecção negativa entre ser e pensamento: o ponto evanescente em que Não penso E não sou. [Ou seja, em que] NÃO SOU [...] uma substância, uma coisa, uma entidade; [pois,] na ordem do Ser, estou reduzido a um vazio, a um hiato, a uma abertura.

210

Por outro lado, referente à ciência moderna, cabe enfatizar que esta contribuiu para a emergência do sujeito moderno. Porém, o discurso da ciência pressupõe a foracção do sujeito – pois, no campo da ciência, o sujeito é reduzido ao ponto zero, visto que uma proposição científica deve ser válida para todos os que repetirem a mesma experiência (ZIZEK, 2009). Ademais, no momento em que incluirmos a posição de enunciação do sujeito do inconsciente, nos retiramos do campo da ciência – pois a construção científica se caracteriza pela incorporação de uma lógica de ocultação imaginário-simbólica dos excessos, das faltas e das inconsistências que emergem por entre as fendas do Simbólico na forma de um *Real espectral*. Na ordem do conhecimento, a ciência é estruturada a partir de princípios racionalistas, de leis gerais e em experimentos matemático-quantitativos e empíricos que impõem uma borda

protetora na forma de um cinturão de coerência linguístico-simbólica contra a emergência de fragmentos traumáticos decorrentes do registro do Real impossível. Assim, quando nos afastamos do discurso científico para entrarmos em uma sabedoria que emerge de outro local (o inconsciente), acessamos um saber não totalizante. Ou seja, o conhecimento científico se dá na intersecção do imaginário e do registro do simbólico, instituindo a representação como forma de identidade e totalidade, ocultando a emergência do furo e da lacuna no conhecimento. Ou seja, a representação da ciência adquire uma conformação coerente a partir da articulação conceitual em torno de teses empiricamente testadas, que são em seguida assumidas como verdades científicas.

No cerne desta padronização, a representação científica adquire uma máscara de formalização que impõe a marca de uma determinada arrogância em relação às formas de saber provenientes das formações do inconsciente e de outras formas fragmentárias e poéticas de sabedoria, relegando-as à insignificância.

De acordo com Zizek (2010), a verdade, na perspectiva lacaniana, não pode ser dita toda, pois faltam palavras para que isto seja possível. Dizer toda a verdade é materialmente impossível, porque dela não é possível simbolizar o seu núcleo oculto traumático. Assim, não é possível uma visão de mundo totalizante, pois não é a partir do caráter formalizado do discurso que a verdade se insinua, mas é precisamente quando o discurso falha e as palavras tropeçam que se revela um semidizer da verdade perturbadora entrelaçada com o desejo recalcado no nosso inconsciente. Ou seja, o saber do inconsciente tem relação com o sujeito evanescente da enunciação inconsciente, que é distinto do sujeito da ciência que propicia o acesso a um conhecimento dirigido pelo uso da razão. O saber próprio do inconsciente, ademais, não tem a ver com um acúmulo de conhecimentos como ocorre com o conhecimento científico (LIMA, 2011).

Ao contrário do conhecimento presente no discurso universitário e científico – em que o conteúdo se traduz em princípios claros e distintos, sistematicamente articulados no sentido lógico –, o discurso psicanalítico revela que todo saber ou conhecimento é não-todo, pois apresenta lacunas, furos e falhas incontornáveis e, portanto, não superáveis por quaisquer suturas operadas pelo discurso racional e científico. Ou seja, as formações do inconsciente e as formações patológico-sintomáticas – as quais exprimem uma realização do desejo do pensamento recalcador sob a forma autopunitiva –, mediante o trabalho do sujeito no processo transferencial psicanalítico, facultam o acesso a *um saber não totalizante*, que as formações cognitivas racionais das ciências ignoram e abordam como sendo irracional e insignificante.

No mundo moderno, a ciência e seu braço que é a tecnologia se tornam os representantes fulcrais do discurso sociosimbólico, substituindo o papel de nomeação do sujeito, introduzindo novos objetos, atados ao entrecorte dos registros do imaginário e do simbólico, visualizados como fatores de sutura ou de obliteração do elemento incontornável da falta, que está instalado na própria base do desejo do sujeito da enunciação, contribuindo, desse modo, para o surgimento de novas formas de sintomas sociopatológicos, tais como a toxicomania e a depressão. Ou seja, a ciência e a tecnologia visam responder ao que há de insuportável frente ao não-saber que emerge por entre os limiares dos recortes-bordas dos objetos de conhecimento científico.

Segundo o pensamento lacaniano, se apresenta uma disjunção nuclear dos campos da verdade e do saber-ciência. Nesta perspectiva, segundo Sanada (2004, p. 2):

Torna-se importante ressaltar que essa disjunção é o que marca a própria constituição do sujeito, dividido, uma vez que estabelece uma relação [de proporção ou] de razão entre S1 e S2, ponto este que, a princípio, equivaleria aos discursos da ciência e de psicanálise em sua essência. No entanto, uma diferença fundamental se coloca, e diz respeito à exclusão [ou foraclusão] do sujeito por parte da ciência, sujeito este que a psicanálise busca reintroduzir em seu discurso, contemplando a dimensão da verdade como não-toda a partir da fala, e a dimensão do saber naquilo que se articula à cadeia significante. (2004, p.2).

212

Ainda no que tange ao NÃO PENSO do ponto zero e evanescente do cogito cartesiano, cabe observar que Lacan aceita paradoxalmente a tese heideggeriana de que a ciência moderna matematizável não pensa – mas para ele, isso significa que ela escapa ao quadro da ontologia, do pensamento como Logos correlativo ao Ser (ZIZEK, 2009).

Ou seja, na perspectiva lacaniana:

Como puro cogito, eu não penso e estou reduzido a uma pura forma de pensamento que coincide com seu oposto, isto é, uma forma sem conteúdo e que é, como tal, não-pensamento. A tautologia do pensamento é autocancelada da mesma maneira do que a tautologia do ser; por isso, para Lacan, o “Sou aquele que Sou” enunciado pela sarça ardente a Moisés no Monte Sinai, aponta para um Deus além do Ser, Deus como Real (ZIZEK 2009, p. 13).

Ademais, para equacionar a problemática do sujeito, Zizek aproxima Hegel e Lacan para deles extrair uma teoria do sujeito fundada na ideia de negatividade. O “Real” lacaniano é impossível de ser simbolizado ou totalizado, e, por conseguinte, nesta perspectiva o sujeito é constituído por uma falta estrutural que é decorrente de sua inscrição na linguagem, a qual por sua vez, não consegue inscrever os traumas ocultos do “Real”. Instala-se aí uma ausência radical na própria estrutura constitutiva do sujeito que é assim impossibilitada de alcançar uma plenitude ontológica. A ideologia no plano

da vida social e a fantasia no cerne da subjetividade funcionam como mecanismos de suturamento dessa falha incontornável, instaurando uma ilusão em forma de totalidade.

Como esclarece Zizek (1996A, p. 26):

A realidade nunca é diretamente “ela mesma”; ela só se apresenta através de sua simbolização incompleta e falha. As aparições espetrais emergem justamente nessa lacuna que separa perenemente a realidade e o “real”, e em virtude da qual a realidade tem o caráter de uma ficção (simbólica): o espetro dá corpo àquilo que escapa à realidade (simbolicamente estruturada).

Em suas derradeiras reflexões, uma tese central de Lacan aponta

[...] que existe uma possibilidade de o sujeito obter alguns conteúdos, algum tipo de consistência positiva, também fora do ‘grande Outro’, fora da rede simbólica alienante. Essa outra possibilidade é a oferecida pela fantasia, equacionando o sujeito com um objeto da fantasia” (ZIZEK, 1996B, p.324).

Ou seja, o sujeito adquire suas características particulares não apenas por um mandato simbólico que lhe é imposto por uma rede de relações intersubjetivas da qual ele faz parte – porque se assim fosse, o sujeito não passaria de um mero vácuo, um espaço vazio a ser totalmente preenchido pelo conteúdo do “grande Outro” e pelos “pequenos outros”, o que resultaria em uma alienação radical e inexorável do sujeito. Assim, a espinha dorsal da “realidade de fantasia” do sujeito de alguma forma mantém uma conexão com o “Real” do desejo do sujeito, dando uma consistência positiva a ele fora da rede simbólica alienante.

213

5. Notas Finais sobre a Subjetividade Hegeliano-Lacaniana de Zizek e uma Breve Nota sobre a Educação Enquanto ato Político-Educativo

Quando Zizek (2009) recorre ao idealismo alemão (Kant, Schelling e Hegel) e à psicanálise lacaniana, o seu interesse central recai sobre o diagnóstico de certa falta e também certo excesso na ordem do ser. Ou seja, há uma “loucura” indecifrável que é inerente à constituição da própria subjetividade como tal, que Kant conceitua como sendo a dimensão do mal “diabólico” e Schelling e Hegel a nomeiam respectivamente como a “noite do eu” e a “noite do mundo”. O importante aí a ser resgatado é a reiterada ênfase na negatividade como pano de fundo inarredável presente em todo ser. Ou seja, esta é uma visão da subjetividade como algo que só pode vir a ser como uma passagem pela loucura, pelo seu núcleo traumático inconsciente, na tentativa permanente, mas de certo modo sempre fracassada, de impor uma integridade simbólica à ameaça sempre presente de desintegração e negatividade, no cerne da própria subjetividade.

Segundo Zizek (2009), na psicanálise esse aspecto da subjetividade deslocada está atado ao conceito freudiano de “pulsão de morte”, que emerge como efeito dessa lacuna ou furo insuperável na ordem do ser. A autonomia radical do sujeito se constitui de modo relacional a essa fissura que ameaça incessantemente sabotar a estrutura simbólica da subjetividade. Ou seja, o sujeito é um vazio constitutivo básico que impulsiona a subjetivação, mas que não pode, em última instância, ser preenchido plenamente em termos de conteúdo. Desse modo, o sujeito é simultaneamente faltoso, excessivo e barrado, não podendo encontrar um nome adequado na ordem simbólica, nem chegar a uma identidade ontológica plena. Usando as expressões de Lacan, o sujeito é “um efeito da linguagem”, mas também “um espinho atravessado na garganta do significante”. E, à medida que se liga à negatividade radical da pulsão de morte, o sujeito também reflete o mesmo tipo de tensão identificado no idealismo alemão:

O sujeito tanto é um movimento de distanciamento da subjetivação – o excesso que engolfa a coerência simbólica numa noite entrópica do mundo – quanto o impulso para a subjetivação, como maneira de escapar desse estado incômodo. (ZIZEK, 1999, p. 59).

A propensão ao excesso, à resistência e à distorção negativa, são os componentes que conferem um *status* humano ao sujeito e fincam um espinho na ordem simbólica. Ademais, é o conhecimento traumático a respeito de nós, que se mascara em projeções de fracasso, que nos impede de preencher por completo o vazio do sujeito barrado em nós. Mas, ao mesmo tempo, esta própria resistência-excesso diante da subjetivação – e o consequente impulso de resolver questões impossíveis concernentes à identidade, ao destino, à divindade e assim por diante – faz com que, paradoxalmente, os sujeitos estejam abertos à possibilidade de desenvolver novas formas de subjetivação. Assim, o sujeito é, simultaneamente, a condição transcendental de possibilidade e de impossibilidade de todas as formas de subjetivação contingente (Cf. DALY, 2006, p. 7- 30).

214

Portanto, na contramão das diversificadas leituras pós-estruturalistas e desconstrucionistas que se alastraram na filosofia contemporânea – nas quais o traço enfático recai numa noção do ser múltiplo que sempre se configura provisoriamente em planos deslizantes de diferença, com a ideia de sujeito tendo se tornado bastante obsoleta, já que ele supostamente evoca a imagem de uma identidade cartesiana unificada –, Zizek (2006) enfatiza sistematicamente que o sujeito não é alguma entidade substancial nem um lócus específico, mas que “[...] o sujeito existe, antes, como uma

dimensão eterna de resistência-excesso em relação a todas as formas de subjetivação”.
(ZIZEK, 2006)

Por outro lado, a leitura de Zizek (2009) sobre a questão da identidade em Hegel se contrapõe à objeção lacaniana de que Hegel promove um sujeito preso em sua auto-identificação, pois para Zizek a tríade hegeliana – tese, negação e negação da negação – envolve a internalização da não-identidade ou da diferença. Ou seja, o filósofo esloveno está bastante focado com o ininterrupto e irrequieto movimento da dialética hegeliana, que mais funciona como um processo interminável de tentativas repetitivas e sempre fracassadas em fixar experiências históricas reconciliatórias. Isto mostra, conforme Zizek, que a mediação absoluta do conceito é uma ilusão não-hegeliana. Ademais, a partir de sua controvertida interpretação da dialética hegeliana, Zizek concentra a sua atenção também sobre a implicação que a não-identidade ou a diferença tem sobre o movimento da identidade; ou seja, tão logo algo aproxima a identidade consigo mesma isto também se reverte em seu oposto, em sua diferença. É tomando em conta este processo, incessante e interminável, que Zizek estabelece repetidamente a ilustração paradoxal de que atualmente a própria tautologia é uma forma de contradição.

Nesta perspectiva, segundo Zizek (2008), a afirmação de que “a lei é a lei”, da mesma forma que sugere que a única razão para obedecer à lei é que ela é imposta sobre nós – e que simultaneamente há nisso algo inherentemente traumático, violento, arbitrário e, finalmente avesso à própria lei –, ela também sugere que toda identidade acaba se identificando com o seu oposto, como na equação hegeliana: *O espírito é um osso*, ou seja, em sua completa inércia, o crânio (ou o cérebro) nos fornece a representação do Espírito, o qual já desde antes animou àquele.

Ou seja, para Zizek (1993), a interpretação hegeliana deve ser feita – não sob o prisma de que a consciência, primeiro relaciona-se ou liga-se a um objeto externo ou a outro conteúdo fora de si, para apenas então internalizar de forma totalizante e plena este objeto ou conteúdo –, mas, ao contrário, de que a minha consciência se constitui no processo do meu repetido fracasso em subsumir toda e qualquer diferença resistente. Portanto, é precisamente porque o objeto externo retém inexoravelmente sua diferença, embora não de forma rigidamente fixa, que a autoconsciência pode seguir o caminho do movimento de reflexão do sujeito para o objeto e de volta para si mesmo.

Deste modo, Zizek (1993) traz Hegel para dentro de sua própria perspectiva, para o que antes disso já fizera referente ao pensamento de Lacan. Sob este prisma, autoconsciência é o completamente oposto de autotransparência. Ou seja, eu tenho

consciência de mim mesmo somente até o ponto que fora de mim existe um lugar onde a verdade sobre mim está articulada. Assim, a própria identidade resulta de uma reflexão, pela qual são depositadas de volta sobre cada coisa a ser identificada, na forma de uma contradição interna, as diferenças, graças às quais a coisa em foco conserva o aspecto do não-idêntico ou do não assimilável frente ao próprio conceito de identidade.

Portanto, Hegel não pode ser abordado como o último filósofo da mediação conceitual absoluta, onde tudo é subordinado à identidade, à totalidade e ao conceito. Assim, como transparece na leitura de reconhecimento do antagonismo na Ciência da Lógica e na compreensão da Essência em Hegel, fica difícil endossar a interpretação onto-teológica e teleológica franco-kojeviana sobre o modelo de pensamento de Hegel. Longe de representar a história da progressiva superação do antagonismo, a dialética hegeliana apresenta, conforme Zizek (2009), um sistemático reconhecimento das falhas e do fracasso de todas estas tentativas. Ou seja, segundo esta interpretação, o “conhecimento absoluto” hegeliano denota antes uma posição subjetiva que aceita a contradição como uma condição interna indissolúvel de toda forma de identidade. Assim, a reconciliação na dialética hegeliana não comporta uma subsunção “panlogística” de toda a realidade no Conceito, mas o consentimento final de que o Conceito é “não-todo”, ou seja, de que há uma lacuna impossível de ser plenamente suturada, e um elemento de não identidade que resiste a todas as tentativas fracassadas de subsumi-lo em uma totalidade harmônica ou sintética. Assim, Hegel é um pensador que de certo modo antecipa o “Real” lacaniano, impossível de ser simbolizado.

Conforme Zizek (2009), Hegel é antes um filósofo da contingência do que do absoluto, de modo que não é um arauto do progresso teleológico, pois é apenas no sentido retroativo que o resultado de sua dialética é visto como tendo sido necessário. Ou seja, Zizek insere a dialética hegeliana no modelo freudiano-lacaniano de causalidade retrospectiva – baseado nos conceitos de *nachträglichkeit* de Freud e de *après-coup* de Lacan. Porém, nestes termos, sob um olhar prospectivo a dialética hegeliana está sempre aberta ao acaso, ou seja, a uma compreensão perspectivista.

Para concluir esta reflexão, cabe observar que somente o fato de Zizek ter estabelecido um alinhamento tão heterodoxo do pensamento de Hegel, lhe permitiu argumentar que a verdadeira universalidade emerge de modo imanente do domínio concreto da particularidade histórica. Desse modo, longe de diminuir o aspecto da universalidade, a especificidade histórica é a chave reflexiva que permite a realização do universal. Assim, a aparente necessidade e inevitabilidade da marcha do Espírito

absoluto hegeliano apenas é um efeito *nächtiglich (a posteriori)* em perspectiva: ao invés de um eterno e sempre preexistente esquema na forma de um projeto pré- configurado da materialização das formações históricas, o Espírito hegeliano somente aparece em sua necessidade para o *approach* fixo do olhar subjetivo retrospectivo – em afinidade com a própria colocação metafórica de Hegel de que “a águia de minerva só levanta vôo depois do anoitecer” – daqueles que inseridos em uma série contingente de eventos, os traduzem de modo retroativo *vis-à-vis* a uma formulação explicativa dos elementos de continuidade e descontinuidade de tais estruturas espirituais e históricas.

Por fim, referente a uma educação para a emancipação, cabe pontuar que esta só se afirma quando acompanhada pela democratização da riqueza e do poder na sociedade, envolvendo ações de ultrapassagem transformadora do *status quo*, enfim atitudes de ruptura com a “rede simbólica intersubjetiva alienante”.

A educação, por um lado, tem uma característica de assimilação dos indivíduos ao constructo institucional socioeconômico, político, jurídico e cultural dominante, mediante a adequação e absorção dos indivíduos às relações de força institucionais e simbólicas imperantes na sociedade – envolvendo relações de produção, de mercado, de inserção profissional, jurídico-institucionais e de comunicação – em um contexto de dominação e de exploração de classes, étnico-raciais e de gênero.

Porém, o ato educativo por excelência é aquele que é, ao mesmo tempo, um ato político individual e coletivo de ruptura com situações opressoras cristalizadas, de injustiça, de marginalização social, enfim de falta de liberdade e de emancipação social. O autêntico ato pedagógico é também um ato político de subjetivação criativa, de redesenho simbólico em que o sujeito faz valer aquela *partícula do Real* e aquela dinâmica pulsional que funciona nele como um espinho na garganta da linguagem, inserindo-o corajosa, arriscada e incomodamente em uma dinâmica coletiva e intersubjetiva de transformação profunda e criativa da sociedade.

217

Referências Bibliográficas

DALY, Glyn. “Introdução: Arriscando o Impossível”. In: ZIZEK, Slavoj & DALY, Glyn. **Arriscar o Impossível: conversas com Zizek**. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

LIMA, Jamille. “A especificidade do saber na operação analítica”. On-line ISBN 978-85-60944-35-4. An 8 **COLÓQUIO do LEPSI IP/Fe-USP, 2011**.

SANADA, Elizabeth dos Reis. “A ‘Verdade’ da Ciência a partir de uma Leitura Psicanalítica”. **Rev. de Psicologia USP**. 2004, 15(1/2), 183-194.

ZIZEK, Slavoj. **Como Ler Lacan**. Rio de Janeiro, Zahar, Editores, 2010.

_____. **O Sujeito Incomodo: O centro ausente da ontologia política**. Lisboa, Relógio D’Água, 2009.

_____. **A Visão em Paralaxe**. São Paulo, Boitempo, 2008.

_____. **The ticklish subject**. Londres, Verso, 1999.

_____. **The plague of fantasies**. Londres, Verso, 1997.

_____. “Introdução: O espectro da ideologia”. In: ADORNO, Theodor *et. al.* ZIZEK, Slavoj (org.). **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996A, pp.7-38.

_____. “Como Marx inventou o sintoma?”. In: ADORNO, Theodor *et. al.* ZIZEK, Slavoj (org.). **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996B, pp.297-331.

_____. **Tarrying with the negative**. Durham, Carol. Norte, Duke Univ. Press, 1993.

_____. ; DALY, Glyn. **Arriscar o Impossível: conversas com Zizek**. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

218

O SORRISO INSUPORTÁVEL DE BARTLEBY, SEGUNDO SLAVOJ ZIZEK

Fernando Facó de Assis Fonseca¹

Resumo:

O *preferiria melhor não* de Bartleby, essa recusa insistente e compulsiva, faz do personagem um verdadeiro revolucionário. Esta rejeição disciplinar não é uma resistência estetizante que o mantém puro e afastado do jogo burocrático; jogo que contamina o ambiente com transações corruptas etc. Esta rejeição expressa um gesto puro e vazio que, em vez de permanecer imaculado, é ele que contamina o sistema em questão. Bartleby é revolucionário porque sua violência reside, não no espaço interno da ordem estabelecida, mas sim na Lei que determina a coerência interna do sistema. O presente trabalho pretende mostrar como é possível reverter a lógica dominante do mundo pós-ideológico por um gesto similar à rejeição bartleblyiana proposta por Zizek.

Palavras chaves: Pós-modernismo, Bartleby, Ato político

Abstract:

Bartleby's *I would prefer not to*, an insistent and compulsive refusal, makes the character a true revolutionary. This disciplinary denial is not an aestheticizing resistance that keeps him pure and away from the bureaucratic game that contaminates the environment with corrupted transactions etc. This rejection expresses a pure and empty gesture which instead of remain immaculate contaminates the system in question. Bartleby is revolutionary because his violence lies not in the internal space of the established order, but in the law which determines the internal coherence of the system. The present work aims at showing how it is possible to reverse the dominant logic of the post-ideological world for a gesture which is similar to the bartleblyan rejection proposed by Zizek.

Keywords: Postmodernism, Bartleby, Political act.

Introdução

A década de noventa foi um período extremamente fértil para que pensadores em geral ensaiassem modelos teóricos capazes de não apenas compreender, mas acima de tudo prever as direções de novas formas políticas com as quais o mundo teria de lidar num futuro próximo. A causa óbvia disto era o momento crucial que a história

¹Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), vinculado ao eixo *Filosofia, Política e Educação*. Bolsista CAPES. E-mail: fernandofaco@hotmail.com.

atravessava com o fim do comunismo e a dissolução do bloco soviético. Em proporções razoáveis de medo e esperança, deu-se início, portanto, a uma nova era da política mundial, na qual novos contornos teóricos teriam de ser delineados a fim de esclarecer e conduzir por uma lógica discernível os acontecimentos que alteravam a ordem estabelecida. É nesse contexto que surgem, por exemplo, pensadores como Francis Fukuyama (1992) e Samuel Huntington (2010), propondo, cada um ao seu modo, uma nova compreensão da política no fim do século XX.

Deste modo, enquanto, por um lado, Fukuyama (1992) argumentava que a fórmula final da melhor ordem social possível foi encontrada no modelo de democracia liberal capitalista, pois não havia mais nenhum formato conceitual mais avançado, somente obstáculos empíricos a ultrapassar; Huntington (2010), por sua vez, alegava que o mundo se organizaria não mais a partir de fatores ideológicos, políticos ou econômicos, mas por meio de fatores essencialmente culturais. De um lado, temos, com Fukuyama, o fim da história, enquanto, de outro, com Huntington, a historia continua, no entanto, compreendida em termos de choques entre civilizações. O que aparentemente pode ser interpretado enquanto visões teóricas divergentes, não passa na verdade de uma única e mesma leitura do mundo pós-guerra: o *choque entre civilizações* é em ultima instância o *fim da historia*, na exata medida em que a nova ordem estabelecida é considerada, por ambos os pensadores, como sendo fundamentalmente pós-ideológico. Talvez, o que Huntington não enxergue é que lutas entre culturas não são capazes de conduzir o espírito histórico no sentido em que este foi erguido e mantido por ideais revolucionários e propostas transformadoras. Por isso, nessa concepção apocalíptica, o significado mais profundo de história se encontra terminantemente morto, já que fora desprovido de sua mola propulsora. (E, diga-se de passagem, esse aspecto pós-ideológico da política é fator tão incontestavelmente aceito para grande parte do pensamento contemporâneo, que isto é tomado, de antemão, como algo dado e evidente.) Em suma, a perda do conteúdo ideológico da realidade implica consigo o estágio final e conclusivo da história.

Consequentemente, a opinião geral em nossa época pós-moderna preconiza que a realidade na qual vivemos se apresenta rigorosamente na sua forma efetiva e não mais ideológica. O que em outros termos significa que, a um passo de alcançar os pressupostos básicos da razão iluminista, este momento consiste no tão esperado momento da emancipação humana. Nesse sentido, diante de tal perspectiva, qualquer que seja a crença ou luta por ideais renovadores e revolucionários torna-se, por assim

dizer, anacrônico em relação ao que se configura como a nova ordem política e a forma como se organiza seu estado de coisas vigente. Não admitindo, pois, mais discursos ideológicos/universais, essa nova configuração da política funda, portanto, aquilo que Zizek (2011) denomina de *pensamento fraco*: discursos cujas grandes causas padecem de maneira inexorável. De forma irônica, diz ele que a:

(...) era das grandes explicações acabou, precisamos de um pensamento ‘fraco’, oposto a todo fundamentalismo, um pensamento atento à textura rizomática da realidade; também na política, não deveríamos mais visar os sistemas que tudo explicam e os projetos de emancipação global (ZIZEK, 2011, p. 20).

A ideia de democracia regente no mundo contemporâneo se apresenta, em última instância, como a alternativa mais bem elaborada de regime político após a desintegração do bloco soviético. De maneira que, numa curiosa análise, a democracia surge como uma escolha deliberada feita pelo ocidente após ter amargamente experimentado regimes como o fascismo, o socialismo e, não esquecer, a monarquia. O que nos deixa a estranha impressão, como já sugerira Adorno (1995), de que no fundo estamos diante de um cardápio de sistemas políticos no qual a democracia aparece como uma espécie de prato do dia, mais em conta e mais prático. Uma rápida análise da história revela, porém, que a democracia, tal como a conhecemos, não é de modo algum o resultado de lutas sangrentas por uma idônea maioridade moral da espécie humana, isto é, um regime que se empenha em buscar uma integração maior da classe oprimida etc.; essa democracia com a qual lidamos é simplesmente um modelo *prêt-à-porter*, o que melhor convém ao sistema econômico capitalista. A democracia liberal multiculturalista não é outra coisa senão um comovente apelo imposto pela nova etapa do sistema capitalista mundial enquanto *work proposition*.

É particularmente nesse contexto que a política se revela desprovida de seu núcleo duro – ideológico e passional – para se consumar enquanto ideia paradoxal de um sistema político sem política, e cuja contradição inerente é o que melhor exprime nossa lânguida era pós-política. A *pós-política*, como propôs Jacques Rancière,

(...) insiste no fato de que é necessário deixar para trás as velhas divisões ideológicas para enfrentar os novos problemas ‘globais’, se armando de especialistas indispensáveis e do livre discurso que leva em conta as necessidades e as reivindicações de todos” (apud ZIZEK, 2002, p.34).

Em outros termos, a pós-política fica assim reduzida particularmente a um gênero de *administração de problemas sociais*, que compõe o quadro desde sempre pré-estabelecido das relações sociopolíticas existentes. Isso é o mesmo que dizer que a política pós-moderna não se ocupa senão em cumprir certas regras administrativas já

pressupostas por um campo determinado de execuções protocolares, deixando totalmente de lado seu aspecto criador e revolucionário. Quando isto acontece, o preço a pagar é justamente a perda da política ela mesma, ou seja, enquanto regimento administrativo e burocrático, ela é esvaziada de seu eixo substancial mais elementar, aquele X insondável que traduz todo e qualquer movimento político em política propriamente dita.

A consequência inevitável da despolitização da esfera econômica é, com efeito, o triste desvio que transforma toda discussão ativa, sobre tomada de decisões coletivas e responsáveis, em problemas administrativos gerais. Tal efeito produz na maioria das vezes um gênero específico de debate concentrado particularmente em *minorias culturais*, em que serão basicamente as diferenças sexuais, étnicas e religiosas que ocuparão a frente do cenário político; enquanto as decisões mais fundamentais e transformadoras do ponto de vista da maioria social ficam reduzidas para segundo plano. As democracias neoliberais, cujo efeito mais nefasto é esse vazio político universalmente compartilhado, é portanto o modo de ser do nosso mundo pós- ideológico/multiculturalista. O dilema aqui reside no fato de que o desaparecimento do fundamento político na pós-política consiste na condição *sine qua non* que garante as nossas *pseudoliberdades* individuais, de modo que, tanto o direito à privacidade, como a liberdade de expressão e a crença religiosa só são, com efeito, possíveis na medida em que o Estado não interfira no livre curso da economia. Isto significa, mais precisamente, que nossa ideia de democracia é fundamento incondicional do capitalismo e, por tal razão, um posicionamento genuinamente político revelar-se-ia tão pouco provável nos dias de hoje que, em certo aspecto, é muito mais fácil aceitar uma catástrofe natural de proporções colossais, que, efetivamente, conceber o fim do capitalismo. Assim, não é possível empreender mudanças reais no cenário político sem abdicar minimamente do espaço simbólico que garante as coordenadas elementares do jogo político contemporâneo – incluindo nele todas as *liberdades* com as quais estamos familiarmente acomodados. Para dizer as coisas de modo simples e preciso, a ideia central aqui consiste em que, para rompermos com a raiz do sistema capitalista é igualmente necessário que se renuncie aos ícones supremos do marketing da democracia liberal, isto é, o posto que ocupamos enquanto indivíduos (pseudo)*livres* e (pseudo)*autônomos*.

Nessas condições, o capitalismo revela-se, por definição, um sistema praticamente indestrutível: indestrutível, à medida que os partidos políticos ditos de

resistência se limitam a combatê-lo, por assim dizer, no horizonte de capitalismo mais humano, isto é; na medida em que se limitam em confrontar os aspectos mais degradantes do capitalismo sem de fato privar-se do efeito (pseudo)*democrático* que ele oferece. Nessa perspectiva, Zizek (2002) apresenta dois esquemas segundo os quais nossa política de resistência se enquadra perfeitamente. Diante dessa aparente inexorabilidade do capitalismo: ou bem insistimos em um gesto vazio e inexpressivo de fidelidade a um conteúdo ideológico obsoleto, de modo que, quando não há mais esperanças para lutar, restam apenas princípios a seguir (assim como os famosos comícios de esquerda que são na verdade percebidos muito mais como algo bizarro e antiquado do que seriamente ameaçadores); ou, por uma tentativa de adequação ao estado de coisas vigente, depõem-se as armas e institui-se, a conta gotas, alguns antigos valores que, sob certa medida, não causam maiores danos à lógica triunfante do sistema atual. Consequentemente, a esquerda hoje em dia aparenta, no melhor dos casos, a uma grande mosca varejeira que causa evidentemente certa repugnância, mas que, como todos sabem, não chega a picar.

Diante desse plano lúgubre, um problema urgente se apresenta: não se trata aqui de defender um puro e simples retorno às velhas ideias de luta de classes e revolução comunista, mas, mais precisamente, de saber como é verdadeiramente possível minar o sistema capitalista mundial de forma efetiva e sem retórica (ZIZEK, 2002).

Uma saída possível pode ser articulada por meio da ideia de política de subtração proposta por Alain Badiou (ZIZEK, 2011). Por esse viés não há a mínima necessidade de um derramento de sangue num engajamento brutal pela tomada de poder, a fim de promover mudanças significativas no atual estado de coisas. De modo demasiado singular, essa política não é propriamente destrutiva, antagônica, nem mesmo militarizada. Mediante um gênero de revolução passiva – que, embora passiva, não deixa de ser violenta – essa política não tem como alvo o centro do poder administrativo, tampouco tem o propósito de destituir líderes governamentais específicos: a grande revolução é realizada fundamentalmente no registro simbólico – campo responsável pelas coordenadas que determinam o aspecto constatativo e coeso da realidade. Em outras palavras, a ideia de subtração revolucionaria aqui em jogo tem como tarefa atuar diretamente no próprio quadro categorial que determina a coerência interna da esfera intramundana; o jogo dos elementos no interior da forma total. Como diz Zizek (2011, p. 404): “(...) em vez de destruir-negar diretamente o poder dominante,

permanecendo em seu campo, ela solapa esse mesmo campo, criando um novo espaço positivo”.

Todavia, de acordo com Zizek (2011), haverá sempre subtrações e subtrações, isto é, diferentes maneiras de pensar a política de subtração. Podemos, por um lado, pensá-la enquanto uma simples negação que, recusando-se a fazer parte do jogo obsceno da política, contenta-se em exercer uma crítica ininterrupta da realidade por meio de queixas intermináveis sobre as injustiças do mundo. Neste modelo, podemos enquadurar não somente as práticas meditativas *new age*, adotada por uma legião de *executivos do bem* (os quais, impregnados das impurezas e dos vícios do sistema capitalista, convertem-se em religiões pseudo-orientais como um modo de recuperar as *boas energias* do universo); como, também, os intelectuais de esquerda, que preferem permanecer à distância do Estado, sempre promovendo suas críticas de forma ilesa e autônoma.

Na verdade, essa subtração enquanto *simples negação* consiste essencialmente na típica atitude da *bela alma* hegeliana. “Em vez de agir, a Bela Alma fala, exprime suas convicções profundas deplorando o triste estado no mundo, as injustiças etc.; não quer sujar suas mãos, quer manter-se a qualquer preço longe do mundo prosaico” (ZIZEK, 1991, p. 86). Nesse sentido, a *bela alma* se revela como uma “(...) alma terna, estetizante, requintada demais para a vulgaridade do mundo social” (Idem). Segundo Zizek (1991), essa crítica hegeliana à *bela alma* não se limita apenas em condená-la por falar e não agir, “(...) por contentar em deplorar o estado do mundo sem nada modificar nele” (Idem). O verdadeiro impasse é que a *bela alma* é, sob todos os aspectos, profundamente responsável pelo sistema que deplora: tão logo se queixa de sua inadequação estrutural à realidade concreta, “(...) em cujo contexto ela desempenha o papel de vítima passiva”, ela simultaneamente engendra as condições efetivas de sua desditosa vida. “A aparência de uma constatação dos fatos dissimula uma cumplicidade, o consentimento ou a vontade ativa de endossar esse papel e, dessa maneira, permitir à situação deplorada que se reproduza” (Idem).

Para facilitar, tomemos como exemplo um célebre personagem da literatura clássica fornecido por Zizek (1991): o da “mãe sofredora”. Essa figura alegórica carrega consigo, num silêncio profundo, o sofrimento de todos os demais membros da família, sacrificando, assim continuamente, sua felicidade pessoal, no intuito de garantir, a duras penas, o bem-estar de seus entes. O que não pode passar despercebido é o papel que cumpre seu sintoma nessa rede intersubjetiva (sintoma este que, decerto, ela ama mais

do que a ela mesma). Trata-se, com efeito, de manter-se firme nessa posição de vítima, de total anonimato, suportando toda sorte de infortúnio e de padecimento existencial. E por quê? Pelo simples motivo de que, apesar de tudo, a dor circunstancial se torna secundária quando comparada ao gozo narcísico do qual o sujeito usufrui quando inscrito nessa organização simbólica. Em outros termos, o lugar de sacrifício é, a todo rigor, o modo específico segundo o qual a consistência subjetiva da *mãe sofredora* pode ser minimamente asseverada. E assim, como se o mundo precisasse dela, ela estava disposta a sacrificar tudo, salvo uma única coisa: *o próprio sacrifício*. Nesse sentido, “(...) o que o sujeito tem que fazer para se livrar de seu papel de ‘bela alma’ é precisamente esse sacrifício do sacrifício: não basta ‘sacrificar tudo’, é preciso ainda renunciar à economia subjetiva em que o sacrifício traz o gozo narcísico” (ZIZEK, 1991, p. 86).

Este gesto drástico de renúncia total exigido à bela alma corresponde precisamente à ideia de *ato político*, segundo Zizek (1991). Em outros termos, para uma real política da subtração, não basta apenas negar o conteúdo contingente e arbitrário, mantendo, assim, intacto o quadro categorial por meio do qual estes elementos são articulados. O engodo nesta perspectiva da *simples negação* repousa no fato de que a lei, na sua qualidade puramente formal, permanecerá inalterada, enquanto tudo mais continuará sendo julgado segundo sua máxima. Em oposição a isto, o real efeito político só pode ser cumprido efetivamente se incidirmos diretamente nas próprias coordenadas responsáveis pelo efeito valorativo do sistema, ou seja, nessa própria lei que origina e ordena a coerência interna do espaço simbólico. Como diria Jacques Derrida (2007), a moldura é parte constitutiva da obra: embora estejamos, por assim dizer, automaticamente condicionados a julgar somente a tela, não há, em absoluto, tela sem moldura; uma vez que a segunda dá os contornos e a forma específica da primeira. Esta é a razão pela qual Zizek (2011) insiste em retomar para sua análise política o conceito hegeliano de *negação da negação*. Segundo este modelo, uma verdadeira mudança política é possível não graças a um simples remanejamento dos elementos situados na esfera intramundana, isto é, interna ao campo do simbólico (*simples negação*), mas, sobretudo, devido a uma negação que atue na própria eficiência simbólica desse campo (*negação da negação*).

Por isso, é importante insistir no fato de que um ato político não implica necessariamente num rebuliço incessante na configuração interna do estado de coisas no mundo. Na verdade, tal mudança é no máximo uma simples mudança de olhar sobre

este mesmo estado de coisas. Se, na primeira negação, permanecemos, de fato, no interior dos limites simbólicos que condicionam meu olhar sobre o mundo; na segunda negação – o que deve vir logo em seguida – é particularmente esse próprio olhar sobre o mundo que deve ser deslocado. O que equivale a dizer que não se trata de transformar o mundo remanejando continuamente de lugar em lugar sua organização interna; o gesto mais fundamental consiste em compreender a lei que determina o estado de coisas no mundo. Deste modo, mudamos completamente de atitude política à medida em que tomamos a própria lei – na sua dimensão propriamente kantiana – como a única transgressão possível, e não especificamente o crime submetido sob o jugo desta lei. Por isso que a verdadeira subtração política é aquela feita na base formal que funda um determinado campo hegemônico, e que somente assim, pode efetivamente intervir nesse campo. É por esta razão que tal subtração é substancialmente violenta: não porque mata sujeitos e destrói monumentos, mas pelo simples fato de afetar violentamente o campo no qual estes elementos estão inscritos, “(...) pondo a nu suas verdadeiras coordenadas” (ZIZEK, 2011, p. 406). A violência maior é, por assim dizer, aquela que age passivamente transformando tudo a seu redor em matéria inerte e insignificante – tal como o terror que se manifesta no olhar impenetrável do condenado que aguarda serenamente e em silêncio sua sentença: o fato é que este já se encontra terminantemente morto na esfera simbólica. Esta é a imagem sombria que exprime nossa verdadeira condição humana; aquela que Zizek (2011) denomina como a condição peculiar do *morto-vivo*.

É mais ou menos nesse sentido que Zizek (2007) desenvolve uma formidável análise sobre o personagem *Bartleby*, de Herman Melville. Antes de mais nada, seu exame se opõe radicalmente ao proposto por Michael Hardt & Antonio Negri (2001). Segundo Zizek (2007), os autores falham ao compreender a recusa de Bartleby – *I prefer not to* (eu preferiria melhor não) – simplesmente como um “(...) primeiro passo, por assim dizer, para limpar a área, distanciar-se do universo social existente” (ZIZEK, 2011, p. 353). Ficar preso a essa primeira recusa do “não!” de Bartleby acabaria sendo, conforme sustentam Hardt & Negri, um posicionamento marginal eminentemente suicida que, como bem expressam os autores,

Bartleby pode ser uma alma linda, mas por sua absoluta pureza agarra-se à borda de um abismo. Sua linha de fuga da autoridade é completamente solitária, e caminham continuamente à beira do suicídio. Em termos políticos, também, a recusa em si (do trabalho, da autoridade e da servidão voluntária) leva apenas a uma espécie de suicídio social (MICHAEL; NEGRI, 2001, p. 224).

Em poucas palavras, o Bartleby de Hardt & Negri (2001) representa tão somente uma mera negação abstrata – ou uma *simples negação* –, sem com isso alcançar o efeito concreto do ato político enquanto tal. Para os autores, é necessário ainda um segundo momento: o momento em que essa negação abstrata deve ser superada “(...) pelo trabalho positivo e paciente da negação ‘determinada’ do universo social existente” (ZIZEK, 2011, p. 353).

O que passa ao largo das reflexões desses autores é que a recusa de Bartleby, longe de operar como uma simples denegação do estado de coisas estabelecido, já carrega em seu bojo o vazio absoluto sobre o qual a Lei é inscrita. De maneira específica, para Zizek, Bartleby figura muito mais que uma mera etapa do processo revolucionário: ele próprio já representa o ato revolucionário propriamente dito. Bartleby expressa a violência na sua forma mais fundamental: não a violência fascista cuja agitação especular de produzir alguma coisa nova a cada momento não serviu senão para manter tudo no seu devido lugar; mas uma espécie de violência absolutamente passiva que age efetivamente sobre as coordenadas elementares que configuram a ordem constituída. Aqui estão, pois, presentes duas diferentes formas de se pensar a ação política: a primeira que eu qualifico de um *ativismo conservador*, isto é, o rebuliço constante que age unicamente para manter as coordenadas do sistema inalterado; e outra que consiste numa forma de *revolução passiva*, que, embora o estado de coisas permaneça aparentemente imperturbado, é ela que realiza uma transformação efetiva na estrutura formal da realidade. Podemos, pois, enquadrar o Bartleby de Zizek nesse segundo modelo, aquele que, por meio de sua indiferença inquietante no que concerne às exigências de sua função burocrática, produz a abertura de um vazio determinado, de um lugar puro, positivo, no âmago da própria Lei, e que, por isso mesmo, pode tocar na fragilidade inerente de toda ordem simbólica como tal. Trata-se fundamentalmente de uma negação determinada, ou aquilo que Hegel entendia por *negação da negação*. O que está contido no gesto puro de Bartleby, seu incompreensível *preferiria melhor não*, é antes a passagem de uma simples política da resistência, ou da contestação (política esta que, como vimos, desfruta daquilo que ela mesma nega) para um ato político propriamente dito: um ato que abre um novo espaço, totalmente exterior à posição hegemônica e à sua simples negação.

Nesse sentido, poderíamos imaginar Bartleby respondendo a uma série de propostas típicas do nosso mundo pós-moderno, que envolve, dentre inúmeras delas, as

psicologias pop americanas de autoconhecimento e *self-esteem*; as ações ecológicas por um desenvolvimento sustentável; as lutas por minorias sexuais e, de um modo geral, todas as formas de resistência que encontramos hoje expressa na nossa insípida política de esquerda. E se no lugar da superficialidade expressa no entusiasmo daqueles que lutam por um mundo melhor – mas que simultaneamente negam em abdicar do gozo simbólico que desfrutam desse mesmo mundo – se no lugar disso, disséssemos, como Bartleby, *preferiria melhor não?* “Descubra a profundez da seu verdadeiro eu, encontre a paz interior!” – “preferiria melhor não!”, ou então, “você tem consciência do perigo que corre nosso meio ambiente?” “faça alguma coisa pela ecologia!” – “preferiria melhor não!” ou mesmo, “quantas injustiças raciais e sexuais nós podemos observar em torno de nós! não está na hora de fazer alguma coisa?” – “eu preferiria melhor não” (ZIZEK, 2007, p. 410).

Desta forma, Bartleby opera a subtração em toda sua pureza, “(...) a redução de todas as diferenças qualitativas a uma diferença mínima puramente formal” (ZIZEK, 2007, p. 410), que faz desmoronar todas as *vacas sagradas* do nosso campo ideológico. Porém, convém reforçar que não há nada de violento em sua afirmação, “(...) a violência resulta de seu ser impassível, insistente, inerte, imóvel” (Idem). “Bartleby não poderia fazer mal nem mesmo a uma mosca” (Idem) – e é por isso mesmo que seu sorriso pueril é tão insuportável.

228

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor, W. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- DERRIDA, Jacques. **O cartão-postal: De Sócrates a Freud e além**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- FUKUYAMA, Francis. **The end of history and the last man**. New York: Free Press, 1992.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HUNTINGTON, Samuel, P. **O choque de civilizações: e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- ZIZEK, Slavoj. **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

_____. **Le spectre rôde toujours: actualité du Manifeste du Parti Communiste**. Paris: Nautilus, 2002.

_____. **La parallaxe.** Paris: Fayard, 2007.

_____. **Em defesa das causas perdidas.** São Paulo: Boitempo, 2011.

O Sujeito na Experiência Psicanalítica e nas Narrativas Contemporâneas: uma Abordagem na Filosofia de Žižek

Maria Anita Vieira Lustosa¹
Márcia Gardênia Lustosa Pires²

Resumo:

No presente artigo temos como objetivo primordial trazer reflexões sobre o processo de constituição do sujeito, em uma abordagem pautada no pensamento de Slavoj Žižek, (2009). Para tanto, se faz necessário enveredarmos no âmbito psicanalítico, mais especificamente nas apreensões de Freud e Lacan (2007) sobre a categoria sujeito, em uma análise teórica do conceito buscando compreender sua construção histórica e seus desdobramentos no campo da Psicanálise, bem como no âmbito da Filosofia. Desta feita, abordar, neste debate, o papel do sujeito no cenário das narrativas contemporâneas, requer compreender os diferentes significados que envolvem essa problemática, tecida em seus diferentes contextos e nas suas múltiplas dimensões no tempo presente.

Palavras-chave: Sujeito; Psicanálise; Inconsciente, Real

Abstract:

In this article we have as primary objective to bring reflections about the process of the subject's constitution in an approach based on Slavoj Žižek's thought (2009). Therefore, it is necessary to head for the psychoanalytic scope, specifically in Freud's and Lacan's (2007) seizures about the subject category, in a theoretical analysis of the concept, seeking to understand its historical construction and its implications in the psychoanalysis field, as well as in the context of Philosophy. Afterwards, to deal, in this debate the role of the subject in the scene of contemporary narratives requires understanding the different meanings involving this problematic, it's woven into their different contexts and in their multiple dimensions at the present time.

Keywords: Subject; Psychoanalysis; unconscious; real

Introdução

Neste ensaio privilegiamos a análise da relação sujeito e psicanálise contida na Psicanálise e na obra de Žižek (1999), no intuito de perceber as nuances que envolvem

¹ Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista REUNI-PROPAG/CAPES/UFC. Integrante da Linha de Pesquisa Filosofia e Sociologia da Educação (FILOS). E-mail: anita_lustosa@hotmail.com.

² Professora do Instituto Federal de Ciência, Tecnologia e Educação da Paraíba (IFPB). Doutora em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Integrante da Linha de Pesquisa Filosofia e Sociologia da Educação (FILOS). E-mail: gardenialustosa@bol.com.br.

essas dimensões para a condição social do sujeito na contemporaneidade. Vale ressaltar que Žižek busca compreender o engendramento da problemática da sociabilidade hoje, na perspectiva da totalidade do real, tendo em vista que esta realidade é permeada por transformações das diversas ordens – políticas, econômicas e sociais.

As questões que envolvem as diversas abordagens sobre a categoria sujeito e a forma como este se constitui na sociedade não estão circunscritas a uma única área do saber. O estudo dessa questão se expressa em vários campos, tais como filosofia, psicologia, sociologia, dentre outras áreas do conhecimento e em diferentes tempos históricos.

Inicialmente convém dizer que, nos limites desse estudo, examinaremos esta categoria no arcabouço teórico da experiência psicanalítica e nas narrativas contemporâneas em uma abordagem pautada no pensamento de Slavoj Žižek (2009). Para tanto, se faz necessário esclarecer que enveredarmos no âmbito psicanalítico, mais especificamente nas apreensões de Freud e Lacan (Cf. ELIA, 2007) sobre a categoria sujeito, em uma análise teórica do conceito buscando compreender sua construção histórica e seus desdobramentos no campo da Psicanálise e da Filosofia.

As diferentes análises da categoria sujeito e seus desdobramentos nos diversos campos do conhecimento revelam a não existência de uma única compreensão para o termo, devido à pluralidade de significações que envolvem essa temática, quando tecida em diferentes contextos.

Se por um lado a filosofia (gnosiologia), as concepções religiosas (dogmas), e a ciência com seus princípios pautados em procedimentos fundados na comprovação da verdade procuram dar respostas a essa questão, por outro lado, a psicanálise, centrada no saber sobre o inconsciente, também ensaia suas respostas. Para a Psicanálise, o sujeito é *lócus* privilegiado de discussão desse campo do saber a partir da modernidade, por considerar que a busca por conhecê-lo pertence ao campo do inconsciente o que faz com que ela o integre seu *corpus* teórico (Cf. ELIA, 2007).

Podemos asseverar que com o aparecimento da psicanálise, emerge a compreensão da interferência de processos simbólicos e psíquicos na constituição do sujeito. Para a psicanálise o sujeito não nasce, mas se constitui por meio de processos simbólicos e psíquicos que apresentam uma lógica diferente da razão, pois, a categoria sujeito é “antes, do tipo que mais se impõe ao trabalho teórico do psicanalista do que dele decorre como construção” (ELIA, 2007, p. 16).

Observações como essas nos ajudam a compreender que para se fazer uma abordagem mais minuciosa do termo sujeito, em psicanálise, é imperativo que primeiro se retome o conceito de sujeito lacaniano. Tal imposição ocorre pela influência de Lacan ao introduzir na psicanálise aspectos não encontrados nos textos de Freud, posto que este não faz referência a essa categoria, e muito menos ela fora utilizada em estudos pós-freudianos (Cf. ELIA, 2007).

Na esteira de Lacan podemos asseverar que o marco da emergência do sujeito – o surgimento do sujeito, sendo uma criação igualmente moderna e consequentemente contemporânea ao surgimento da ciência – seria o aparecimento do conceito de angústia, da incerteza em relação aos acontecimentos incompreensíveis do novo mundo “desencantado” para o homem. Não foi por acaso que tal compreensão tenha passado a existir em um momento no qual poderíamos classificar de “momento de angústia da história do pensamento” (ELIA, 2007, p. 13), no qual podemos assinalar uma relação de equivalência entre essas duas formas de emergência: a do sujeito e a da angústia. (Cf. ELIA, 2007).

Descartes inaugura o debate sobre a emergência de um sujeito pensante, no qual se refere à descoberta do *cogito* (a certeza que o sujeito pensante apresenta de sua própria existência), sendo ainda imprescindível para suas análises a transposição de dois desafios: o primeiro seria a incredibilidade da razão e a extensão dos corpos como critério de verdade. O ideal de um sujeito autônomo e independente, consciente de si e do mundo, dotado de uma incondicional racionalidade é um dos alicerces de seu pensamento e do mundo moderno.

232

É notório que a antiguidade clássica não trabalhou com a noção de sujeito tal como a conhecemos hoje, uma vez que buscava se afastar das explicações míticas e centrava seus estudos na produção do pensamento racional, inaugurando, a discussão sobre o que vem a ser a realidade (*physis*), ou seja, a essência das coisas. Por outro lado, as narrativas contemporâneas se diferenciam dessa perspectiva filosófica por uma abordagem crítica da noção sujeito e de sua subjetividade.

A direção percorrida pela filosofia moderna centra-se principalmente na epistemologia do conhecimento, considerando a subjetividade como instância capaz de solucionar o problema da verdade, ou seja, da possibilidade de afirmarmos com veemência a verdade dos fatos. Assim, a filosofia moderna inaugura essa questão quando apreende a subjetividade como uma composição das formas de consciência. Essa consciência refere-se a um conhecimento de si e das coisas e, ao mesmo tempo, da

reflexão sobre o que venha a ser o conhecimento do conhecimento. Trata-se de centrar o foco das discussões não mais apenas no conhecimento do real (*kosmos*), ou da própria natureza, mas sobre o sujeito do conhecimento, como foco primordial de análise e de se questionar sobre como é possível o conhecimento das coisas.

O pensamento difundido na modernidade ao elevar o sujeito cognoscente como problema fundamental da filosofia moderna inicia uma reflexão sobre o próprio sujeito como um agente do saber. No movimento do ato de conhecer o sujeito se desdobra, agora, não mais como um mero correspondente do objeto conhecido. Trata-se não mais de apenas, ontologizar o sujeito, ou mesmo de tentar compreendê-lo por meio de conceitos metafísicos, mas de pôr em questão o pensar sobre o ser, ou seja, de questioná-lo como sujeito do saber (Cf. ELIA, 2007).

No decurso dessas análises situamos também as apreensões de Kant sobre a categoria sujeito, uma vez que suas exposições caracterizam com maior propriedade esse conceito, pois suas apreensões sobre o “sujeito transcendental” se aproximam muito mais do conceito de sujeito no qual a ciência se fundamenta a partir da modernidade.

Assim, ao partirmos do fundamento da ciência como protocolo de emergência da categoria sujeito, estamos ao mesmo tempo, estabelecendo uma correlação entre essas duas categorias (sujeito e ciência). Porém, ao passo em que a ciência estabelece as condições propícias para o surgimento do sujeito, podemos asseverar que esta não opera com ele, muito menos sobre ele, mas o exclui do seu campo operatório. Ao tempo em que é suposto pela ciência este acaba sendo excluído do seu campo de operação (Cf. ELIA, 2007).

233

Feitas essas considerações podemos inferir que se instaura aqui um campo fértil de debate, notadamente em relação ao sujeito privilegiado pela ciência moderna, uma vez que estão postas aí as condições para que a psicanálise possa agir sobre ele e com esse sujeito. Desta feita, a abordagem sobre o sujeito, no âmbito desta reflexão, remete ainda a compreensão de Lacan, quando reconhece que o sujeito com o qual a psicanálise opera não pode ser outro, senão o da ciência moderna, mesmo considerando que psicanálise e ciência se encontram em campos distintos de análises.

Neste ensaio centramos nossa atenção na abordagem psicanalítica e nas análises de Žižek (1999) sobre a noção de sujeito hegeliano/lacaniano com o intuito de melhor compreender o sujeito tal como o é ideado na psicanálise. Para tanto, estruturamos o presente trabalho em dois pontos de discussão. O primeiro aborda o sujeito na

experiência psicanalítica, proposta por Freud e Lacan (Cf. ELIA, 2007) com a finalidade de trazer uma compreensão mais ampla das análises sobre a categoria sujeito nessa linha de pensamento. Em um segundo momento, fazemos uma abordagem sobre o sujeito trabalhado por Žižek (2010) e sua real condição na sociedade contemporânea.

1. O sujeito na experiência psicanalítica: breve narrativa à luz das análises freudianas

Nessa seção tomamos como ponto de partida as análises sobre o sujeito na experiência psicanalítica, mais notadamente na abordagem de Freud (2007), quando elege a “palavra/linguagem” como um conceito fundamental. Está aí o ponto central da experiência psicanalítica ao operar por meio de dispositivos que convencionou chamar de “associação livre”. Mas o que vem a ser esse dispositivo da “associação livre”, para Freud?

A resposta a esse questionamento encontra fundamento quando considera que tal instrumento, na Psicanálise freudiana, consiste em propor ao sujeito que fale sem pensar sobre o que vier a sua mente, sem esbarros ou entraves, promovendo, assim, uma espécie de emergência do sujeito do inconsciente por meio da fala. Pois, se para Freud o inconsciente é estruturado como uma linguagem, a palavra seria, portanto, seu campo de acesso. (ELIA, 2007)

Para ilustrar o privilégio que Freud atribui a fala, ao conceder a esta um papel preponderante para a emergência do sujeito do inconsciente, recorremos aqui a uma passagem que revela seu posicionamento. Nas palavras de Elia,

Desqualificar a fala do sujeito equivale, portanto, a criar as condições de desqualificação, de ausência de qualidades, que pavimentam as vias de acesso do inconsciente à fala, ao discurso concreto do sujeito. Desqualificar a fala do sujeito é o equivalente a ‘qualificar’ o sujeito do inconsciente como ‘um sujeito sem qualidades’ e é a única forma de criar um acesso precisamente pela via da fala assim proposta a que o sujeito do inconsciente possa emergir nessa fala (ELIA, 2007, p. 19).

Evidenciamos que nessa experiência de emergência do inconsciente pela fala, proposta por Freud, o foco de análise não é a pessoa que fala, mas sim o que se fala e como se fala, fazendo com que ela se torne uma via de acesso a campos desconhecidos, inclusive pelo próprio autor da fala, atribuindo assim, todo o mérito à palavra do sujeito que fala. Convém ressaltar que se para Freud a fala seria sua única via de acesso ao inconsciente do sujeito, na qual, seguindo seu rigor e método poderá emergir um sujeito ‘sem qualidades’, estas qualidades, múltiplas, carregadas de valores, crenças ideais e de

sintomas, poderiam obscurecer a matriz na qual o sujeito se estrutura, dificultando, assim, o trabalho do analista.

Freud se refere ao inconsciente como sendo um conceito fundamental, o qual ele intitula de “conceito de base, conceito-pilar” (*apud* ELIA, 2007, p. 16), e considera que é por meio dele que a experiência psicanalítica se estabelece. Nesse sentido, a experiência psicanalítica sobrevém por meio de instrumentos que auxiliam e determinam as condições ideais de manifestação do sujeito do inconsciente. Mas não há como falar de manifestação do inconsciente, mediado pela linguagem, em Freud, sem nos referirmos a duas coisas essenciais à experiência psicanalítica: a resistência e a transferência.

Assim, é preciso acrescentar, a transferência no entender de Freud, constitui “a própria presentificação do inconsciente sob a forma de uma relação de objeto, ou seja, o modo pelo qual o inconsciente se atualiza” (*apud* ELIA, 2007, p. 31). No que diz respeito à resistência, esta se constitui como um ato de defesa do sujeito, no qual se estabelece um nível de redução da consciência (o subconsciente), um ponto de fuga, em que o sujeito se permite não conhecer os seus traumas, no qual o sujeito nega inclusive seus desejos. No que concerne a transferência Freud demorou a atribuir significado as suas manifestações e em alguns casos, chegou até a considerá-la como sendo uma espécie de “forma particular de resistência” (ELIA, 2007, p. 28/31).

235

Instaura-se aqui um dilema posto pela psicanálise, quando esta indaga esse sujeito que na ciência moderna aparece como dono do saber, por meio da autonomia da razão – que favorece a ascensão humana pelo uso das faculdades intelectuais. Isto parece cair por terra quando se apresentam as questões postas pela psicanálise, posto que ela irá questionar, indagar esse sujeito, esse domínio da razão, esse saber, instaurando a dúvida no campo das possibilidades do sujeito, ou melhor dizendo, sobre a capacidade do conhecimento pleno do sujeito desse campo de operação.

O debate sobre a categoria sujeito, quando tomado por esta linha de raciocínio, impõe situar a abordagem feita por Lacan, uma vez que, em uma leitura lacaniana, as análises do inconsciente não consideram apenas a linguagem como um conceito fundamental de análises. Lacan, por outra via, opera um desvio a inflexão freudiana quando considera a linguagem como uma condição inherentemente humana, ou seja, morada do ser. Para Lacan, a linguagem não seria uma criação exclusivamente humana, por considerar o ser como habitante da linguagem. Lacan passa de uma aceitação da

crítica da subjetividade, a defesa do cogito cartesiano, tomando-o de forma “paradoxal e contra-intuitiva, como sujeito do inconsciente” (ŽIŽEK, 1999, p. 11).

Neste sentido, consideramos oportuno para este debate situarmos o pensamento de Žižek, visto que referido teórico privilegia também em suas análises o papel do inconsciente na constituição do sujeito, enveredando, porém, pela via lacaniana e hegeliana de análise. Nas palavras de Žižek, o inconsciente não é terreno específico das pulsões arrebatadoras que devem ser contidas pelo eu (consciente), “mas o lugar onde uma verdade traumática fala abertamente [...] verdade com a qual devo me identificar, mas uma verdade insuportável com a qual devo aprender a viver” (ŽIŽEK, 2010, p. 9).

Essa forma de emergência do sujeito, pela via da psicanálise, engendra uma forma própria de conceber o sujeito, que se opõe de modo radical a outras formas conceituais de formulação. Principalmente, no campo específico da psicologia, que é plural, comportando, portanto, várias denominações para o termo.

No tópico subsequente, destacamos a problemática da constituição do sujeito debruçando-nos sobre o pensamento de Slavoj Žižek, suas reflexões sobre sujeito e sua condição na sociedade atual.

236

2. Breves considerações sobre o sujeito em Žižek

A opção pelo estudo da categoria sujeito, nesta seção, a luz do pensamento de Žižek se justifica por suas análises, de teor crítico com intervenções nos mais variados temas, remeterem ao sujeito do tempo presente.

Na definição de sujeito elaborada por Žižek (2003), há uma forte influência da definição de sujeito lacaniano, que apreende o processo de constituição do sujeito, do ponto de vista da autogeração. Nessa compreensão há um incessante retorno ao sujeito existente, ao que “era”, não na perspectiva de um desprezo, ou mesmo morte do sujeito, como no caso de Foucault (1999).

Žižek em suas análises reconhece a importância dos processos psíquicos e simbólicos, bem como do real na constituição do sujeito, não desprezando nessa relação “aquilo que escapa”, ou seja, o que é produzido pela dialogicidade analítica. Nesse entendimento há uma “transparência autorreflexiva da consciência e do *telos* regulador da comunicação, ao insistir na especificidade do campo do inconsciente.” (ŽIŽEK, 2003, p. 182).

E, portanto, não há como se afastar da imediaticidade de uma experiência de origem, uma vez que Žižek apreende ser o sujeito àquilo que se definiria por resistir continuamente aos processos de autorreflexão. Segundo Safatle (2003), essa interpretação de Žižek para o sujeito lacaniano retrata este conceito na perspectiva da negação; melhor dizendo, por uma possibilidade para a “razão centrada na consciência que não implicaria necessariamente no abandono ou desprezo da subjetividade” (SAFATLE, 2003, p. 182).

Compreendendo o sujeito na sua relação homem/mundo, que produz implicações para a subjetividade humana, é que situamos as reflexões feitas por Žižek, quando este assevera que a atividade do sujeito, em seu aspecto mais fundamental é a atividade de sujeitar-se ao inevitável: o objeto paraláctico (ŽIŽEK, 2008, p. 31).

Essa definição de Žižek se ancora na concepção hegeliana de sujeito para fundamentar sua afirmação, uma vez que Hegel comprehende ser o sujeito e o objeto, “sempre mediados, de tal modo que uma mudança epistemológica do ponto de vista do sujeito, sempre reflete uma mudança ontológica do próprio objeto” (ŽIŽEK, 2008, p. 32).

Nesses termos, Žižek recorre a Hegel e Lacan para embasar a construção de sua teoria do sujeito. Seu pensamento em relação à denominação do sujeito em Hegel se refere a defini-lo como

237

[...] o simples movimento de autodecepção unilateral, da hubris de pôr-se em particularidade exclusiva que necessariamente volta-se contra si mesma e termina em autogeração. (ŽIŽEK, 1991, p. 77)

Essa inferência faz alusão ao constante movimento de constituição do sujeito, (numa articulação entre sujeito e negação), que transparece certo ideal emancipatório para o sujeito do mundo contemporâneo, nas apreensões de Žižek. Nesse viés, tal empreitada revela uma “ontologia negativa” (SAFATLE, 2007, p. 183).

Emblemática, neste sentido, é a categoria o sujeito incômodo, para Zizek que toma como aspecto central a defesa da subjetividade cartesiana, considerando que a psicanálise deve ser uma ciência da linguagem habitada pelo sujeito, caracterizando-se como casa de tortura. Ou seja, para Žižek, o sujeito é a todo instante atormentado pela linguagem, sendo inclusive incapaz de comandar sua própria casa. Segundo Žižek, o sujeito lacaniano é o sujeito torturado, mutilado (Cf. ŽIŽEK, 1999).

Considerações Finais

O esforço teórico aqui empreendido no sentido de pensar a condição do sujeito do tempo presente, a luz das narrativas contemporâneas contidas na Psicanálise e na obra de Zizek (1999), nos conduziu a percepção das diversas nuances que envolvem a constituição do sujeito, implicado por mudanças sociais profundas, nas mais variadas esferas da vida social.

Nesse cenário, podemos inferir, com base em Žižek (1999), que o sujeito é a representação simbólica da reprodução social instituída pela ordem vigente. Ou seja, somos a todo o momento, influenciados por ideologias – sobretudo, aquelas de apelo hegemônico reproduzidos e perpassados no âmbito social - que podem abalar nossas concepções e, em certa medida, acabam reproduzindo conceitos assentados pela realidade social na qual estamos inseridos.

Feitas essas considerações podemos concluir que buscar compreender a constituição do sujeito no contexto mais atual, impõe considerar as implicações, na formação desse sujeito, da lógica de funcionamento da grande fábrica de sonhos e de ilusões vendidas no projeto societário vigente (Cf. ZIZEK, 2009).

Em suma, as reflexões aqui tecidas buscam evidenciar o paradoxo no qual o sujeito se enreda nas condições postas pelo contexto social recente. Nestes termos indagamos: que tipo de sujeito está sendo constituído?

238

Referências Bibliográficas

ELIA, Luciano. **O Conceito de Sujeito**. Rio de Janeiro. 2^a edição: Jorge Zahar. 2007.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SAFATLE, Vladimir. **Lacan**. São Paulo: Publifolha, 2007.

_____. *A política do real de Slavoj Zizek*. In: Slavoj Zizek. (Org.). **Bem-vindo ao deserto do real**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, p. 179-191.

ZIZEK, Slavoj. **Como Ler Lacan**, Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. **O Sujeito Incômodo: O Centro Ausente da Ontologia Polítca**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.

_____. **A Visão em Paralaxe.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

_____. **Bem-vindo ao Deserto do Real.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. **O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1991.

EDUCAÇÃO PROFISSIONAL: A NORMALIZAÇÃO BIOPOLÍTICA DA SUBJETIVIDADE DO TRABALHADOR

Samuel Brasileiro Filho¹

Resumo:

O presente artigo realiza uma investigação teórica sobre as condições de existência da subjetividade produtiva e suas implicações com a relação entre o trabalho e a educação, tendo como contexto histórico da transição da sociedade industrial para a sociedade pós-industrial, adotando-se um referencial teórico fundamentado no pensamento de Karl Marx e Michel Foucault. Com base na filosofia de Marx a existência da subjetividade produtiva está diretamente relacionada com a forma de produção, porém sua abordagem sobre a subjetividade, enquanto consciência do trabalhador, não é limitada pelo determinismo economicista, mas ampliada para uma ontologia do ser social. A transição para sociedade pós-industrial promove a emergência de crescente hegemonia qualitativa do trabalho imaterial, os quais associados ao processo de reestruturação produtiva conformam novas condições de existência subjetiva, uma existência biopolítica da subjetividade produtiva, a qual é analisada segundo o conceito de Biopolítica de Foucault. O texto é finalizado com uma sucinta análise no modelo das competências como um exemplar dispositivo de normalização subjetiva da sociedade pós-industrial.

Palavras Chave: Educação Profissional, Subjetividade, Biopolítica.

Abstract:

This article makes a theoretical investigation about the conditions of existence of productive subjectivity and its implications to relation between work and education, considering the historical context of transition from industrial to post-industrial society, adopting a theoretical approach based in Karl Marx and Michel Foucault. According Marx's thoughts the existence of a productive subjectivity is direct connected to the production form, although his approach about subjectivity as worker's conscience, it isn't limited by the determinism of economical system, but has an enlarged vision as ontology of the social self. With the transition to the post-industrial society emerges an increasing qualitative hegemony of non material work, which is related to revolutionary changes in production system that turned possibly news conditions of subjectivity existence, as a biopolitical subjectivity that is analyzed according Foucault's concept of biopolitic. The text is concluded with a short analyses about the competence model as an exemplar dispositive of subjectivity normalization in post-industrial context.

Key Words: Professional Education, Subjectivity, Biopolitic.

¹ Professor do Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE). Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), vinculado a linha de pesquisa Filosofia e Sociologia da Educação. Membro do Núcleo de Pesquisa NUPEP do IFCE e Conselheiro do Conselho Estadual de Educação. E-mail: samuel@ifce.edu.br

Introdução – A Subjetividade Produtiva

Uma abordagem teórica do conceito de subjetividade, mesmo delimitada a uma tipologia específica de subjetividade produtiva, não é uma temática simples e seu tratamento conceitual apresenta certa complexidade em função da natureza polissêmica e interdisciplinar de tal conceito, que se constitui numa das principais questões da tradição filosófica ao investigar sobre a verdade do ser do homem. Tal abordagem, conforme se propõe, neste breve artigo, aponta para o enfrentamento da seguinte questão: *como funciona ou em que consiste o modo de ser do homem que vive do trabalho e como esta subjetividade produtiva tem sido conformada ao longo da história?*

A questão da Subjetividade é tema central na tradição filosófica e a sua abordagem apresenta uma dificuldade adicional que é relacionada com a diversidade e amplitude dos referenciais teóricos adotados em seu tratamento ao longo da evolução histórica do pensamento filosófico. Considerando-se a delimitação da temática proposta, onde se pretende realizar uma investigação introdutória da relação entre a educação profissional e os processos de produção da subjetividade do trabalhador, no contexto de transição da sociedade industrial para a pós-industrial, torna imperativo analisar como a relação entre Trabalho e Educação tem sido moldada pelas conformações subjetivas resultantes do embate entre as concepções de organização dos sistemas produtivos e dos sistemas educativos.

Segundo Gondin e Rodrigues (2009) a investigação da subjetividade é a temática central da ontologia, mas a ontologia, através da história do pensamento, não teve um significado linear; sofreu diversas mudanças quanto à forma de definir o seu objeto: o ser. Assim sendo, a cada etapa histórica podem-se constatar cortes e rupturas isto significando que o conceito de ser não é unidimensional, por causa disto é fundamental conhecer as mais variadas etapas históricas do saber ontológico com suas respectivas definições do ser. Tal tratamento histórico da subjetividade foge do escopo do presente trabalho, mas ressalta-se a sua importância para a investigação dos processos de formação das condições de existência da subjetividade.

Na investigação da temática proposta, delimitada na abordagem dos processos de produção da subjetividade do trabalhador e suas relações com a educação

profissional entre a transição da sociedade industrial e a pós-industrial, também será delimitada pela adoção de categorias analíticas da relação trabalho e educação, fundamentadas nos pensamentos Karl Marx e Michel Foucault, em função da referencial contribuição que estes autores deram para a investigação da ontologia do ser que vive do trabalho. Neste sentido, pretende-se contribuir modestamente com as discussões e debates desta atual e relevante temática do **I Colóquio de Filosofia da Educação: Subjetividade e Educação**, realizado pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, no período de 13 a 15 de outubro de 2010.

1. As Condições de Existência da Subjetividade Produtiva em Marx e Foucault.

A conformação da subjetividade é um processo ontológico, portanto multidimensional, social e historicamente condicionado. Segundo Saviane (2007) a análise dos fundamentos ontológicos e históricos do trabalho e da educação aponta para uma análise integrada destas categorias, pois o ser do homem, e, portanto o ser do trabalho, é tanto histórico quanto ontológico. O mesmo vínculo ontológico-histórico se dá entre a relação trabalho-educação e os processos de formação da subjetividade produtiva com a evolução do conhecimento humano, materializada nas tecnologias produtivas, nos modelos gerenciais do trabalho e nas relações de poder que têm implicação na subjetivação e objetivação dos sujeitos do trabalho, as quais são ao mesmo tempo resultantes de sociabilidades produtivas e de práticas educativas.

242

1.1. Elementos da Subjetividade Produtiva no Pensamento de Karl Marx e suas Implicações para Investigação da Sociedade Industrial

Retomando-se a pergunta de partida do presente trabalho, assim formulada: **como funciona ou em que consiste o modo de ser do homem que vive do trabalho e como esta subjetivação produtiva tem sido conformada ao longo da história?** Para Saviani(2007) o homem não nasce homem, ele forma-se homem, ele precisa aprender a ser homem, precisa aprender a produzir a própria existência. Assim a origem do ser homem, coincide com a origem do trabalho e da educação, enquanto condições essência de existência da subjetividade.

Na Obra de Marx e Engels (1974) a essência do ser homem e o diferencial da existência animal é que este necessita produzir seus meios de vida, produzindo indiretamente a sua própria vida material. Tal afirmação estabelece a primazia da categoria trabalho como fundante da subjetividade humana. Assim a formação do ser que trabalha é um feito humano, numa espécie de recursividade subjetiva, que se desenvolve, se aprofunda e evolui ao longo do tempo em um processo ontológico e histórico cada vez mais complexo.

Na fundamentação do pensamento marxista a formação da subjetividade produtiva na sociedade capitalista é diretamente relacionada com os modos de reprodução das relações de produção, o que, de certa maneira, sugere um caráter decisivo da educação na reprodução das relações de produção capitalista, cuja separação entre educar e trabalhar, entre educar para pensar e educar para trabalhar, consolida um processo de produção de subjetividade que caracteriza pela aculturação da classe que vive do trabalho e uma crescente perda de significação do trabalho.

Segundo Correa e Teixeira (2010) o pensamento de Marx sobre a subjetividade tem sido alvo de críticas com ênfase para sua fundamentação da noção de consciência a partir de conceitos de infra-estrutura, superestrutura, base e ideologia, que conduzem a uma interpretação mecanicista da relação entre subjetividade e o contexto sócio-econômico. Tais críticas tais críticas são questionadas, segundo Berino (1994), com base na tese de que Marx desenvolveu em sua teoria uma ontologia do ser social ampliando sua análise da questão da subjetividade para além dos conceitos de base e de ideologia, por meio de uma complexa arquitetura categorial. Para o citado pesquisador a divisão social do trabalho resultou na expropriação dos trabalhadores dos produtos de seu trabalho, o que é tratado por Marx fundamentalmente por meio da ótica da inversão, por meio dos conceitos de alienação, ideologia e fetiche da mercadoria.

Sob esta visão, a subjetividade produtiva se constituiria numa dinâmica em que, simultaneamente atividade e passividade, se articulam na conformação do ser do trabalho. Corrêa e Teixeira (2010) afirmam que na concepção marxista a dinâmica de forças que se estabelecem na divisão de classes no sistema capitalista, apenas a classe trabalhadora tem condições de promover mudanças significativas nas relações sociais de forma a superar o sistema de produção capitalista e os processos de subjetivação alienantes. Tal afirmação embute uma potencialidade subjetiva revolucionária na classe que vive do trabalho.

Sob o esteio da modernidade, surge a ideologia liberal a qual, segundo Sanson (2009), possibilita liberar a iniciativa privada, o gosto pelo risco e pelo esforço, o sentido de competição, os quais assentados nos preceitos da modernidade possibilitam a conformação do sujeito moderno, na perspectiva de um indivíduo capaz de fazer valer o seu julgamento frente aos fatos da realidade objetiva, ganhando relevo, como afirma Tourraine (1999), de um *status* de sujeito como a vontade de um indivíduo de agir e de ser reconhecido como ator.

De acordo com Sanson (2009) com a revolução industrial e seu novo modo de produção capitalista, o sujeito do trabalho perde o controle sobre o seu trabalho, o qual passa ser fragmentado e desvinculado de um saber centrado no trabalhador, fazendo com que a força produtiva que este desenvolve como sua própria subjetivação passe a ser força produtiva de reprodução do capital, representando a constituição de uma nova subjetivação produtiva assujeitada.

Segundo Marx e Engels (1974) no modo de produção capitalista que se instaura na sociedade industrial a produção de um objeto, de uma mercadoria, é estranha ao seu produtor, introduzindo a análise categorial do trabalho alienado e da fetchização da mercadoria. Sob tal abordagem, observa Sanson (2009) que há uma inversão da relação entre o sujeito do trabalho e seu objeto. Há uma objetivação do sujeito do trabalho e uma subjetivação do objeto, onde o sujeito se torna objeto e o objeto ganha vida. No pensamento marxista a subjetivação produtiva, com advento da sociedade industrial, se manifesta como uma subjetividade coisificada.

Sanson (2009), abordando a subjetivação em Marx, afirma que, apesar da alienação, do fetichismo, do estranhamento, sujeição, até mesmo corporal, que se processa no trabalho alienado, essas mesmas relações de produção produzem reações subjetivas à exploração, numa espécie de subjetividade de resistência. Tal subjetividade revolucionária emerge das relações de contradição entre o capital e o trabalho e da tomada de consciência da classe trabalhadora como classe explorada geradora da mais- valia apropriada pelo capital.

Com tal visão pode-se afirmar que a organização do trabalho na sociedade industrial, modelou a subjetividade produtiva, gerando a classe operária. A modernidade, a ideologia liberal e modo de produção industrial, fortalecido pela incorporação das máquinas e das técnicas, conformaram o *homo faber* como um sujeito laboral que só sabe viver de seu trabalho, e que está programado para ser feliz.

A continuidade da complexificação do trabalho e de constituição da classe operária, aliado ao desenvolvimento de uma nova inteligibilidade produtiva inspirada na inteligência industrial de Ford, na inteligência gerencial de Taylor e Fayol e na inteligência econômica de Keynes, dentre outras significantes contribuições, estabeleceu-se um novo momento histórico da sociedade industrial, o qual foi denominado de segunda revolução industrial, marcado pelo surgimento da grande indústria e do processo de produção em massa, denominado de modelo de produção Taylorista – Fordista, ou simplesmente fordismo.

Para Sanson (2009) o modelo da organização do trabalho que servia de base à economia industrial fordista tornou-se insuficiente, ou seja, a redução do trabalho complexo ao trabalho simples, a separação da execução manual da concepção intelectual, a industrialização e especialização da atividade laboral, não mais são capazes de responderem aos novos padrões competitivos e às exigências no novo paradigma produtivo implantado pela reestruturação produtiva, pela incorporação das tecnologias de comunicação e informação e pela emergência da hegemonia qualitativa do trabalho imaterial. Tal mudança aponta a transição da sociedade industrial para a sociedade pós-industrial, gerando novas condições de existência da subjetividade produtiva.

245

Tais condicionantes da formação da subjetividade produtiva, na era pós-industrial com a emergência da hegemonia qualitativa do trabalho imaterial enquanto elemento inovador de valorização do capital impõe restrições à aplicação das categorias marxistas para a análise das condições de objetivação e subjetivação dos trabalhadores, apontando para a necessidade de exploração de uma nova arquitetura categorial complementar à análise marxista que seja capaz de dar conta deste novo contexto social e histórico das condições de existência da subjetividade produtiva.

1.2 As Bases da Investigação da Subjetividade Produtiva no Pensamento de Michel Foucault.

Segundo Corrêa e Teixeira (2010) na obra de Foucault toda experiência humana vivida no interior da sociedade capitalista seria perpassada por relações de poder. Daí porque o exercício de poder não seria privilégio apenas dos grupos dominantes e nem das instituições, existindo uma reversibilidade e reciprocidade entre relações de poder e as lutas históricas e sociais, de modo que não haveria poder sem a existência de

mecanismos de resistência e liberdade. É neste contexto que se estabelece a ontologia do sujeito, como principal tema investigativo de Foucault, na concepção de que é na imanência da história, na dobra da realidade, que o sujeito foucaultiano se constitui como produto e resistência às técnicas de dominação.

No início de organização da sociedade capitalista, entre o século XVII e XVIII, como afirma Foucault (2000), emergiram as técnicas de poder que foram essencialmente centradas no corpo, no corpo individual, tendo sido assim descritas por Foucault:

Eram todos aqueles procedimentos pelos quais se assegurava a distribuição espacial dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância) e a organização, em torno destes corpos individuais, de todo um campo de visibilidade. Eram também as técnicas, pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc. Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios: toda essa tecnologia, que podemos chamar de **tecnologia disciplinar do trabalho**. (FOUCAULT, 2000, p.288)

Pode-se afirmar que o trabalho e a educação sofreram forte influência destas tecnologias disciplinares, as quais possibilitaram a entrada do poder disciplinar no jogo político e o nascimento do Estado moderno. Tanto as esferas do trabalho, quanto a da educação, passaram ao status de espaços de direitos, porém regulados numa estrutura disciplinar, num Estado que é ao mesmo tempo, individualizante e totalitário. Nesta ambiência de tecnologia de vigilância, a educação ganha uma posição de regulação social, a qual associada às tecnologias disciplinares do trabalho trata de forjar corpos dóceis e as condições básicas para o estabelecimento de uma divisão social do trabalho.

Segundo Foucault (2000), durante a segunda metade do século XVIII, vai aparecer algo novo, que é outra tecnologia, uma nova tecnologia de poder que não exclui a tecnologia disciplinar, mas que a integra e modifica que não mais se aplica meramente ao corpo, mas à vida, ao homem-corpo, ao homem-espécie. Foucault denomina esta nova técnica de poder de biopolítica da espécie humana, fundamentada na articulação entre as tecnologias disciplinares do corpo com as novas tecnologias de controle da população.

Para Foucault (2000), o nascimento da biopolítica trata-se de

Um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e de óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos, constituíram os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica. (FOUCAULT, 2000, p.290)

Para Foucault (2000) a biopolítica surge como tecnologia de poder que tem como foco um novo personagem no jogo político: a população, tratada como um problema político e científico. As tecnologias de controle da população, com seus cálculos estatísticos e seus mecanismos de medição e de previdência em torno desse aleatório de populações vivas, vai atuar diferentemente das tecnologias disciplinares do corpo mediante mecanismos globais, de ações destinadas à obtenção de estados globais de equilíbrio, de regularidade, em resumo, de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulação.

O desenvolvimento da sociedade capitalista, acompanhada da explosão populacional e da industrialização - pois o poder soberano não conseguia mais dar conta desta problemática complexa - a qual promoveu profundas mudanças em várias esferas da vida humana. Na esfera da educação, assim como em outras esferas da vigilância e do treinamento, a biopolítica promoveu a sua primeira acomodação, a qual orientou, já no século XVII, a organização da escola como espaço de socialização e aprendizagem.

A educação além de manter funções de regulação social, assume, no contexto do liberalismo, as funções de formação do cidadão produtivo, capaz de operar os processos produtivos cada vez mais incorporadores de maquinarias e novas tecnologias produtivas. Disso resulta segundo Veiga-Neto (2007, p.69), a ampliação do papel conferido à escola como instituição de regulação social, de modo que o deslocamento neoliberal a que hoje se assiste – da educação como direito para a educação como mercadoria – terá implicações que vão além do que as análises marxistas costumam apontar.

A educação, sob a governamentalidade biopolítica, assume papel fundamental no desenvolvimento das forças produtivas da sociedade capitalista, na medida em que se tornam mais complexos os processos de produção, pela crescente incorporação de inovações tecnológicas e modernização das técnicas de gestão do trabalho, a ponto de fundamentar uma das bases da governamentalidade neoliberal na forma da teoria do capital humano.

A esfera do trabalho também sofre forte influência da nova tecnologia de poder que emerge com a biopolítica. O trabalho considerado na sua historicidade e na sua ontologia social se configura e adquire forma a partir das práticas de poder e saber, que formulam os efeitos de verdade que o constituem. Neste aspecto, o trabalho, sob a influência das tecnologias de controle biológico, sofre novas formas de controle no

processo produtivo e na subjetivação e objetivação do trabalhador. A análise sociológica da categoria trabalho, no contexto da biopolítica, deve, portanto, operar deslocamentos produtivos para a emergência de um trabalhador coletivo e novas formas de controle, que superem os modelos disciplinares de treinamento e vigilância.

Segundo Lima (2010, p.99), na chamada primeira revolução industrial o corpo do trabalhador era tratado como corpo-máquina e as máquinas introduzidas no sistema produtivo substituíam a força motriz humana ou animal, enquanto principal fator de realização de trabalho. Neste ambiente, onde as práticas de saber e poder estavam vinculadas a um modelo de trabalho orientado para a individualização, para a especialização produtiva numa linha de produção em massa e padronizada, as tecnologias disciplinares constituíam o modelo de regulação do processo produtivo. A expansão da industrialização foi acompanhada de uma expansão da população operária, levando a necessidade de agregação da nova tecnologia política de controle da classe trabalhadora. É neste contexto que o modelo de produção taylorista-fordista se instala.

Lima (2010) aponta uma nova mudança na esfera do trabalho promovida pela denominada segunda revolução industrial, onde o desenvolvimento científico e tecnológico apropriado pelos sistemas produtivos possibilita a criação de máquinas capazes de substituir não apenas a força-motriz humana, mas de substituir os processos informativos de decisão e controle exercidos pelos trabalhadores. Tal substituição denuncia uma grande mudança na esfera do trabalho, a passagem da atuação de mecanismos disciplinares do corpo-máquina sobre trabalhador a um novo corpo impactado pela informação que atua sobre a força de trabalho.

Lima (2010) afirma que a passagem do corpo-máquina ao corpo-informação

Inscrve-se no âmbito de duas grandes transformações. Uma primeira, que diz respeito às mudanças das sociedades industriais para sociedades pós-industriais ou informacionais. Uma segunda, que está na base material dessa mudança de modelo de sociedade – a mudança de paradigma tecnológico: a transição do paradigma mecânico ao informacional. (LIMA, 2010, p. 98)

Uma questão a ser considerada, na análise da relação entre Trabalho e Educação na emergência da biopolítica, é o deslocamento do trabalho como princípio educativo para o trabalho como problema biopolítico-educativo. A questão central então passa a ser em conhecer como a relação entre trabalho e educação entra nas relações sócio-históricas, enquanto práticas de saber e poder das quais esta relação é investida?

Na transição da sociedade Industrial para a sociedade pós-industrial a lógica de acumulação capitalista mantém a mesma dinâmica de acumulação e reprodução do

capital orientada pela introdução de inovação tecnológica e de organização do trabalho no processo produtivo, porem diferencia-se no modo de produção da subjetividade produtiva. Uma diferença essencial é que na primeira a acumulação é intensiva em capital e na segunda a acumulação se dá em capital e conhecimento, com primazia para o conhecimento, o qual assume o papel de principal fator de geração de valor.

De acordo com Sanson (2009) a forma de trabalho associada à sociedade pós-industrial, pós-fordista, conforma-se com uma passagem de uma lógica da reprodução para uma lógica da inovação, de um regime de repetição a um regime de inovação. Neste novo contexto histórico de transição da sociedade industrial para a pós-industrial o sujeito do trabalho, nesse caso, assume o papel de agente do trabalho imaterial, pois seu saber e seu conhecimento – recursos imateriais – assumem papel relevante de enriquecimento do trabalho e de geração de valor.

Os processos de formação da subjetividade produtiva no contexto da sociedade pós-industrial, com a crescente hegemonia qualitativa do trabalho imaterial, revaloriza a subjetividade dos trabalhadores, por meio do reconhecimento de que o conhecimento, a comunicação e a cooperação são as categorias fundamentais da nova organização do trabalho, as quais estão vinculadas ao estabelecimento de relações intersubjetivas entre sujeitos singulares desenvolvidas mediante os processos sociais colaborativos da produção.

Para Foucault a subjetividade, enquanto característica de um sujeito, é produzida pelas correlações de forças e pelas resistências que emergem das tecnologias de governamentalidade que estão em jogo a cada época, seja pelo modo como o conhecimento alcança o estatuto de ciência, seja pelas práticas de divisão e classificação das tecnologias disciplinares, seja pela associação das técnicas disciplinas com as práticas de controle, mas será sempre um modo de normalização subjetiva.

Uma das alternativas de análise da relação entre Trabalho e Educação numa abordagem biopolítica é, conforme aponta Gadelha (2009, p. 175), investigar como a norma disciplinar e a norma de regulação biopolítica desta relação se cruzam, e os lugares em que esse cruzamento se dá, no atual estrato sócio-histórico.

Um ambiente de regulamentação onde as normas disciplinares e as normas de controle se encontram no campo da educação para o trabalho é o chamado modelo de competências, o qual tem como estrato sócio-histórico de sua emergência as políticas neoliberais e o atual estágio de desenvolvimento do capitalismo. A análise desta problemática é sucintamente realizada no próximo item do presente como um elemento

pontual para investigação das implicações da biopolítica na relação entre o trabalho e a educação.

2. A Normalização Biopolítica da Subjetividade Produtiva na Sociedade Pós-industrial – a emergência do Sujeito Competente.

As mudanças societárias em curso, que temos vivenciado a partir dos anos 1990, trazem novas práticas discursivas que configuram mudanças em diversas práticas de saber e poder, as quais incidem sobre variados campos sociais, mas com especial impacto nas esferas do trabalho e da educação. Numa abordagem foucaultiana, com todo o cuidado que se deve ter em utilizar tal denominação, a relação entre trabalho e educação, considerada em sua historicidade, se configura e adquire formas a partir das práticas de poder e de saber, com os efeitos de regimes de verdades que a constituem.

Tais mudanças societárias são evidenciadas por um conjunto de vocábulos e noções que se constituem numa espécie de produção discursiva aparente, sem um sentido claro. Estas novas formações discursivas, as quais operam diversos conceitos ambíguos e polissêmicos, estabelecem novas modelagens políticas da relação trabalho e educação. Tais formações discursivas podem ser exemplificadas citando-se alguns termos que compõem os discursos normativos da esfera do trabalho e da educação, tais como: flexibilidade, empregabilidade, governabilidade, empreendedorismo, competência, globalização, sociedade do conhecimento, dentre outros.

A investigação da relação entre trabalho e educação, numa abordagem biopolítica, não é uma tarefa simples e não se tem a pretensão de esgotar esta temática, mas de apenas contribuir com algumas considerações introdutórias. Parafraseando Gadelha (2009), a relação entre a biopolítica, o trabalho e a educação não constitui um fato óbvio, dado de antemão, de modo a estar devidamente apontado, analisado e dimensionado, mas sim um problema, no sentido de que não parecem suficientemente evidentes os nexos entre trabalho e educação com a tecnologia de poder biopolítico, tanto no passado como nos dias atuais.

A crítica marxista sobre a relação trabalho e educação estabelece que o trabalho, enquanto categoria fundamental da existência humana, tem a primazia sobre a educação, e os efeitos causados pelo sistema capitalista sobre aquele, materializados na apropriação da mais-valia e na divisão social do trabalho, condicionam os processos

250

educativos às demandas do mercado de trabalho. Neste ambiente de interesses antagônicos de classes, a educação que é demandada pelos trabalhadores e a que é de interesse do capital, não são conciliáveis, de modo que a educação se torna um espaço social de luta que incide sobre os processos de inclusão e exclusão.

Para Antunes (2010), o sistema capitalista está em crise e esta situação incide na crise da sociedade do trabalho. Porém, para ele o trabalho ainda tem o status de centralidade, pois o trabalho abstrato cumpre papel decisivo na criação de valores de troca. A heterogeneização do trabalho e a complexificação da classe trabalhadora impõem desafios para a construção de modelos formativos dos trabalhadores que sejam capazes de enfrentar os condicionamentos do extrato sócio-histórico contemporâneo da relação entre trabalho e educação.

A perspectiva de análise proposta pela abordagem marxista é de grande relevância para a compreensão dos condicionantes sociais e políticos do modelo societário capitalista e de suas implicações para a relação entre trabalho e educação. Porém esta abordagem investigativa não tem sido suficiente para dar conta da complexificação do trabalho, da emergência de novos arranjos produtivos e do deslocamento da própria função produtiva para atividades imateriais.

Um novo estrato sócio-histórico emergiu com o crescente deslocamento do trabalho concreto para o trabalho imaterial, com mais ênfase nos anos 1990, para o qual

Cocco et al. (2003) relacionou o trabalho imaterial, e mais tudo aquilo que está vinculado à circulação e por outro lado à inovação, com um novo padrão de acumulação onde processos reprodutivos se tornam imediatamente produtivos, emancipando-se da

ordem fabril do trabalho assalariado. Para o referido autor, esse deslocamento não poderia ter acontecido sem a integração crescente das novas tecnologias de informação e comunicação (NTICs) aos processos produtivos, principalmente no que diz respeito à

constituição do emaranhado de redes sociais e técnicas que sustentam e desenham territórios ou arranjos de uma cooperação produtiva não mais restrita ao chão de fábrica.

Segundo Cocco et al. (2003), a hipótese do capitalismo cognitivo sustenta-se com a perspectiva de uma transformação radical das formas de produção, acumulação e organização social abertas pelas NTICs para além das determinações neo-industriais do denominado modelo japonês ou da especialização flexível.

O novo estrato sócio-histórico do capitalismo cognitivo - onde a cognição dos trabalhadores passa a ser o mais importante fator explicativo de seus comportamentos e dos fenômenos econômicos - tem promovido o deslocamento do conceito de

qualificação profissional para o de competência. Este deslocamento aponta para a emergência de novas formas de produção de saberes e de intervenção na relação entre trabalho e educação que evidenciam novas estratégias de normalização desta relação, em que se cruzam normas disciplinares e normas de regulação, sob a influência de novos dispositivos de controle originados pelo o avanço das novas tecnologias de informação e comunicação.

Segundo Manfredi (1999) a concepção da qualificação, no contexto da sociedade industrial, tem como matriz o modelo *job/skills*, definido a partir da posição a ser ocupada no processo de trabalho e previamente estabelecida nas normas organizacionais da empresa, de acordo com a lógica do modelo taylorista/fordista de organização do trabalho. Na ótica deste modelo, a qualificação é concebida como sendo adstrita ao posto de trabalho e não como um conjunto de atributos inerentes ao trabalhador.

Tal abordagem aponta para um modelo de regulação disciplinar de um trabalhador especializado e assujeitado, onde o seu corpo-máquina é treinado para desempenhar tarefas prescritas e repetitivas em seu posto de trabalho. Neste sentido a qualificação profissional é um modelo de formação orientado por uma anotomo-política que visa a produção de corpos dóceis e aptos ao desenvolvimento de tarefas produtivas individuais e fragmentadas.

A emergência dos modelos pós-fordistas de produção sob o contexto do capitalismo cognitivo tornou o modelo de qualificação profissional, para os postos de trabalho, insuficiente para atender as demandas em curso no mundo do trabalho, remetendo a uma nova abordagem social da qualificação e da organização do trabalho, a qual tem como elemento central o modelo das competências.

Um importante aspecto embutido no deslocamento do conceito de qualificação para o modelo de competência é a sua relação como um novo tipo de práticas de poder e de saber, o qual coloca a cognição e a comunicação intersubjetiva como principais fatores de desenvolvimento dos sistemas produtivos, promovendo o deslocamento da abordagem social da qualificação profissional para um novo ambiente de subjetivação e de objetivação da relação entre o objeto trabalho e o sujeito trabalhador.

Outro ponto fundamental para análise da emergência do modelo das competências, enquanto nova normalização biopolítica da qualificação e da organização do trabalho é o seu caráter “psicologizado” e sua articulação com os dispositivos das novas tecnologias de informação e comunicação.

Por outro ângulo, o conceito de competências é tratado como uma norma de competência, a qual tem como exemplo a definição da Organização Internacional do Trabalho-OIT (1999).

As normas de competências representam um dos sistemas de normalização da sociedade pós-industrial, onde se cruzam as normas de disciplina e as normas de regulação, inseridas em um *apriori* histórico, que orienta o deslocamento do corpo-máquina da qualificação para o corpo-informação da competência. Neste campo de visualização, as competências não representam uma negação do conceito de qualificação profissional, mas pelo contrário, constituem-se numas das principais formas de normalização da subjetividade produtiva na emergência do capitalismo cognitivo, indicando uma revalorização da qualificação, que deixa de ser um atributo vinculado a um posto de trabalho, para se tornar um atributo de um novo sujeito do trabalho.

Pelo exposto, ousa-se afirmar que a normalização das competências laborais, que se inserem tanto na esfera de organização do trabalho quanto na esfera educacional, representa uma estratégia biopolítica para a governamentalidade da relação entre trabalho e educação no estrato sócio-histórico do que vem sendo denominado de capitalismo cognitivo. Porém, os seus efeitos sobre a subjetivação e objetivação dos trabalhadores, e seu caráter de onipresença em todos os espaços sociais, associado aos dispositivos de poder das tecnologias de informação e comunicação, têm se caracterizado apenas como estratégias de elevação da produtividade e de promoção da inclusão excludente dos trabalhadores, representando novas formas de acumulação do capital.

253

A normalização biopolítica das competências é estruturada, segundo a OIT (1999), em unidades de competências, as quais se fragmentam em elementos de competências, critérios de desempenho, campos de aplicações e evidências de desempenho, as quais são dirigidas para o controle de competências-chaves para cada atividade produtiva. Tal organização tem grande semelhança com os dispositivos de controle das tecnologias de informação, tais como os sistemas de programação orientados a objetos e a comunicação em redes de pacotes, possibilitando tratar a competência como um pacote informacional, que tem estruturas descritivas e de orientação seqüencial, como cabeçalhos e endereços dos pacotes de dados enviados por redes de computadores.

O modelo das competências, em sua aplicação biopolítica na relação trabalho e educação, possibilita a integração dos **dispositivos disciplinares**, mediante a especificação de padrões de desempenho em situações reais de trabalho e processos de auto-gestão da qualidade, com **dispositivos de segurança** que possibilitam a atuação preventiva sobre a população de trabalhadores flexíveis e orientados para a solução de problemas, com maior responsabilização destes sobre os processos de inovação, e com os **dispositivos de controle** da mente pela incorporação da empresa na subjetivação do trabalhador empreendedor e na ampliação das redes informacionais de controle, possibilitadas pelas tecnologias digitais.

Assim considerado, o modelo das competências, presente tanto na organização do trabalho, quanto na estruturação de modelos formativos flexíveis e abertos, constitui um importante componente da tessitura das novas formas de poder-saber que se cruzam nas esferas do trabalho e da educação na emergência da biopolítica enquanto estratégia de normalização de uma subjetividade produtiva flexível e inovadora, mas ainda sob o controle do capital.

Considerações Finais

254

A investigação da relação entre trabalho e educação, tendo como abordagem os mecanismos estratégicos agenciados pelo exercício do biopoder e da biopolítica, na ótica de Michel Foucault, possibilita operar deslocamentos que ampliam e inovam novas práticas de saber e poder que emergem das relações sociais deste campo investigativo, na conjuntura do denominado capitalismo cognitivo. Tal investigação oportuniza a identificação de novas formas de subjetivação e objetivação do trabalhador, crítico e reflexivo, em relação ao objeto do trabalho, o qual vem se tornando cada vez mais imaterial.

As implicações da governamentalidade biopolítica na relação entre trabalho e educação, enquanto categorias fundamentais da formação da subjetividade estão situadas no mesmo plano de imanência das relações de resistência aos dispositivos de exploração do capitalismo, cuja lógica produtivista se altera na era do capitalismo cognitivo, mas não se altera a sua lógica de acumulação. Neste contexto, faz-se necessário a construção de novas maneiras de viver e de trabalhar, que sejam capazes de

criar espaços de resistência que promovam a valorização da vida qualificada (bio) em detrimento da vida desqualificada (zoe).

A educação profissional, no atual contexto, deve ser estruturada como um espaço de resistência, buscando a construção de competências ampliadas, que integrem a ciência, a tecnologia, o trabalho e a cultura, numa perspectiva de exploração de novas formas de trabalhar e de viver, por meio de processos de aprendizagens colaborativas e de trabalho em redes sociais de cooperação.

Referenciais Bibliográficos

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao Trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do trabalho**, 14º. Ed. – São Paulo: Cortez, 2010

BERINO, Aristóteles. O Futuro para a Teoria da Subjetividade em Marx, Dissertação de Mestrado:UFF, Niterói - RJ, 1994

COCCO, Giuseppe; GALVÃO, Alexander Patez; SILVA, Gerardo. (Orgs.). **Capitalismo Cognitivo: trabalho, redes e inovação**. Trad. De Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

CORRÊA, Maria Laetícia; TEIXEIRA, Alexandre Luiza. **Uma Nova Faceta da Gestão Empresarial: A Conformação da Subjetividade do Trabalhador**. ANPED, 2010. Disponível em WWW.anped.org.br/reunoes/23/textos/0905t.pdf

255

FOUCAULT Michel. **Historia da Sexualidade I. A vontade saber**, 2ª. Edição, Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.

_____. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria E. Galvão. São Paulo: Martns Fontes, 2000.

_____. O nascimento da medicina social, in: Foucault, M. **Microfísica do Poder**, Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2001 (16ª. Edição) p. 79 -98.

GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

GADOTTI, MOACIR. **Perspectivas atuais da educação**. São Paulo. Perspec., jun. 2000, n. 2, v. 14, Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-8839200000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 fev. 2010.

GONDIN, Eleonora Maria; RODRIGUES, Osvaldino Maria – A Ontologia e o Transcendental in: **POROS**, Uberlândia, v. 1, n. 2, p. 42-65, 2009 – disponível em: www.catolicaonline.com.br/poros

LIMA, Homero Luis de. **Do Corpo-máquina ao corpo-informação – o pós-humano como horizonte biotecnológico**, 1ª. ed. Curitiba-Pr: Editora Honois Causa, Ltda,2010.

MANFREDI, Silvia Maria. **Trabalho, qualificação e competência profissional - das dimensões conceituais e políticas.** Educ. Soc., Campinas, v. 19, n. 64, Sept. 1999 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-733019980003>. Acessado em 03/07/2010.

MARAZZI, Cristian. **O Lugar da Meias: a virada lingüística da economia e seus efeitos sobre a política**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

MARX, Karl. **O capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **La ideología alemana**. Montevideo: Pueblos Unidos; Barcelona: Grijalbo, 1974

OIT. **Manual de procedimento metodológico para El desarrollo e normalization de competências laborales, Instituto Nacional de Formation Técnico Professional. Santo Domingo**: CINTERFOR/OIT, 1999. Disponível em <http://www.cinterfor.org.uy>, acessado em 02 de julho de 2010.

SAVIANI, Demerval. **Trabalho e Educação Fundamentos Ontológicos e Históricos**. Revista Brasileira de Educação. São Paulo: AMPED, 2007, n. 34, v. 12, p 152 – 165.

SANSON, Cesar. **Produção biopolítica é constitutiva ao capitalismo cognitivo**. Liinc em Revista, V.5, n.2, setembro 2009, Rio de Janeiro, p. 2006 – 214. Disponível em <http://www.ibict.br/liinc>, acessado em 02 de maio de 2010.

_____. **Trabalho e Subjetividade: da sociedade industrial à sociedade pós-industrial**, Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia: UFPR, Curitiba – PR, 2009.

O “OUTRO” DA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO DE ADORNO: A PSICANÁLISE

Pedro Rogério Sousa da Silva¹

Resumo:

O presente texto busca investigar a presença do “outro” na filosofia de Adorno, quer dizer, visa-se elucidar que este “outro” corresponde ao elemento da teoria psicanalítica, pois tal teoria fora tradicionalmente refutada pela filosofia moderna. Nestes termos, mostraremos que duas correntes de pensamentos contribuíram significativamente para essa refutação, são elas: a transcendental kantiana e a filosófica-economicista marxiana. Para tanto, faremos um recorte dos textos de Adorno que trata da psicanálise, em seguida, procuraremos encontrar similitudes e divergências à educação.

Palavras-chave: Adorno; Psicanálise; Kant; Marx; educação.

Abstract:

This paper investigates the presence of "other" in Adorno's philosophy, that is, it is intended to clarify that this "other" is the element of psychoanalytic theory because that theory had traditionally been refuted by modern philosophy. Accordingly, we show that two currents of thought have contributed significantly to this refutation, they are: Kant and the transcendental-philosophical Marxist economist. To this end, we will cut texts dealing with Adorno's psychoanalysis, then try to find similarities and differences to education.

Keywords: Adorno, Psychoanalysis, Kant, Marx.

Somando-se à grande influência marxista a fim de melhor compreender a problemática do capitalismo nos meandros do século XX e suas consequências deletérias para a vida humana, procuramos acrescentar ainda o interesse pela Psicanálise freudiana para uma compreensão mais densa para a subjetividade, no quadro interno dos integrantes do Instituto de Pesquisa Social, sobretudo os que pertenceram à primeira geração deste Instituto. Assim, em especial, Adorno passa a inaugurar e a reconhecer o espectro da Psicologia e/ou Psicanálise como uma fonte de inspiração da Teoria Social e da Teoria do Conhecimento em um território que tradicionalmente fora colonizado e dominado pelos grandes filósofos racionalistas. Nestes termos, podemos dizer que a

¹ Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista da CAPES/DS, vinculado ao Eixo Filosofia, Política e Educação.

integração do pensamento de Freud em tal Instituto, segundo o filósofo Sérgio Paulo Rouanet, implica um elo entre a teoria freudiana do inconsciente (e da sexualidade) em “parceria” com a dimensão filosófico-econômica de Marx, mas ressaltando que esse entrelaçamento não aconteceu de modo aleatório, pois dois acontecimentos históricos do começo do século passado, tais como a Revolução Bolchevista de 1917 e a tomada do poder de Adolf Hitler na Alemanha, foram significativas para capturar de vez tal elo (ROUANET, 1989).

Ainda porque, como sabemos, a Psicanálise, nos tempos de Lenin ou no início de tal revolução, esteve sempre em contato com a teoria crítica marxista, havendo traduções da obra de Freud para a língua russa, surgindo consultórios de clínica psicanalítica, disciplinas de Psicanálise nas universidades soviéticas e durante a gestão “[...] de Bela Kun, na Hungria, em 1919, Sándor Ferenczi foi convidado para criar uma disciplina de psicanálise na Universidade de Budapeste” (ROUANET, 1989, p. 15). Não obstante, nem tudo na vida é eterno, pois ocorreu, em dado momento, um rompimento destas correntes: a psicanalítica e a marxista. O motivo de tal rompimento iniciou-se com a morte de Lenin. Com esse acontecimento, o(s) discípulos que o sucederam não continuaram com o mesmo legado deixado pelo mestre, ou seja, o interesse pela parceria com tais correntes de pensamento europeias. Nesta circunstância, a Psicanálise, em especial a de linha freudiana, foi perdendo espaço, acusada pelos marxistas como algo que estaria vinculado a uma espécie de ‘charlatanice’ por alguns críticos mais severos, a saber, aqueles que organizavam a *Revista Unter dem Banner*, mas também por outros opositores que faziam a seguinte indagação: a Psicanálise é realmente ciência? Ou, ainda melhor, caso a Psicanálise fosse considerada ciência como se classificaria: como ciência da humanidade ou da natureza? (ROUANET, 1989).

Depois de todas essas acusações infrutíferas, não restou outro caminho ao legado teórico de Freud a não ser o seu desaparecimento quase que totalitário da esfera soviética por um tempo significativo, para dar lugar a outros pensamentos considerados adequados e condizentes com a ordem vigente da época, como os propostos por Ivan Pavlov e do marxismo “mecanicista-positivista”. A propósito do marxismo mecanicista, podemos dizer que esta não foi apenas uma simples teoria, mas uma grande ideologia que se implantou no Estado da URSS, tanto que fora para muitas pessoas uma religião. Seguindo essa onda de ataques à Psicologia, esta, nos tempos de Adorno, se destinou principalmente à Psicanálise. Entretanto, vale dizer que não fora apenas o legado dos sucessores de Lenin que fizerem severas críticas à Psicanálise, haja vista que o

problema dos estudos psicológicos esteve sempre presente na esfera filosófica, em especial na História da Filosofia moderna como algo que deveria ser execrado. Ou seja, este tipo de conhecimento deveria ser entendido como uma área do conhecimento de segunda categoria que, aliás, teria de ser refutada de tal ambiente (ROUANET, 1989).

Conforme Vladimir Safatle, professor de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), isto tem origem, certamente, no discurso que a partir de Kant, sobretudo de suas três críticas², tais como *Crítica da razão pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica do juízo* (1790), ganhou uma interpretação destinada a denegrir todo pensamento filosófico que se aproximasse da temática psicológica, acusando-a de ser um modo de proceder que dissimulava a circulação da razão, como se fosse algo composto de elementos que não ofereciam nenhum pressuposto de validade transcendental para o sujeito do conhecimento, a saber, aquele que conhece e constitui o conhecimento. A partir dessa abordagem crítica, Safatle nos provoca a refletir sobre estes questionamentos em torno do psicologismo, alertando para a possibilidade de que:

Por trás do psicologismo, pulse a compreensão de que nada que aspira validade incondicional para nós é indissociável de sua gênese. Como se questões de validade e de gênese não pudessem em absoluto ser separadas. Digamos que foi isto que um “psicólogo”, Sigmund Freud, compreendeu ao se perguntar sobre a gênese empírica dos sentimentos morais a partir dos conflitos familiares. Tratava-se de mostrar como o sentido daquilo que aspira validade transcendental no domínio da razão prática é indissociável da determinação de sua gênese. Uma determinação que acaba por fornecer as coordenadas gerais para a crítica (SAFATLE, 2010, p. 45-46).

259

Nesta direção, os pesquisadores frankfurtianos concretizaram seus pressupostos, lançando mão do próprio espectro do psicologismo, dando a este um valor positivo. Podemos, entretanto, nos referir à forma do próprio tratamento de Adorno, à Psicanálise (*psychanalyse*), em especial a de linhagem freudiana, que é um tipo de saber esclarecedor ou, melhor ainda, um ramo do conhecimento que adentra o psiquismo humano para entendê-lo. Não obstante, lembremo-nos de que vale a pena observar, no que diz respeito a Adorno, que ele se diferencia, neste ponto, sobretudo, de Erich

² As três críticas citadas representam uma das vertentes do pensamento kantiano. Ou seja, segundo Kastrup, a Filosofia de Kant foi seguida e amplamente desenvolvida nas interpretações de diversos autores, entre os quais destacam-se as de Adorno e de Foucault, bem como entendida por duas visões: a analítica da verdade e a ontologia do presente. Em suma, a primeira diz respeito a um pensamento que se volta para questões de legitimidade do saber, quer dizer, daquilo que valida o conhecimento e mostra como o (s) postulado(s) do conhecimento científico acontece(m). Já a segunda faz alusão à pergunta *Was ist Aufklärung?*, de Adorno, a qual utilizamos no presente trabalho de modo positivo. Ou seja, Adorno vai além de uma simples visão que se preocuparia tão-somente com as questões de validade do conhecimento, por estar atento as situações individuais, como, por exemplo, a autonomia do pensamento, mas também por refletir em torno das questões do coletivo, como é caso atual em sua época, do iluminismo (KASTRUP, 1999).

Fromm e de Jürgen Habermas, porque, de maneira alguma, pretendia fazer algum tipo de enveredação com a clínica psicanalítica. Como se sabe, Adorno conhecia muito bem a Psicanálise e sabia do perigo que estava correndo caso fosse utilizar sua filosofia de modo clínico, uma vez que não aceitava os rigores de uma terapia para a “fortificação do eu”, haja vista que:

[...] o Eu como representante do princípio de realidade no interior do sistema psíquico é, sobretudo, a instância responsável pelas resistências e pelos processos de recalcamento de exigências pulsionais. Neste sentido, fortalecê-lo seria uma operação indissociável da perpetuação de uma forma de alienação (SAFATLE, 2008, p. 50-51).

Por outro lado, Adorno talvez não abra mão totalmente da clínica psicanalítica, por acreditar que ela pode atuar como um importante instrumento de (re) orientação dos sujeitos ante as patologias psicossociais que ocorreram durante as duas grandes guerras mundiais e que poderão a qualquer momento suceder novamente. Para tanto, o mesmo autor toma como axioma primordial o legado freudiano de que o período de formação do inconsciente aconteceria entre o primeiro ao sétimo ano de vida, ou seja, Adorno concorda com Freud na ideia de que, nesse período da infância, se constituiria a formação do Eu e da personalidade com seus significados e traços, como recalques, sentimento de culpa, ressentimentos, traumas, bloqueios, dentre outras marcas (ADORNO, 1995).

Por estes termos, o Filósofo frankfurtiano acredita, então, que o mal-estar na cultura (o mal-estar na condição humana) ou a causa de inúmeros problemas (e sintomas) psíquicos que se apresentam na fase adulta estariam relacionados a uma deficiência socioafetiva dos indivíduos. Disse o mesmo autor:

[...] na medida em que conforme os ensinamentos da ‘psicanálise’ e da psicologia profunda, todo caráter, inclusive daqueles que mais tarde praticam crimes, forma-se na primeira infância, a educação deve ter por objetivo evitar a repetição precisa que se encontra na primeira infância (ADORNO, 1995, p. 122).

Desse modo, pode-se inquirir: o que quer Adorno? *Grosso modo*, ele quer utilizar a Psicanálise de tal modo que ela possa funcionar como base teórica de enorme contribuição à famosa teoria crítica, para se entender melhor os défices socioculturais, bem como os transtornos psíquicos do coletivo e dos indivíduos, no caso de exemplificação, a personalidade autoritária, desembocadora da catástrofe por excelência, a saber, Auschwitz.

Com efeito, Joel Whitebook, psicanalista e também estudioso da teoria crítica, aponta que:

Além de Hegel, Marx e Weber, Freud tornou-se uma das pedras fundamentais sobre a qual o programa de interdisciplinaridade para uma teoria crítica da sociedade, foi construído. Observou-se várias vezes que os teóricos críticos voltaram-se para a psicanálise para corrigir uma deficiência na teoria marxista, a saber, sua redução do reino psicológico a fatores socioeconômicos (WHITEBOOK, 2008, p. 105).

Seguindo essas pegadas, verificamos que a aproximação dos filósofos frankfurtianos, sobretudo de Adorno, com a teoria psicanalítica foi muito mais além do que uma profunda influência teórica, chegando ao ponto de uma extrema intimidade, quer dizer, de sua convivência com a teoria crítica no mesmo espaço de trabalho. Em outras palavras, “O Instituto de Pesquisa Social e o Instituto Psicanalítico de Frankfurt dividiam o mesmo edifício e davam aulas nas mesmas salas” (WHITEBOOK, 2008, p. 106). Por fim, podemos acrescentar que o diretor do Instituto de Pesquisa Social, o filósofo Max Horkheimer, era membro do Instituto de Psicanálise, no qual participava também de seu grupo administrativo.

Ainda sobre essa imbricação, podemos dizer, primeiramente, que toda parceria tem suas limitações e pode chegar ao seu fim. E foi isso que acontecera com Horkheimer. Após voltar (junto com Adorno) dos Estados Unidos, período em que terminou a Segunda Guerra Mundial, Horkheimer deixou de enveredar, de uma maneira ou de outra, pelo espectro da Psicanálise, passando a se dedicar a outros objetos de pesquisa (RUSH, 2008).

Atitude próxima a essa ocorreu nos meados da década de 1970, com a Filosofia de Habermas, que ao aceitar inicialmente o campo da Psicanálise, demonstrou um profundo interesse de estudá-la de modo sistemático e metodológico, acreditando que o método psicanalítico poderia ser um recurso fundante para a sua teoria crítica. No decorrer de sua maturidade intelectual, porém, passou a criticá-la e a abandoná-la, seguindo outro percurso, que se dizia ser totalmente diferente desse e ligado com as seguintes questões teóricas: a) a Filosofia do Direito – de proximidades com a Teoria do Liberalismo; b) e a sua famosa Teoria da Comunicação. Sobre esta última questão e conforme a interpretação de Whitebook a respeito de Habermas, a Filosofia habermasiana conceberia o estudo psicanalítico como um saber voltado meramente para uma Filosofia da Comunicação, fato que contribui para sua criação da Teoria da Ação Comunicativa, mas também para seu distanciamento dos postulados freudianos, no qual a Psicanálise se tornou desnecessária (WHITEBOOK, 2008).

Habermas com sua visão progressista-racionalista da Modernidade (em suma, com sua descrença do socialismo e sua cautela com as questões de esquerda, que

levaram o autor a defender os pressupostos da democracia liberal), em uma frontal contraposição a Adorno, utilizaria em sua Filosofia um modo de conceber o Eu psicanalítico como positivo. Assim sendo, tal modo de filosofar (por meio de sua pragmática filosofia da ação comunicativa) passaria agora a fazer um uso constante de outro campo do conhecimento, o da Psicologia Cognitiva, de Lawrence Kohlberg e de Jean Piaget. De modo distinto do pensamento habermasiano, porém, Adorno deu continuidade aos estudos psicanalíticos, mas de uma perspectiva negativa que levaria ao encontro de sua *Dialética Negativa*. A propósito, cabe observar que, já na obra *Dialética do Esclarecimento (Dialektik der Aufklärung)*, Adorno nos mostra um uso bastante significativo de diversos conceitos da teoria psicanalítica, como, aliás, acontece em outros trabalhos – como no texto *Personalidade Autoritária (Authoritarian Personsality)* e no seu último curso, *Introdução à Sociologia (Einleitung in die Soziologie)*, de 1968, em que ministrou aulas sobre Freud e Jung. Neste curso de cunho sociológico, Adorno trabalhou temas relacionados à delimitação da Sociologia com outras disciplinas, destacando inclusive o seu interesse de, no ano posterior, ministrar aulas a respeito de uma corrente de pensamento que se tornara uma espécie de fenômeno nos anos de 1960 na França, o estruturalismo. Ele tinha como meta abordar os estudos antropológicos de Claude Lévi-Strauss e da psicanálise de Jacques Lacan (ADORNO, 2008). Disse o filósofo frankfurtiano:

Espero poder oferecer um seminário sobre o estruturalismo – esse estruturalismo toma seu material essencialmente e por motivos plenamente justicáveis pelos temas de sua formação teórica, em primeiro lugar da antropologia e, além disso, de orientações específicas da pesquisa da linguagem, em especial a fonológica, tal como representada em Viena sobretudo por Trubetzkoi (ADORNO, 2008, p. 250).

Adorno, contudo, não pôde ministrar o curso sobre o estruturalismo, “[...] porque chegou a falecer em 1969” (ASSOUN, 1991, p. 35). E, no que tange à Fonologia e à Linguística em geral, Lacan, autor já citado por Adorno, aborda em seu trabalho psicanalítico questões desse gênero. Segundo a interpretação de Žižek, o Psicanalista francês realiza certo retorno a Freud, isto é, mostra, com o apoio da linguagem, da teoria matemática e de inúmeros conceitos filosóficos de autores da Filosofia moderna, alguns elementos não explicitados na teoria freudiana, pois a tese lacaniana consiste em mostrar que o Psicanalista vienense “[...] não estava ciente da noção de fala implicada por sua própria teoria e prática, e que só podemos desenvolver essa noção se nos referirmos à linguística saussuriana, à teoria dos atos de fala e à dialética hegeliana do reconhecimento” (ŽIŽEK, 2006, p. 9-10).

Voltando ao Filósofo frankfurtiano, vale a pena afirmar que ele só tomou conhecimento de Jacques Lacan no fim de sua vida; no entanto, de acordo com Vladimir Safatle (2008), “[...] podemos imaginar que a teoria lacaniana do Eu como princípio de organização psíquica constituída a partir da introjeção da imagem do outro e da posterior denegação de tal processo poderia servir a Adorno” (ADORNO, 2008, p. 53). Tanto que o filósofo e psicanalista alemão Whitebook promove de maneira didática e sistemática aproximações entre ambos os pensadores, mais especificamente sobre a concepção do Eu, como pode ser visto de três ângulos:

- 1) A unidade do Eu é rígida, compulsiva e coercitiva; 2) O Eu é uma estrutura narcísica (paranoica) na medida em que ele só pode apreender o objeto através de sua própria reflexão (ou projeção); 3) O Eu rigidamente integrado é profundamente implicado com a vontade de poder e com a dominação da natureza (WHITEBOOK, 1995 *apud* SAFATLE, 2008, p. 133).

Tais aproximações são de suma importância para os estudiosos que relacionaram a Teoria Psicanalítica com a Filosofia, apesar de elas não passarem de uma analogia que poderia ser amplamente explorada pelos pensadores europeus mencionados: o Psicanalista parisiense e o Filósofo frankfurtiano. Não obstante, o que pode ser considerado como prático e importante a este contexto é que a perspectiva adorniana encontra uma legitimação suplementar nas teorias da constituição da função do Eu do psicanalista francês Jacques Lacan (SAFATLE, 2008, p. 53).

263

Vale a pena lembrar, ao menos neste ponto, que o certo é que para Adorno estabelecer sua interpretação psicanalítica relacionada à Teoria Crítica, teve ele que se apoiar mesmo no legado freudiano, como, por exemplo, em suas concepções de sujeito e de ontogênese, uma vez que criticava o modo de contenção majoritário da identidade como algo vinculado à noção do EU. Por fim, lembramos que Adorno, desde cedo, já se apropriava das noções freudianas em seus textos. Isto acontecera precocemente, já em sua tese de habilitação (*habilitationsschrift*), de 1928, para o cargo de professor da Universidade de Frankfurt, intitulada “O conceito de inconsciente na teoria transcendental da mente”. Para a infelicidade do Filósofo frankfurtiano, no entanto, sua tese não fora aceita pelo seu orientador, o filósofo Hans Cornelius (ZUIN; PUCCI; RAMOS-DE-OLIVEIRA, 2008, p. 26).

Adorno, no entanto, não desistiu de realizar sua habilitação para professor de Filosofia na Universidade de Frankfurt, tanto que tentou novamente o concurso, mas agora com outro orientador, o teólogo Paul Tillich, e com outra tese que fora intitulada de *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen* (Kierkegaard: construção do estético),

sendo desta vez aprovada naquela Universidade em 1931. Voltando a sua primeira tese de habilitação, trabalho esse que fora recusado por Cornelius, o Filósofo frankfurtiano procurava encontrar as proximidades entre o inconsciente de Freud com a categoria de sujeito transcendental de Kant em que se buscava destacar ainda as “implicações cognitivas da psicanálise a qual extraí conteúdos do inconsciente para serem submetidos à análise racional” (ZUIN; PUCCI; RAMOS-DE-OLIVEIRA, 2008).

Esta concepção aparece implicitamente na *Dialética do Esclarecimento*, mais especificamente no capítulo “Excuso I: Ulisses e o esclarecimento”, quando o Filósofo nos apresenta sua interpretação da Psicanálise, relatando como acontecera o processo do programa da civilização ocidental, exemplificando as lendárias viagens e as práticas de abnegação de Ulisses. Nesse capítulo, Adorno busca fundamentar sua “teoria psicanalista”, fazendo uma análise comparativa entre a *Odisseia*, de Homero, e a relação intrínseca da internalização de Nietzsche e Freud. Seguindo os passos de Joel Whitebook, sobretudo de sua interpretação sobre a *Dialética do Esclarecimento*, Ulisses (o grande ícone da epopeia grega), por meio de sua astúcia e de seu sacrifício para os deuses, chega a um novo prisma para a razão mitológica, quer dizer, para o ordenamento de uma concepção de igual valor (teoria da equivalência do capital), representando, assim, o aparecimento de um processo de encantamento com uma troca racionalizada (WHITEBOOK, 2008).

Nesta perspectiva, cabe ressaltar que, de acordo com o prisma interpretativo de Whitebook, dos trabalhos filosóficos adornianos:

A astúcia de Ulisses simboliza uma espécie transitória, em algum momento entre o mito e o esclarecimento, pois o ego incipiente havia se desenvolvido até o ponto a partir do qual ele podia fazer seu cálculo legal. Ele calculou que, mantendo a desordem de sua natureza interna sob o controle de um ego unificado – isto é, reprimindo sua vida inconsciente – instintiva –, poderia ludibriar a lei da equivalência e sobreviver aos inúmeros perigos que o aguardavam em sua jornada de volta para o campo casa. A tarefa principal do ego, a autopreservação, só pode ser alcançada ao manter-se no curso original. Além disso, cada ato adicional de renúncia contribui para a realidade da consolidação e da força do ego, transformando-o ainda mais num sujeito racional *qua* estratégico, que pode manipular o mundo externo. E na medida em que a natureza externa é reificada, esta é transformada em uma matéria apropriada de dominação (WHITEBOOK, 2008, p. 109).

A propósito, Adorno percebeu que, já nas práticas astuciosas do grande personagem da lendária *Odisseia* de Homero, estava inscrito o princípio do processo de esclarecimento da racionalidade ocidental. É nesse sentido que devemos compreender que, para o mesmo filósofo, tal astúcia foi o primeiro ponto para a superação do

pensamento mitológico, chegando a ser o anímico *a priori* da racionalidade técnica instrumental dominadora da natureza interna e externa (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

Por outro lado, o filósofo alemão Julian Roberts (2008) relata que Adorno percebeu que já na *Odisseia* remetia a uma práxis contrária ao desejo nazista de aproximar a cultura grega, pré-helênica que tinha como uma de suas características os atos heroicos dos mitos, com aqueles que exerciam um controle totalitário sobre a economia e a natureza e, consequentemente, sobre os homens. Já com referência à Modernidade tardia, Adorno faz uma ponderação pela qual entende que o processo de individuação está constantemente ameaçado por padrões de condutas do tipo nazifascistas e de seu horror sadomasoquista que produziu a mortes de milhões de pessoas na Segunda Guerra Mundial (1939-1945), em especial nos campos de concentração. Por outro lado, “só o simples fato de citar números já é humanamente indigno, quanto mais discutir quantidades assassinadas de uma maneira mais planejada” (ADORNO, 1995, p. 120).

É nesse horizonte sombrio do capitalismo tecnicamente administrado que a esfera educacional se torna significativa, porque tem como axioma primordial evitar que esse horror barbaresco volte a se repetir. Sob esta perspectiva a Educação poderá apresentar novos caminhos para a sociedade capitalista ocidental, uma vez que vai assim de encontro às determinações falsas da aparência do “politicamente correto”. Trata-se, portanto, de atribuir ao aspecto educacional uma função de resgate dos elementos crítico-formativos do ser humano, isto é, forneça mecanismos para a efetivação do pensamento crítico, contribuindo para o surgimento e a manutenção de indivíduos relativamente autônomos, capazes de pensar, de julgar e de decidir por si mesmos, contrariamente a uma danificação dos sentidos e da vida (ADORNO, 1983).

A danificação focada por Adorno não se refere a nenhuma lesão ou problema mental ou biológico do homem, mas a um défice no desenvolvimento sociopsicológico dos indivíduos, que provocou a sua alienação. Em outras palavras, gerou a falta de capacidade para decidir suas ações, resultando em prejuízo para a comunidade (o coletivo). Com isso, as pessoas passaram a se comportar de modo infantilizado, não se mantendo capazes de suportar a distância temporal entre seu desejo e a satisfação deste. Assim sendo, os indivíduos passaram a buscar, a todo preço, saciar, imediatamente seus desejos, embora nunca ficassem satisfeitos por completo. Ainda no que se refere à questão educacional, cabe aqui destacar uma advertência de Adorno: não

deve ser atribuída à Educação (especialmente à escola) a responsabilidade para solucionar as contradições do sistema capitalista, pois ela, por si só, não consegue dar conta dos problemas deste sistema socioeconômico, que, por sinal, são inúmeros. Isto porque a educação, assim como qualquer outra atividade, como o esporte, a cultura ou a arte, se desenvolve de modo entrelaçado com o conjunto infernal de atrocidades do capitalismo (ADORNO, 1995).

De acordo com Adorno, a resposta para um encaminhamento mais promissor da atividade educacional inicia-se com o descortinar dos pressupostos que dificultam a formação cultural crítica e criativa, ou melhor, de tudo aquilo que causa alguma danificação a um educar comprometido com a reflexão e autorreflexão crítica das pessoas. A propósito, o professor de Filosofia da UFSCar, Wolfgang Leo Maar (2003, p. 472), observa o seguinte a respeito da reflexão de Adorno no debate radiofônico “Educação - para quê?”, publicado em Educação e emancipação:

O mundo dos homens é organizado de determinada maneira e é preciso decifrar as condições e os condicionantes que causam seu modo determinado de ser. A essência não está “atrás” da aparência, mas é a reflexão da aparência acerca de seu modo de aparecer de determinado modo, o arranjo determinado do mundo, a sociedade que é sua própria ideologia. A emancipação como “conscientização” é a reflexão racional pela qual o que parece ordem natural “essencial” na sociedade cultural, decifra-se como ordem socialmente determinada em dadas condições da produção real efetiva da sociedade (MAAR, 2003, p. 472).

Portanto, as determinações sociais da sociedade tecnicamente administrada estão nas raízes da barbárie, ou seja, do surgimento e da reprodução de inúmeras mazelas desta sociedade. Tendo por base este entendimento, é que Adorno nos diz que o primeiro compromisso da educação e de todos que estão envolvidos com ela – pedagogos, filósofos, sociólogos, políticos, psicólogos, historiadores, entre outros profissionais; enfim, todos aqueles que, de alguma maneira deixam suas contribuições ou se utilizam do processo educacional – precisam evitar que Auschwitz, o tormento burocraticamente administrado e cientificamente planejado, volte a ocorrer (ADORNO, 1995).

Isto porque Auschwitz foi um acontecimento extremamente trágico, ou seja, foi o maior campo de concentração (e de extermínio) nazista que operou na cidade de *Oswiecim*, na Polônia. Aliás, esse fato passou a ser a imagem do Holocausto. Hoje, ele é o meio (simbólico) utilizado para enfatizar os aspectos traumáticos e catastróficos por excelência na Europa, entre o final da década de 1930 e o começo da década de 1940 (SELIGMANN-SILVA, 2003).

Vale ressaltar, antes de mais nada, que esse acontecimento provocou e ainda provoca lesões graves à humanidade, porque se trata de um problema que afetou a todos e precisa ser esclarecido e solucionado socialmente. Os horrores resultaram em extermínios, exílios, torturas, perseguições, discriminações étnicas e racistas, mortes trágicas e violentas, danos materiais e imateriais e desastres econômicos e políticos. Faz-se necessário esclarecer, no entanto, que os prejuízos que Auschwitz deixou não se restringem às tragédias ocorridas e às dores físicas ou psicológicas infligidas. Os danos foram muito mais além, pelo simples motivo de um elevado número de pessoas ter sido acometido pelo desprezo, pela falta de autoestima e pelo desaparecimento de sua memória ou de sua recordação. Como consequência, esse problema, por excelência, se reproduz na falta de memória – ou em um lapso de memória – para estes traumáticos processos históricos da humanidade, resultando em esquecimento dos males gerados pelas práticas patológicas do nazismo (ADORNO, 1995).

É por isso que Adorno (1995) expõe que um dos objetivos da sociedade industrial ocidental é exatamente eliminar o aspecto da memória, da lembrança e do tempo. Conforme os argumentos da sociedade capitalista europeia, esses aspectos designam significados dolorosos, que incomodam os que praticaram e/ou participaram direta ou indiretamente das atrocidades nazistas e neonazistas. E, portanto, estes aspectos precisam ser excluídos. De acordo com Adorno:

[...] Do mesmo modo como a racionalização progressiva dos procedimentos da produção industrial elimina junto aos outros restos de atividade artesanal também categorias como a da aprendizagem, ou seja, relevantes ao tempo de aquisição da experiência no ofício. Quando a humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação ao existente, nisto reflete-se uma lei objetiva de desenvolvimento (ADORNO, 1995, p. 33).

No debate radiofônico “Educação após Auschwitz”, Adorno (1995) faz a seguinte observação, levando em conta as constelações conceituais freudianas para entender o processo civilizatório, afirmando que o Psicanalista vienense estava correto ao dizer que tal processo remeteria tão-somente ao seu oposto, a saber, aparecendo exponencialmente de modo insuportável no seio do capitalismo tardio. O Filósofo frankfurtiano acrescenta a respeito de Freud:

Juntamente no que diz respeito a Auschwitz, os seus ensaios *O mal-estar na cultura; Psicologia de massas e Análise do eu* mereciam a mais ampla divulgação. Se a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório, então pretender se opor a isso tem algo de desesperador (ADORNO, 1995, p. 120).

Na concepção de Adorno, se este problema da infundável possibilidade de recrudescimento da barbárie em meio civilizatório não for profunda e amplamente

debatido e permanentemente tornado público, ele pode fazer recrudescer a barbárie. No que tange ao aspecto da educação, em especial na escola, deu-se pouca importância ao tratamento dessa grande barbárie, sendo que o aspecto educacional se distanciou, cada vez mais, dessa questão (ADORNO, 1995).

Por preferir tal questão, a educação se mostra como mera adequação do sujeito à “rede simbólica” petrificada e alienante, ou seja, uma ordem formal complexa e, como diria o filósofo francês Louis Althusser, amparada pelos aparelhos ideológicos de Estado – (AIE), escola, universidade, rádio, religião, imprensa e principalmente a família, uma vez que ela representa uma instância de socialização e de educação primária dos indivíduos que, mediante suas estruturas institucionais, mistificam a realidade e o esclarecimento humano quando legitimam suas posições homogeneizantes. Para deixar esta argumentação ainda mais consistente, Adorno faz referência ao Kant da ontologia do presente, quer dizer, ao memorável artigo, de 1784, *Was ist Aufklärung (O que é esclarecimento?)*, afirmando que os indivíduos não estão correspondendo à maioria do pensamento. Ou seja, por estarem presos a uma situação de menoridade culpável, pelo qual se encontram presos na impossibilidade do exercício de autonomia, ficando reféns do pensamento de outrem (cultura, família, política, religião, filosofia e a ciência) (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

Tanto segundo a argumentação de Kant como de Adorno, grande parte dos indivíduos se encontra sob os códigos da menoridade, mas com a necessidade de esta situação ser superada. As pessoas precisam urgentemente sair da acomodação em relação ao que lhes é dado e imposto como verdadeiro, como se a reificação social fosse natural e não pudesse ser superada no horizonte de suas vidas. A propósito, de acordo com Kant:

É preciso ter a coragem de usar o seu próprio entendimento é, portanto, o *motto* do Esclarecimento. Preguiça e covardia são as razões de a maior parte da humanidade, de bom grado, viver como menor durante toda a sua vida, mesmo depois de a natureza há muito tempo tê-la livrada de guias externos. Preguiça e covardia demonstram porque é tão fácil para alguns se manterem como tutores (KANT, 1985, p. 101).

Nas palavras do filósofo frankfurtiano, o aspecto da educação não teve a coragem de superar a menoridade, haja vista que ela não cumpriu, por exemplo, o que, por sua vez, havia de mais significativo no plano socioeducacional: ajudar no processo de resistência e de desbarbarização da humanidade. A prova disso é a pouca consciência dos indivíduos, ou melhor, o pequeno número de pessoas informadas e realmente

conscientes sobre as terríveis monstruosidades cometidas em Auschwitz, e isto em uma sociedade considerada esclarecida (ADORNO, 1995).

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1985.

ADORNO, Theodor W. **O fetichismo na música e a regressão da audição**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

_____. **Introdução à sociologia**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Ed. UNESP, 2008.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Escola de Frankfurt**. São Paulo: Ática, 1991.

CESAROTTO, Oscar; LEITE, Maria Peter de Souza. **O que é psicanálise?** São Paulo: Brasiliense, 1987.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta**: que é esclarecimento? (Aufklärung). In:

_____. Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1985. p.101-111.

KASTRUP, Virgínia. **A invenção de si e do mundo**: uma introdução do tempo e do coletivo nos estudos da cognição. São Paulo: Papirus, 1999.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7**: a ética da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

MAAR, Wolfgang Leo. Adorno, semiformação e educação. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 24, n. 83, p. 459-476, ago. 2003. Disponível em <<http://www.cedes.unicamp.br>>. Acesso em: 20 jan. 2010.

_____. À Guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. São Paulo, Paz e Terra, 1995.

ROBERTS, Julian. A dialética do esclarecimento. In: RUSH, Fred. (Org.). **Teoria crítica**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria Crítica e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

RUSH, Fred (Org.). As bases conceituais da primeira teoria crítica. *In: ___. Teoria Crítica*. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

SAFATLE, Vladimir. Sobre a gênese psicológica do transcendental: Adorno entre Freud e Kant. *In: SAFATLE, Vladimir; MANZI, Ronaldo (Org.). A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008.

_____. **Freud**: Fetichismo colonizar o outro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. **Adorno**. São Paulo: Publifolha, 2003.

WHITEBOOK, Joel. A união de Marx e Freud: a teoria crítica e a psicanálise. *In: Teoria crítica* (Org.). São Paulo: Ideias e Letras, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. **Eles não o que fazem**: o sublime objeto da ideologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

ZUIN, Antônio. PUCCI; RAMOS-DE-OLIVEIRA. **Adorno**: o poder educativo do pensamento crítico. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

DIÁLOGOS SOBRE FORMAÇÃO HUMANA E EDUCAÇÃO SOCIALISTA: MAKARENKO E PISTRAK

Lucíola Andrade Maia¹

Resumo

Este texto discute a educação socialista abordando especialmente a formação humana sob o signo do socialismo, tomando como exemplo a experiência soviética do início do século XX. Apoiada, maiormente em Makarenko e Pistrak, a discussão apresenta o par dialético indivíduo-coletividade como uma expressão das possibilidades humanas de superar as contradições inerentes à alienação da sociedade capitalista. Nessa perspectiva, debate a formação do novo homem, identificado com o socialismo. Fundamentada em Lênin, a argumentação comprehende que a educação que se pretende apolítica, demonstra-se conservadora, portanto, avessa aos compromissos sociais e ao sentido revolucionário da práxis humana.

Palavras-chaves: Educação, Práxis, Novo homem, Socialismo.

Abstract:

This text discusses the socialist education, especially broaching human development under the aegis of socialism, taking as example the Soviet experience from the early twentieth century. Based essentially on Makarenko and Pistrak, this discussion presents the dialectic dichotomy individual-community as an expression of the human abilities to overcome contradictions inherent in the alienation produced by capitalist society. In this perspective, it debates the formation of the new man, identified with Socialism. The line of argument is grounded on Lenin's thoughts and it understands that the nonpolitical education which is intended tends to be conservative, therefore, it is incompatible with social commitment and the revolutionary sense of the human praxis.

Keywords: Education, Praxis, New man, Socialism.

“Quando o homem estiver compreendido na estrutura da realidade e a realidade for entendida como totalidade de natureza e história, serão criados os pressupostos para a solução da problemática filosófica do homem. Se a realidade é incompleta sem o homem, também o homem é igualmente fragmentário sem a realidade. Não se pode conhecer a natureza do homem na antropologia filosófica, a qual encerra o homem na subjetividade da consciência, da raça, da sociabilidade e o separa radicalmente do universo.” (Karel Kosik).

¹ Professora da Universidade Estadual do Ceará, Centro de Educação, curso de Pedagogia. Doutora em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará. Coordenadora na UECE das pesquisas *A obra de Florestan Fernandes, teoria e método: interpretação da realidade brasileira; Florestan Fernandes, Movimentos Sociais e Educação no Brasil; Florestan Fernandes e o Movimento dos Sem Terra –MST.*

INTRODUÇÃO

Este artigo enfoca uma discussão sobre educação socialista, em seu sentido histórico, demarcando especialmente autores partícipes do processo revolucionário e da implantação do sistema educacional soviético no início do século XX, como Makarenko (1986)² e Pistrak (2002).³ Realizamos diálogos com esses autores por compreendermos a perspectiva socialista em educação como um processo omnilateral, portanto, rico e diversificado, abrangendo várias atividades humanas.

O objetivo central de nossa discussão é demonstrar a importância da formação do novo homem para a escola, para a universidade, e para a sociedade. Assim, tomamos como paradigma a filosofia socialista, interligando o debate sobre a formação do homem em Makarenko, e o problema da relação indivíduo-coletividade em Pistrak, importantes contribuições históricas para a educação mundial. Na mesma direção, destacamos a colaboração pedagógica e científica de linhagem socialista para as ciências humanas apoiados também em Lênin (1988), Gramsci (1978), (1980) Fromm (1964), Manacorda (2000 a), (2000 b) Fernandes (1995).

272

Os referidos autores nos orientam ser de fundamental importância no debate acerca da educação e da formação do homem socialista, encetarmos uma conexão entre a educação e o processo de acumulação do capital⁴. Isso nos auxilia a entender as razões estruturais da exclusão social da classe trabalhadora e seus direitos sociais, tópico que não discutiremos a fundo neste texto.

Nossa abordagem considera as desigualdades sociais, dentre elas as educacionais, construções históricas da lógica fundamentada no acúmulo de capital. Nesse processo de acumulação de capital, a classe que vive do trabalho carece de bens essenciais a uma vida material e intelectual digna, como o alto desenvolvimento das forças produtivas demonstram ser possível ocorrer. Portanto, a discussão sobre o

² Importante pedagogo, liderança e autor marxista russo, lutou para construir um processo de educação revolucionária na União Soviética. Dirigiu a Colônia Maxim Gorki e a Comuna Dzerjinski.

³ Um dos mais notáveis autores russos em educação, doutor em Ciências Pedagógicas com formação em físico-matemática, trabalhou pela implantação de uma educação marxista na União Soviética. Dirigiu a Escola-Comuna NarKomPros. Foi diretor do Instituto Central de Pesquisa Científica de Pedagogia junto ao instituto Superior Comunista de Educação do Partido Comunista.

⁴ Sobre o tópico conferir a teoria detalhada em: MESZÁROS, István. *Para Além do Capital*. Campinas: Boi Tempo Editorial, 2002. Confira também a obra de MESZÁROS, István. *A teoria da Alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

homem socialista, suas lutas e seus nexos com a realidade é a centralidade desse texto, o que passamos a desenvolver a seguir.

1. QUE TIPO DE HOMEM QUEREMOS FORMAR ?

Objetivando elaborarmos uma discussão relativamente aos fins sociais e educacionais a se perseguir no mundo contemporâneo e sobre suas consequências a respeito da vida humana sob uma nova forma de organização social, elencamos as seguintes perguntas: Queremos formar um homem individualista, movido pela indústria, pelo consumo e pela robótica, ou um homem que pensa, elabora, luta coletivamente por direitos sociais, pela transformação e emancipação da sociedade? De qual homem a humanidade e a escola necessitam? Quais suas características, quais seus princípios? Quais fundamentos filosóficos-práticos e de vida esse homem necessita ter?

Intentando responder a essas indagações expostas nos apoiamos em Pistrak (2009) reconhecido escritor russo que elabora importante discussão sobre a referida temática. Em *A Escola-Comuna*, obra-prima da educação socialista, Pistrak escreve:

273

Que tipo de homens a fase revolucionária em que vivemos atualmente (e que será provavelmente muito longa) exige de nós? À pergunta podemos dar a seguinte resposta: A fase que vivemos é uma fase de luta e de construção, construção que se faz por baixo, de baixo para cima, e que só será possível e benéfica na condição em que cada membro da sociedade compreenda claramente o que é preciso construir e como é preciso construir. (PISTRAK, 2002, p. 33).

Nessa perspectiva, a indagação de Pistrak expressa sentido nos transportando para reflexões anunciadas no alvor do século XX, período em que ganhavam força as ideias de uma educação socialista. Seus ecos ressoam no século XXI, nos corredores do tempo, seja nas universidades, nas escolas, nos sindicatos, nas avenidas nas quais passaram marchas imortais pela liberdade, nos braços erguidos dos movimentos sociais⁵, seja em mobilizações populares, na tentativa de construção de uma sociedade livre do modo de produção capitalista. Os hinos do socialismo ainda embalam e pintam as bandeiras em lutas por uma nova forma de vida.

O escritor citado continua sua exposição apresentando questões organizativas relevantes para a formação do homem socialista em construção. Ao realçar que o sistema precisa trabalhar nos educadores e no povo os seguintes tópicos como solução

⁵ Vejamos por exemplo a Passeata das Mulheres de pano “rojo” (vermelho) em Madrid em julho de 2011, a Marcha Nacional dos Sem Terra – MST a Brasília em maio de 2005, a gloriosa Passeata dos educadores (em greve) da educação básica do Estado do Ceará no segundo semestre de 2011.

para problemas emergenciais de natureza teórica e prática: atributos para trabalhar coletivamente e para encontrar espaço num trabalho coletivo; aptidão para analisar cada problema novo como organizador; disposição e criatividade para criar as condições eficazes de organização.⁶

Relativamente a esta questão, Lênin apresenta importantes contribuições. De acordo com o referido pensador, na linha teórica e prática de enfrentar o desafio de edificar o socialismo é essencial investir na educação do homem, reconstruir o país e sanar os problemas emergenciais em seus diferenciados e múltiplos sentidos. Dessa maneira, relevantes atividades políticas haveriam de ser realizadas: organizar os trabalhadores do campo e da cidade, nas fábricas, no terreno filosófico, fundando uma nova mentalidade internacionalista de homem, seja no âmbito de construir as bases fundamentais do socialismo naquele país em nome da própria sobrevivência e soberania do povo.

Desse modo, Lênin, em 1918, no histórico acontecimento no primeiro Congresso do Ensino na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas – URSS, discursava “*Em toda a linha da educação, parece-nos impossível conservar a antiga concepção de uma educação apolítica; parece-nos impossível colocar o trabalho cultural fora da política.*” (LÊNIN, *apud* PISTRAK, 2002, p. 23). Essa fala implica em dizer que Lênin (1988) defende uma educação politizada diferente da educação domesticadora do capital, caracterizada pela produção mecânica de técnicas e pela dualidade e unilateralidade.

Nesse sentido, Lênin (1988) entende que a escola fora da vida, fora da política, é uma educação apolítica e como a educação e ciência não são neutras, a sociedade não é neutra, não é harmônica como defende o positivismo em seu lema “Ordem e Progresso.” Para Lênin, a educação não deve nem pode ser apolítica. Todo ser humano pensa e ao pensar elabora concepções desde a infância até a morte porque, segundo Paracelso. ninguém passa dez horas sem aprender.⁷

Portanto, a compreensão leninista de escola e de educação do ponto de vista das teses do socialismo, imprime uma educação politizada na qual o homem seja crítico e consciente do seu papel social, como homem e pensador socialista. Mais ainda: o homem numa concepção socialista passa a edificar a práxis da coletividade, cooperação,

⁶Há importantes e intermináveis tarefas urgentes determinadas pelo governo revolucionário da URSS. naquele período, por exemplo, a reforma agrária.

⁷Cf. MESZÁROS, István. *A Educação Para além do Capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

ativismo e radicalidade da luta e da defesa de uma educação comprometida com o conhecimento científico, técnico, artístico-cultural, pautada na *Filosofia da Práxis*⁸ transformadora e livre da exploração do capital. Isso ocorre, visando a formação de homens capazes de aprender, ensinar e aplicar, no sentido socialista uma nova “leitura do mundo e da palavra”, parafraseando Paulo Freire⁹ em suas obras nas quais advoga a conscientização política das classes populares.

Na esteira do pensamento leninista a partir de fundamentos socialistas, Florestan Fernandes (1995),¹⁰ sociólogo e um dos mais notáveis marxistas brasileiros, difusor do ideário socialista na América Latina, sustenta que o homem a se formar é um ser humano engajado nas lutas sociais comprometido com a verdadeira transformação da sociedade em constantes movimentos sociais.

1.1 A Coletividade Socialista em Makarenko e Pistrak

Makarenko em meio a inúmeros conflitos da Revolução Russa trabalhando numa situação adversa e com várias linhas de pensamentos pedagógicos, enfrentou os desafios de criar uma nova educação, elaborar métodos inseridos nos princípios socialistas, reconstruir a escola, estabelecer o novo sistema educacional, educar crianças abandonadas.

Nesse percurso pensamos em Makarenko ao ver esse educador imprimir com vigor a pedagogia construída por ele que serviria de base teórica e prática para a educação socialista em várias partes do mundo, inclusive em escolas comandadas por

275

⁸ Recomenda-se relevante contribuição sobre o tema elaborado por: Vázquez, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. Editora Expressão Popular, 2007. “A práxis revolucionária, na análise imediatamente anterior aos manuscritos econômico-filosóficos de 1844, mostra-se em estreita aliança com a filosofia e tendo por sujeito o proletariado como classe destinada a revolucionar a sociedade existente. Vemos aí o proletariado como a expressão concentrada dos sofrimentos que são infligidos ao homem, e impelido a libertar-se, em uma libertação que implica, enquanto tal, sua abolição e a libertação da humanidade inteira.” (VÁZQUEZ, 2007, p.120).

⁹ Cf. FREIRE, Paulo; MACEDO, Donaldo. *Alfabetização: leitura do mundo, leitura da Palavra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. Cf. mais detalhes em FREIRE, Paulo. *Conscientização*. São Paulo: Moraes, 1980.

¹⁰ Importante referência teórica do socialismo na América Latina, esse autor de cunho universal, aborda em suas obras discussões sobre o tema em pauta. Florestan Fernandes organizou no Brasil, livros sobre o pensamento de Lênin, escreveu o prefácio de *Que Fazer?* da edição brasileira e proferiu inúmeros discursos a favor de uma educação socialista e dos “debaixo” como ele costumava chamar. Maiores detalhes ver em: FERNANDES. Florestan. Em Busca do Socialismo – últimos escritos e outros textos, São Paulo: Xamã, 1995.

movimentos sociais, a exemplo do MST, referendando a proposta de educação de Makarenko através de suas lutas¹¹, no Brasil. Nesse sentido, no dizer de Manacorda:

Makarenko elabora, então uma pedagogia original, anti-rousseauiana e não espontânea, embora toda a literatura pedagógica da época fosse tal, mas voltada para uma exigentíssima “educação dos sentimentos”, frequentemente num aparente contraste com os interesses das crianças, assim como elas os entendiam. Esta educação tão exigente se realiza especialmente através da conexão entre instrução e trabalho produtivo, do qual as crianças devem ver os frutos concretos e no qual são necessariamente levadas à colaboração com o objetivo de que são parte. (MANACORDA, 2000, p. 316).

Makarenko busca, ao longo de sua vida de educador, formar jovens constantemente envolvidos com a dinâmica social, tendo como meta a edificação e o fortalecimento do socialismo. Esse educador trabalha com uma visão internacionalista de homem e de sociedade, pensando no congraçamento dos povos e na elevação do homem socialista, livre e consciente. O pedagogo socialista ressalta a necessidade da existência de um sistema político internacional que ultrapasse os limites territoriais dos países e desenvolva uma política de alianças da classe operária em âmbito mundial, com o intuito de desenvolver relações políticas entre os povos trabalhadores do mundo, com a finalidade de organizar-se coletivamente pela defesa dos seus direitos sociais e trabalhistas e pela construção de uma consciência de classe internacionalista.

276

No percurso de sua vida como homem e como educador revolucionário, Makarenko busca subsídios filosóficos nos conceitos gerais de Marx e Engels (1992), os quais veem a educação numa perspectiva dialética como geradora de conhecimento e trabalho. Para Marx e Engels, o saber deve retornar à coletividade sob a forma de tecnologia e de profissionais ricos em conhecimentos interligados ao socialismo. Nesse sentido:

Para educar, os jovens poderão recorrer rapidamente a todo o sistema produtivo, a fim de que possam passar sucessivamente pelos diversos ramos da produção - segundo as diversas necessidades sociais e suas próprias inclinações. (MARX & ENGELS, 1992, p. 95).

Conforme Maia (2010), Makarenko serve-se dos fundamentos de Marx e Engels para aplicá-los em sua prática político-pedagógica, a exemplo da ênfase na relação entre trabalho e educação nas atividades desenvolvidas na Colônia Maxim Gorki.

No entendimento de Makarenko (1981), (1987), (1991), a formação de um coletivo não é um conjunto de regras que os indivíduos devem seguir sem

¹¹ Sobre a questão do MST ver maiores detalhes em: MAIA, Lucíola Andrade. *Mística educação e resistência no movimento dos sem-terra*. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

questionamentos. Para ele, o coletivo de educadores necessita trabalhar em acordo com os princípios práticos e ideológicos do homem socialista. O trabalho com a coletividade constitui uma das tarefas mais importantes e difíceis do ato pedagógico, compartilhando com o processo de estruturação do novo homem, da formação do espírito coletivo tanto na escola como em toda a sociedade.

A coletividade deve estar presente nas relações sociais, individuais, coletivas, profissionais, considerando a abordagem dos mais diversos problemas nacionais e internacionais. Um dos principais objetivos da coletividade é formar nos homens uma consciência política coerente com os preceitos socialistas. Sobre a disciplina, o aludido escritor explana: “não se pode apresentar nenhuma exigência se não tiver uma coletividade verdadeiramente coesa.” (MAKARENKO, 1986, p. 41).

O pedagogo em análise, em sua práxis político-pedagógica, seja em seus escritos, discursos, reuniões e assembleias está sempre preocupado com a formação do homem, com a disciplina e com a coletividade numa compreensão socialista dos educadores e dos educandos. Dentre as principais atividades coletivas realizadas na Colônia Górkí, sobrelevamos: trabalhos agrícolas, pecuários; oficinas de mobiliários, oficinas de artes, teatro, música, poesia; jogos e brincadeiras educativas. Ademais, realizavam uma variedade de oficinas criadas de acordo com as necessidades emergenciais exigidas pelo cotidiano.

Sobre as relações na Colônia Górkí Maia (2010), na esteira do pensamento makarenkiano expõe que os alunos se espelham nos professores, portanto, os docentes devem ser os mais dedicados possíveis; zelando pelas atividades escolares, não devem ter horários ociosos, sendo importante compartilhar do lazer dos alunos, e participar de todas as atividades importantes envolvendo os educandos. Acerca da temática Makarenko se expressa:

Uma verdadeira coletividade é algo muito difícil. Por isso, se uma pessoa tiver ou não tiver razão, estas questões devem resolver-se não por humor da pessoa ou a favor de interesses particulares, mas atendendo aos interesses da coletividade. Observar sempre a disciplina, cumprir aquilo que é desagradável, mas é indispensável – nisto consiste o elevado sentido de disciplina. (MAKARENKO, 1986, p.41).

Apoiado nesses pressupostos teóricos e práticos, afinados com a filosofia da práxis, a experiência de Makarenko mostra a coletividade no homem socialista primordialmente construída a partir dos princípios políticos filosóficos e ideológicos do marxismo-leninismo. Como o próprio autor escreve em sua obra:

Como na vida tive que, fundamentalmente resolver objectivos e problemas relacionados com a educação sofri muito com esta questão, quando me enviam educadores sem educação. Gastei vários anos de minha vida e de trabalho, pois é uma grande estupidez contar que um educador sem educação eduque alguém. Considero que era melhor ter na coletividade quatro educadores talentosos do que 40 sem talento e sem educação. Com meus próprios olhos vi pessoas sem talento e sem educação trabalharem na coletividade. Que resultado poderia dar um trabalho destes? Só a desintegração da coletividade. Não pode haver outros resultados. (MAKARENKO, 1986, p. 101).

Nessa dimensão teórica Makarenko (1989), enfatiza a extrema relevância das experiências da vida coletiva no processo de formação da consciência política do homem e que o coletivo comprometido com as transformações sociais deve ter obrigatoriamente características afinadas com as teses socialistas. Todos os coletivos possuem objetivos teórico-práticos rigorosamente definidos visando a construção de um projeto político maior de superação das velhas estruturas do Império, pois:

o coletivo é um organismo social vivo e, por isso mesmo, possui órgãos, atribuições, responsabilidades, correlações e interdependência entre as partes. Se tudo isso não existe, não há coletivo, há uma simples multidão, uma concentração de indivíduos. (MAKARENKO *apud* CAPRILES, 1989, p.13).

278

Portanto, esse modelo makarenkiano de educação e disciplina diferente da educação liberal está ausente nas nossas escolas. Na educação liberal a disciplina privilegia a submissão, a subserviência de forma inconsciente e adestrada. Já a disciplina makarenkiana trabalha a formação e a conscientização política do homem, indicando a necessidade de profundas transformações pretendendo consolidar o novo paradigma teórico educacional em todos os seus aspectos e em todas as áreas do conhecimento.

As obras e os legados sociais de Makarenko (1987) e Pistrak (2009) nos apresentam exemplos de educação, de teoria e de prática nos propondo um pensar e um repensar sobre a temática em debate. Essas reflexões são relevantes e necessárias pois os movimentos sociais abraçam as teorias dos autores citados em suas práticas, educativas, políticas, artísticas, culturais. Por exemplo, no Movimento dos Sem Terra – MST, algumas atividades são fundamentadas nos coletivos, nos destacamentos, nas brigadas revolucionárias descritas por Pistrak e Makarenko, pensando na transformação do homem e da coletividade.

Daí a importância entre essas conexões teóricas e práticas entre movimentos sociais e educação também advogada por Pistrak em *A Escola-Comuna e Fundamentos da Escola do Trabalho*:

Os movimentos sociais também ensinam e não porque a escola não entrelaçar-se com eles. Mais ainda: se a escola é necessária, mas insuficiente para produzir muitas das transformações sociais, sua ligação com os movimentos sociais permite potencializar sua ação. (PISTRAK, 2009, p. 93).

É relevante destacarmos que a articulação entre escola, universidade, movimentos sociais (sindicatos, partidos políticos), sociedade é indispensável ao processo de formação humana numa perspectiva socialista. Para a formação de variados coletivos, por exemplo, coletivos de educação física e ginásticas, de educadores, de arte, de cultura, de mobilização, de grupos de estudo em diversas áreas, buscando novos caminhos teóricos e novas aprendizagens.

Na compreensão do educador russo Pistrak, a função de coletivo é atuar como um meio educativo, isto é, “que o ser humano não pode esquecer que existe enquanto indivíduo, que existem as necessidades individuais, coletivas e sociais.” (PISTRAK, 2009, p.93).

279

Nessa direção, Pistrak entende que para a criação de uma coletividade forte deve ser realizado um trabalho articulado com os movimentos sociais, pois estes já desenvolvem práticas políticas coletivistas. Para isso é necessário o homem possuir espírito de luta, de comunidade, de organização, de cooperação, dispor de um vasto conhecimento sobre a realidade do mundo dos homens e fundamentalmente uma práxis solidária.

Aprendendo, este homem, portanto, a definir papéis entre indivíduo e coletividade, pois para se construir um coletivo organizado e comprometido é necessário existir os indivíduos conscientes e em formação de suas claras funções. Desse modo, respeitando e aprimorando as decisões coletivas colocando-as em prática igualmente como definidas pela coletividade em assembleias. Compreendemos que esse processo demanda tempo histórico e a construção do homem em seus múltiplos sentidos e dimensões, inclusive educativas.

Na esteira da elaboração socialista de seu tempo e de seu contexto histórico Pistrak expressa que: “A nova aprendizagem implica assumir que há momentos para o coletivo e há momentos para o indivíduo e que seu desenvolvimento deve colocar estes momentos em uma continuidade dialética.” (PISTRAK, 2009, p. 94), pois pensando de

acordo com esse pressuposto teórico, entendemos que a construção do par dialético individual-coletivo é indissolúvel assim como são inseparáveis teoria e prática numa perspectiva do materialismo histórico-dialético.

É essa a intenção de Pistrak ao versar sobre a temática: *o coletivo, não deve ser a negação pura e simples do indivíduo, de sua individualidade*. Assim o autor advoga que nas práticas políticas e sociais a própria individualidade precisa do coletivo para seu desenvolvimento e aprimoramento, pois “Nem se aprende, nem se luta espontaneamente.” (PISTRAK, 2009, p. 95).

(in) conclusão:

Diante do exposto compreendemos que a concepção socialista de homem e a formação humana requer um amplo debate em torno do tema. Devido a proeminência do assunto é necessário uma discussão aprofundada no movimento do real *in lócus* com docentes, discentes, comunidade escolar, universidade, movimentos sociais, partidos políticos, visando a transformação da consciência dos homens, tanto nos aspectos políticos como nos tópicos pedagógicos. Construindo nesse sentido, uma perspectiva crítica de educação comprometida com as tarefas de formar o novo homem e uma nova sociedade livre do modo de produção vigente. Entendemos que a escola em seu nicho isolada não conseguirá alcançar a práxis pedagógica e a superação do sistema. Porém, a escola é contraditória, é um importante espaço e instrumento na sua essência fundada para a aprendizagem, instrução, aquisição e socialização do conhecimento, assim como espaço para as lutas da humanidade.

Em meio as suas contradições a escola é um importante lugar para a conscientização política. E é por isso que Makarenko e Pistrak atribuem o devido destaque a escola e a educação por entenderem que é também através da escola e dos processos educativos em seus variados espaços que a juventude e a comunidade na concepção socialista aprendem e formam uma consciência crítica e política. Aprendem a reivindicar seus direitos políticos e sociais, aprendem a participar da vida da comunidade. Aprendem que a escola não é o único local em que se aprende, a aprendizagem no sentido crítico e socialista se dá também e principalmente nos movimentos sociais, nas lutas, nas tarefas políticas.

Nessa perspectiva teórica, o trabalho coletivo para formar o novo homem, uma nova sociedade, o novo espírito coletivo de homem, de mulheres é supervalorizado na práxis de Makarenko e Pistrak. A coletividade tanto para Makarenko como para Pistrak são indispensáveis para a formação do novo homem e do educador socialista, abarcando

também uma educação popular. Que a educação, a escola, a universidade, a comunidade sem trabalhar seus problemas em coletividade não se desenvolverá a contento pois, nos princípios socialistas, uma das características principais é a coletividade, inclusive a propriedade coletiva dos meios de produção tendo seus desdobramentos práticos e teóricos na formação da humanidade, da sociedade e particularmente na construção do educador ancorado nesses pressupostos.

Ademais, a compreensão de coletividade em Pistak (2009) é também o lado da luta pelo desenvolvimento material de novas formas sociais acolhedoras tanto do homem no sentido de indivíduo, como dos coletivos; novas formas sociais não excludentes dos outros indivíduos, o que pode ser obtido pela superação das relações sociais capitalistas, traçadas pelo exercício do individualismo e da competição. Diante da explanação e do debate da atualidade do socialismo no século XXI, ficam algumas indagações: quais as principais dificuldades que os homens enfrentam para desenvolver um trabalho coletivo coeso e coerente visando a superação do atual sistema? Quais os problemas elencados para a convivência em coletividade, seja na escola, na universidade, nos movimentos sociais, nos partidos políticos buscando as utopias e a transcendência?

Quais as principais questões trabalhadas objetivando a superação e do individualismo e da competição tão praticada pelos homens capitalistas? Sabemos que esses são alguns dos grandes desafios que os homens verdadeiramente comprometidos com a transformação da sociedade precisam enfrentar, mas ainda sabemos que esse é um processo em construção, a construção da utopia revolucionária.

A organização coletiva e solidária da sociedade é um dos maiores legados das experiências de Makarenko e Pistak, como de diversas lutas realizadas a favor da emancipação humana. Essa herança torna-se fundamental para que possamos encontrar as respostas às perguntas do inicio de nossa reflexão acerca de que tipo de homem e de sociedade necessitamos. Com essas reflexões aprendemos que o homem novo somente poderá existir com o exercício da práxis transformadora, fundada na organização consciente, solidária, autônoma livremente associado ao modo de produção socialista.

281

Referências Bibliográficas

CAPRILES, René. **MAKARENKO - O nascimento da pedagogia socialista.** São

Paulo: Scipione, 1989.

FERNANDES, Florestan. *Em Busca do Socialismo – últimos escritos e outros textos*, São Paulo: Xamã, 1995.

FREIRE, Paulo. **Conscientização**. São Paulo: Moraes, 1980.

_____; MACEDO, Donaldo. **Alfabetização: leitura do mundo, leitura da palavra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

FROM. Eric. **Conceito marxista do homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

GRAMSCI. Antonio. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LENIN, Vladimir Ulianov. **Que fazer?** São Paulo: Hucitec, 1988.

MAIA, Lucíola Andrade. **Mística, educação e resistência no movimento dos sem-terra**. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

282

_____; PINHEIRO, Carísia Maia. **Mestres da educação socialista**. Fortaleza: CCB Editora, 2010.

MANACORDA, Mario Alighiero. **História da educação: da antiguidade aos nossos dias**. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. **Marx e a pedagogia moderna**. 3. ed. Tradução de Newton Ramos de Oliveira; Revisão técnica de Paolo Nosella. [s.l]: Cortez Editora, 2000.

MAKARENKO, Anton Semionovich. **Conferências sobre educação infantil**. São Paulo: Moraes, 1981.

_____. **Poema pedagógico**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. V.1.

_____. **Poema pedagógico**. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, [s. d]. V.2.

_____. **Poema pedagógico**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991. V.3.

_____. **Problemas da educação escolar**. Moscou: Editora Progresso, 1986.

MARX, Karl & ENGELS, Frederich. **Textos sobre educação e ensino**. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1992.

MESZÁROS, István. **Para além do capital**. Campinas: Boitempo Editorial, 2002.

_____. **A teoria da Alienação em Marx.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. **A Educação Para além do Capital.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

PITRAK, M. Moisey (Org). **A Escola-comuna.** São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. **Fundamentos da escola do trabalho.** São Paulo: Expressão Popular, 2002.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis.** São Paulo: Expressão Popular, 2007.

OS ANNALES E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A TEORIA E METODOLOGIA DA HISTÓRIA EM EDUCAÇÃO DO CAMPO

Marcos José de Araujo Caldas¹
Mônica de Souza Nunes Martins²

Resumo:

Este artigo é resultado da experiência do ensino de História para o curso superior de Educação no campo, ocorrido em 2011, na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. O artigo foi dividido em duas partes: a primeira é uma breve e geral da reflexão da ciência histórica, de suas linhas constitutivas, em especial a partir da contribuição do pensamento dos *Annales* sobre tempo e espaço, fundamentais para a construção da ciência histórica no século XX; a segunda parte do artigo se dedica mais detidamente às especificidades do ensino de História, mais especialmente no que diz respeito à teoria e à metodologia em História, trazendo o que pensamos ser as linhas mestras para a reflexão do ensino de História para a Educação do Campo na Universidade.

Palavras chaves: *Annales*, Ensino de História, Educação do Campo.

Abstract:

This article is the result of a teaching experience in History to the Rural High Education course which occurred in 2011 at Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. The article was divided into two parts: the first one is a brief and general reflection towards the historical science, its constitutive guidelines, specially starting from the contribution to the thought of *Annales* concerning time and space which are fundamental to the historical science in the twentieth century; the second part of the article is devoted more closely to the teaching of history specificities, specially when it comes to the theory and methodology regarding history, coming up with what we think are the guidelines to the teaching of history reflection to the Rural Education at the University.

Key words: *Annales*, Teaching's History, Rural Education.

Introdução:

Em 2011, iniciamos o trabalho com a turma de Licenciatura em Educação do Campo da UFRRJ com a disciplina *Formas de desenvolvimento do capitalismo*,

¹ Professor Adjunto III do Departamento de História e Economia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich Wilhelms Universität Bonn. E-mail: marcos.caldas@gmail.com.

² Professora Adjunta do Departamento de História e Economia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: monic1922@gmail.com.

disciplina ministrada para todos os estudantes do curso. Em 2012 foi ministrada a disciplina *Teoria e Metodologia da História* para aqueles que optaram pelo módulo de Ciências Sociais. Descreveremos aqui um pouco da experiência do trabalho com as turmas, focando na importância do curso para a universidade e na articulação fundamental entre a universidade e o aprendizado com os movimentos sociais.

Apesar da referência à educação do campo como foco para a abordagem do trabalho neste programa, a composição dos estudantes é bastante diversa. Assim temos a integração entre estudantes oriundos de movimentos sociais diversos, rurais e urbanos, dialogando, integrando e trocando experiências. Essa troca de experiências se reflete de forma frutífera em sala de aula, na permanente articulação dos temas em debate com as experiências vividas e com o compartilhamento delas entre os estudantes. Como ponto de intersecção entre eles destacam-se a disciplina e a organização da turma para as aulas e a valorização daquele espaço como uma articulação fundamental para os elos entre suas vivências políticas, suas perspectivas de luta e suas esperanças.

Pensar as transformações que levaram ao surgimento do capitalismo nos remete ao debate proposto por Ellen Wood em *A origem do capitalismo* (WOOD, 2001), onde a autora enfatiza a importância da desnaturalização do entendimento sobre o surgimento do capitalismo. A proposta do debate com uma historiografia abrangente levou a autora à reflexão sobre as relações entre o rural e o urbano no surgimento do capitalismo, contestando a visão predominante de que as relações mercantis foram decisivas para o surgimento do capitalismo nas cidades. Ela destacou que o que distingue o capitalismo do pré-capitalismo não é a oposição rural e urbano, mas a posse dos meios de produção pelos camponeses e a expropriação destes através dos mecanismos de domínio de classe que se dão em determinado momento histórico. E ela desmistifica exatamente isso, abandonando a oposição rural x urbano para pensar o desenvolvimento das formas capitalistas de produção como fruto de transformações que se originam nas relações com a propriedade da terra.

Desta forma, uma ponte proposta por nós devia remeter os estudantes a um debate pouco explorado: o diálogo entre a visão sobre um capitalismo consolidado na sociedade atual com o seu processo de formação e consolidação, através do tempo; a possibilidade de um debate entre a vida e a teoria onde ambos se apresentassem em sua intimidade e proximidade. Trazer a teoria à vida é obrigação do professor e uma meta fundamental e permanente do trabalho em sala de aula.

Em 2012 essa experiência do trabalho com a LEC (Licenciatura em Educação do Campo) teve continuidade com a disciplina *Teoria e Metodologia em História*. As aulas foram propostas de forma a articular o debate no campo da teoria e da metodologia em História, pontuando esses aspectos no processo de construção do conhecimento histórico ao longo dos séculos XIX e XX. Neste sentido, buscou-se também articular a reflexão sobre a abordagem teórica com as pesquisas propostas pelos estudantes, o que acabou se refletindo num riquíssimo debate sobre a importância e a aplicabilidade das discussões teóricas na prática da pesquisa.

1. A História e a Vida

Dos porões da prisão nazista de Montluc, Marc Bloch nos deixou o registro de uma percepção da História até hoje tomada como referência no campo da historiografia, o livro *Apologia da História ou o ofício do Historiador* (BLOCH, 2001)³. Seu registro comprometido e militante revelava mais do que a erudição impressionante de um texto elaborado sem acesso às referências bibliográficas: o texto de Bloch expressa o compromisso com a vida, com a transformação e com a certeza de que a teoria e o método de trabalho do historiador exercem essa função norteadora, orientadora para as ações da pesquisa, mas, fundamentalmente, para se pensar e agir no mundo, a união entre reflexão e ação (DOSSE, 1992, p. 62). É o relato da observação apurada de que o papel do historiador (e por que não de todo o pesquisador?) deve ser aquele de “saber falar, no mesmo tom, aos doutos e aos estudantes” (*Idem*, Introdução).

286

Tomamos este ensaio que nos foi presenteado por Bloch como ponto de partida para uma reflexão sobre a História e sua relação com o tempo vivido e com aquilo com o que nos comprometemos. A teoria da História representa elemento central dessa percepção de mundo a ser formulada pelo historiador e disso falaremos mais adiante. A reflexão e a postura do pesquisador diante do objeto pesquisado refletem o olhar dele sobre a vida, sobre seu papel na sociedade, sobre a concepção de ciência que professa, sobre o que entende e como percebe a vida e as transformações e/ou continuidades sociais.

³ O livro foi composto entre os anos 1941 e 1943, mas publicado apenas em 1949. Nesta época, Bloch entrara para o movimento “Franc Tireur”, e enviado como delegado, representando este mesmo movimento, para o MUR (Movimentos Unidos da Resistência), para a liberação de Lyon. Em 8 de março de 1944 é preso pela Gestapo e encarcerado na prisão de Montluc. Em 16 de junho deste mesmo ano, Bloch, com 29 outros presos, foi levado para Sans-Didier-de-Formans, cerca de 30 quilômetros de Lyon, e fuzilado.

O princípio da História como um seqüencial recorte de fatos, em busca de uma veracidade abstrata, circunscrita ao trabalho exaustivo com fontes documentais escritas, se constituiu em um eixo fundamental das críticas de Marc Bloch, de Lucien Febvre e de uma geração de historiadores que traçaram um profícuo caminho para a construção de um novo paradigma a partir da historiografia francesa (Cf. BURKE, 1997). Para uma crítica dos *Annales* e a discussão sobre a questão da ‘Escola’ dos *Annales* (Cf. STOIANOVICH, 1976). Esse paradigma foi elaborado mediante uma batalha intelectual contra uma perspectiva da História consolidada ao longo do século XIX, caracterizada *grosso modo* como “História tradicional” ou adepta do positivismo. Esse novo combate foi marcado pela produção intelectual do grupo ligado à Revista dos *Annales*⁴.

O novo prisma metodológico oferecido pela elaboração da “História como problema” pelos *Annales* refletia a preocupação também com a problematização da vida, rejeitando as “verdades” dos documentos ou a naturalização dos fatos oferecidos pelas fontes. Estavam postas na mesa do historiador as questões e hipóteses de pesquisa, aquelas que deveriam levar os pesquisadores às fontes: entendendo que elas não falam por si mesmas; propunha-se que as fontes, em suas múltiplas formas, fossem provocadas, indagadas, desafiadas. As questões e hipóteses exerceriam assim uma função norteadora no método de trabalho do pesquisador, na medida em que ele passasse a estabelecer um diálogo com as fontes, onde estas ganhariam dinamismo em sua interlocução com as questões construídas pelo tempo, pela sociedade e pelas perspectivas do historiador.

Assim, o “problema” ou as questões de pesquisa tornam-se o eixo a partir do qual a própria pesquisa circula e se justifica, opondo-se a uma sequência cronológica e factual como centrais para a elaboração de um recorte histórico de pesquisa; como Jacques Le Goff definiu “a Nova História é uma história-problema”. Encontrar um “problema” não seria certamente uma questão nova no trabalho de historiadores, o que se tornava novo nessa corrente historiográfica era a insistência em perceber a “problematização da pesquisa”, um objeto central e antagônico à perspectiva factual da escola historicista.

⁴ A Revista chamada de *Annales d'Histoire Économique e Sociale* (o nome atual é *Revue Annales. Histoire et Sciences Sociales*) é uma revista trimestral e tem o seu primeiro tomo publicado em 1929. Os números da primeira década da revista estão disponíveis em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb34414997g/date.r=langEN>. Os números correspondentes aos anos de 1929-1932, 1939-1941 e 1943-2002, encontram-se em www.persee.fr.

O ofício do historiador ao questionar a fonte é nela projetar também as perguntas pertinentes para sua vida, de acordo com as preocupações da sociedade onde vive e, irrefutavelmente, no seu tempo, tecendo um fino e rigoroso campo de trabalho que caracteriza a produção intelectual. Ao formular questões o historiador abre a janela de inquietações políticas, morais, éticas e científicas, tornando a pesquisa um campo de ação que dialoga e interage com a vida e com a sua percepção de mundo, sem abrir mão do rigor científico e da metodologia e técnica de trabalho com as fontes.

Neste sentido o passado ganha dinamismo e cores vivas e se torna – ele mesmo – parte inerente do presente. Ou seja, a História passa a ser entendida como reescrita, como uma construção do tempo presente, onde o olhar e o método de trabalho do historiador atuam para elaborar uma análise sobre o passado, calcado nas referências, preocupações e nas indagações da contemporaneidade. O presente dialoga com o passado, numa dialética construção de perspectivas e memórias que não prescindem do olhar construído pelo historiador. A História, contestada como uma “ciência do passado” se torna campo fecundo de estudos sobre a sociedade no tempo, uma janela onde o tempo presente se transforma também em objeto da reflexão histórica.

Este novo entendimento que permeava a problematização do objeto histórico obrigava também o pesquisador a sair em campo em busca de outros diálogos, com outras áreas de conhecimento, tornando o trabalho interdisciplinar uma marca da nova percepção sobre a construção do conhecimento acadêmico, mais particularmente, do conhecimento histórico. A História se permitia flertar com os outros campos das ciências sociais e humanas, numa intersecção de saberes e na utilização de conceitos e metodologias pertinentes a outros campos de conhecimento.

Fernand Braudel conclamou as ciências sociais ao diálogo em *Escritos sobre a História* (BRAUDEL, 2007), apontando um esmagamento das “ciências do homem” ao buscarem as fronteiras que as separavam mais do que os traços que as aproximavam, ainda que apontasse um “interesse nessas querelas e nessas recusas”, afinal “O desejo de cada um se afirmar contra os outros está forçosamente na origem de novas curiosidades: negar outrem, já é conhecê-lo” (*Idem*, p. 42). Apresenta-se com Braudel a fina teia tecida pelo tempo histórico, matéria prima fundamental do historiador no seu ofício, onde o tempo se apresenta em suas múltiplas facetas cronológicas atendendo às expectativas e projeções da sociedade, repartindo-se em temporalidades afeitas à durabilidade das ações no tempo e ao tempo das ações humanas: a curta, a média e a longa duração. Para Braudel a História se traduz como uma “diaética da duração; por

ela, graças a ela, é estudo do social, de todo o social, do passado, e, portanto, também do presente, um e outro inseparáveis" (*Idem*, p. 98).

O tempo foi, sem dúvida, o recorte epistemológico fundamental da consolidação dessa nova percepção sobre o ofício: o tempo histórico compreendido pela *Nouvelle Histoire*, a partir dos anos 1930, contrapunha-se as influências da teologia ou da filosofia e se propunha a um diálogo mais profundo com as ciências sociais, recusando- se às perspectivas teleológicas (REIS, 2008), a uma perspectiva de uma História linear, progressiva e, portanto, irreversível. Esse caminho desbravado posteriormente por Braudel era um dos passos de toda uma reflexão construída onde o tempo histórico imprimia-se da necessidade de conhecer as condições do “fazer histórico”, no entendimento das conjunturas, das estruturas, das permanências, das transformações, das resistências e das particularidades do cotidiano.

Portanto,

O novo tempo histórico consiste em uma hipótese contrária a do tempo filosófico: o tempo não é progressivo, mas pluridirecionado; não é global, mas múltiplo. (...) Enquanto imanente aos processos objetivos, o tempo histórico revela antes sua pluralidade, sua multiplicidade, a sua descontinuidade, as suas assimetrias, as suas irreversibilidades particulares e jamais a unidade total. Não se tem mais a unidade, mas a diversidade. (*Idem*, 31).

289

Esse nova percepção do tempo histórico só pode se concretizar no nível do fazer histórico a partir de uma nova compreensão sobre os métodos e técnicas de pesquisa, na ampliação da compreensão sobre o uso das fontes no trabalho de pesquisa. A nova apreensão sobre o tempo histórico trazia à tona novos objetos e também o questionamento a fontes estáticas, arbitrárias. Um impulso ao uso de fontes diversas começou a despontar como basilar para se pensar na multiplicidade de novas abordagens propostas para a pesquisa histórica, onde não apenas o tempo era decomposto, mas também os elementos sociais, suas história cotidianas, os aspectos pouco percebidos ou que passariam desatentos ao olhar restrito a fontes documentais.

Mas os desafios não estão postos se o historiador se contenta apenas com os eventos dos vencedores, sem perceber na complexidade dos fatos e das múltiplas temporalidades quantos agentes sociais e condições diversas perfazem o emaranhado de elementos que se entrelaçam para o entendimento da sociedade no tempo. Nesta perspectiva Braudel enunciou que

aos historiadores é necessário ir pela contra-encosta, reagir contra as facilidades de seu mister, não estudar apenas o progresso, o movimento vencedor, mas também seu oposto, essa abundância de experiências

contrárias que não foram quebradas sem dificuldades (BRAUDEL, *op.cit.*, p. 117).

A historiografia dá voz aos vencidos quando entende que a História é construída e escrita em uma perspectiva dinâmica, quando percebe que o tecido social é formado a partir das variadas diferenças e que a História traduz esse movimento dialético que tece o diálogo entre a sociedade e o tempo. Uma perspectiva política da História consolidada ao longo do século XIX projetava não apenas a história dos vencedores, mas autorizava-se a ser a voz oficial sobre a história nacional, arvorava-se a porta voz dos épicos eventos nacionais para contá-los e torná-los as referências sociais e/ou nacionais que estabeleciam o elo entre a sociedade, o Estado, os governos e a construção de sua autoimagem.

Esse novos paradigmas indicaram o lugar ocupado pela pesquisa histórica no campo do conhecimento, mas também o debate interno que se faria presente, mesmo entre os *Annales* sobre as relações entre a História e sua interação com a construção política e social. Isso foi apontado por François Dosse quando criticou a rejeição do “político” pela revista, se recusando a atuar para que a Historiografia contribuísse para compreender as questões políticas contemporâneas dos anos 1940. Esse distanciamento autorizou também a subordinação da direção da revista à orientação dada pelas autoridades nazistas em certo momento (cf. DOSSE, *op.cit.*, p. 61-70). A rejeição ao político, mas também a um determinado papel a ser ocupado pelo campo da pesquisa histórica, foram as opções que fizeram com que os *Annales* não tenham ocupado seu lugar no debate mais progressista na crítica ao fascismo e ao nazismo; isso foi posteriormente objeto de crítica do próprio Bloch quando avaliou que “nós não ousamos ser, na praça pública a voz que grita, a primeira vista no deserto (...) preferimos nosso confinamento na quietude temerosa de nossos escritórios” (BLOCH, 1946 *apud* DOSSE, *op.cit.*, p. 62).

290

2. O trabalho do Historiador

A História como ciência nasce no século XIX, no âmago da emergência dos Estados Nacionais europeus e no momento em que se afirmava uma concepção de ciência. A Ciência nascida nos oitocentos refletia uma afirmação de determinadas áreas do conhecimento e na apropriação do conhecimento por determinados setores da

sociedade. A ciência se tornava a porta-voz da verdade e de uma determinada percepção de mundo.

Do ponto de vista estritamente metodológico, isto é, das opções técnicas e dos demarcadores iniciais a serem selecionadas para a pesquisa e o ensino de História em Educação do Campo, pensamos em pautar nossa aproximação ao tema a partir de uma reflexão conceitual-operacional que obviamente não se esgotará nesta explicação, mas que deve fazer parte de toda investigação no campo acima descrito.

Como ponto de partida, é importante de início afastarmo-nos, ainda que temporariamente, do ponto de vista defendido por muitos sobre o papel da Memória, justapondo-se, e mesmo sobrepondo-se à ciência histórica (LOWENTHAL, 1998, p. 5-24). Não se quer aqui desvalorizar a importância da Memória Social para a organização social e, tampouco, para o Ensino de História, considerada

dimensão fundamental à definição de políticas de desenvolvimento local, na perspectiva de aprofundar o enraizamento/pertencimento destas comunidades como elemento constitutivo de um capital social potencializador das cadeias de reciprocidade, confiança, normas e sistemas de participação (TEIXEIRA *et al.*, 2007, §7),

mas antes, destacar a importância da História como ‘ciência dos homens no tempo’, e do papel que a documentação, os vestígios materiais etc. ocupam na construção do objeto histórico a ser investigado. Os testemunhos vividos e os relatos correspondentes, ou a *experiência sentida* podem mesmo ocupar o centro da análise, mas são válidas como *interpretação da realidade* e não a realidade ela própria. No entanto, é importante apontar que as construções coletivas de representações do passado, das quais muitos historiadores se servem, estão em franco entrelaçamento com grupos sociais nos quais o próprio historiador toma parte, seja em dado momento, seja em dado lugar, ou em ambos. Este envolvimento possibilita influências recíprocas sem que se consiga delimitar o que é História e o que é Memória (social).

Dito isto, há que se perguntar em primeiro lugar das peculiaridades da Educação do Campo como campo de estudo pertinente, de suas particularidades e, finalmente, de como a ciência histórica interfere e auxilia no entendimento deste mesmo campo. Partimos do pressuposto, que obviamente se manifesta pelas condições em que este campo específico de estudo se desenvolve, de que a Educação do Campo implica e envolve uma área de análise ligada à educação rural (HOPFNER *et al.*, 2011), sem com isso adentrarmos na difícil tarefa de definir o que se entende por *Rural* (WHITAKER, 1983, p. 72-76; cf. também ALPE *et al.*, 2008). *Stricto sensu*, as relações das

comunidades rurais se fundam nas relações com a terra e pressupõem o problema do *acesso à terra*. Ora, o acesso à terra, à matéria prima para a reprodução da vida comunitária no âmbito Rural tem que estar no horizonte desta discussão, mesmo que a luta pela terra deva ser superada em algum momento, para dar lugar ao debate em seus mais diferentes níveis de ‘luta’ (MALUF, 2007)⁵. Esta ‘luta’ pode se dar através do Esporte, da Arte, e não exclusivamente no âmbito da atividade produtiva, visando à distribuição de renda e a diminuição das disparidades sociais, mas é imperativo o aspecto do trabalho ligado a terra como processo coletivo e da ação comum, organizada. Isso implica também dizer que um dos aspectos essenciais na luta pela terra é a denúncia das várias formas de expropriação de bens, seja de recursos naturais, seja do homem pelo homem, ou seja, da Violência e de sua contra-parté a Resistência (LABICA, 2005). Para isso, aqui há que refletirmos, ainda que momentaneamente, sobre como estas formas se organizam na História, seus protagonistas, os elementos estruturantes que atuam de modo a conformar uma dada organização social. Este, pois, é um dos tópicos que merece um tratamento teórico-metodológico próprio na medida em que o conjunto de fontes, especialmente as escritas, que se nos oferecem, refletem comumente a *visão do vencedor* por se tratarem de formas de expressão restritas a classes sociais privilegiadas. Um rápido sobrevoo na História da luta social e das formas de exploração da terra pelos homens revela o quanto as fontes textuais podem nos proporcionar informações distorcidas, a começar pela transformação que as distintas formas de propriedade sofreram ao longo da história. Assim, por exemplo, contratos de compra e venda de terras, e obviamente das benfeitorias e de todo cabedal agregado (pomares, instrumentos agrícolas etc.), em diversos momentos da história encontrados em arquivos na Babilônia (REDE, 2007, p. 123-149), em registros fiscais medievais (FELLER, 1997, p. 147-164), ou em cartórios no Brasil do século XIX (MOTA, 2009), refletem o ponto de vista do comprador, isto do grupo que dispõe de recursos para a compra de propriedades e, consequentemente, com direitos de alienação de bens. Com isso, condicionado a um ponto de vista dos grupos dominantes, a partir de certa documentação fundiária e patrimonial, a pesquisa sobre um tema tão controverso quanto a mobilidade social no campo resulta bastante comprometida na medida em que cristaliza certo ponto de vista sobre a possibilidade ou impossibilidade de ascensão

⁵ O problema da pobreza rural é evidentemente bem mais abrangente e tem consequências sobre várias políticas sociais.

social e das formas em que ela se realiza, pois, porque não dizer, tal documentação reflete mesmo uma ‘visão de mundo’ (*Weltanschauung*), com sua linguagem própria, com sua mentalidade característica (Cf. BURGUIÈRE, 1982, p. 424-437). Como contraponto ao aparente engessamento social, a investigação voltada para as formas de resistência, os tipos de revolta social e de conflito social direto, bem como suas manifestações indiretas (festas populares, banditismo social etc.) são dignas de atenção para o historiador. Deste modo, o registro direto sobre a situação histórica em uma determinada comunidade, onde, aparentemente as relações sociais se expressam, por exemplo, de forma ‘ordeira e pacífica’ fica matizado – e consequentemente precisa ser repensado, no momento que nesta mesma localidade a violência, a insubordinação, a intolerância etc., também vêm à baila.

Como resultado, o tema da violência no campo, e da violência de um modo geral, ao longo da história tem se mostrado bastante fecundo para o pesquisador cujas pesquisas podem ser direcionadas à instrumentalização das forças do Estado ou dos grupos mais abastados para reprimir ou enquadrarem os movimentos sociais. Obviamente, estamos tratando de apenas **um** aspecto do tema: o do ponto de vista da objetividade. De uma perspectiva de caráter subjetivo, é possível discutir neste mesmo campo de análise as formas de servilismo, de contra-cultura, ou de uma interpretação conjuntural e funcional da sociedade, e até mesmo como tais temas são tratados historiografia, isto é, uma meta-história. Ora, neste ponto da investigação, as sínteses, a visão da totalidade (ou do *todo* social), e fundamentalmente o pressuposto das múltiplas temporalidades, já citadas, possuem um papel decisivo para a análise. Isto porque entram em jogo, e porque não dizer, em embate, as diversas modalidades de abordagens que privilegiam o particular em detrimento do geral, o fragmentário em lugar das totalidades, o palpável em substituição ao abstrato e aos silêncios, o individual acima e à parte dos sujeitos coletivos, reduzindo nosso campo de visão para uma História unilinear, monocausal e etapista.

Isso nos conduz ao outro ponto igualmente importante para a discussão da História: a questão do Progresso. Aqui, como em outros pontos brevemente tratados, o tema deve adquirir uma conformação tanto descriptiva quanto normativa. Por um lado, volta-se a pesquisa ao debate de como os distintos grupos sociais, comunidades, nações se diferenciam umas das outras no diz respeito a sua existência material; por outro lado, abre-se uma possibilidade de análise onde as questões de “avanço-atraso”, “progresso-desenvolvimento” e outros temas relacionados apresentam-se como centrais (NISBET,

1985; KENNEDY, 1989; HUNTINGTON, 1997)⁶. Tanto no seu campo objetivo de análise, isto é, o da Educação ou do processo de formação, do uso da tecnologia etc., que aparecem como sinônimo de progressivo *bem estar* dos povos, e por tabela de melhoria das condições de vida, quanto em sua dimensão subjetiva e mais abstrata, a saber, aquela das transformações necessárias no decorrer do tempo para a existência do todo social, o tema do Progresso em História reserva uma abundância de problemas para o pesquisador. Aqui, a literatura é abundante e, para o que nos interessa, limitar-nos-emos a tratar apenas do tema sucintamente. Por muito tempo, várias correntes de pensamento, entre elas o marxismo, se debruçaram sobre uma imagem romântica da noção de Progresso, associando-o diretamente à Tecnologia e reificação do Homem, responsável por um “desencantamento” do mundo (Cf. BERMAN, 1986). Os liberais e os neoliberais contratacavam afirmando exatamente o contrário. Afirmavam que o progresso “libertou as energias mais positivas”, constitutivas do Homem (LANDES, 2005, *passim*). Do ponto de vista da noção de Progresso o problema deve ser enfrentado em seu próprio campo de batalha, a saber a sociedade tecnológica, apresentando-a como uma construção histórica, humana (e não providencial, irrefreável ou irresistível da roda da história), tão válida quanto qualquer outra em seus avanços e recuos. A nosso ver, deve ser uma preocupação da Teoria da História para uma Educação de Campo. Na cidade, com suas favelas, lixo, desorganização urbana etc., este traço é facilmente reconhecível mas no campo não o é. Há um perigo teórico aqui: a de que não o tempo histórico não deva ser considerado como real, e sim como uma construção mental, que sobrevoa nossas cabeças. Por isso, os aspectos temporais, a discussão sobre longa duração e curta duração tem que estar no interior da discussão desta noção.

Então, acreditamos que boa parte da reflexão sobre a especificidade desta área de investigação deve reconhecer a dicotomia existente, no tempo e no espaço, entre campo e cidade, e para além desta entre o urbano e o rural, entre o centro e a periferia, entre o *interior* e o *citadino*, o nacional e o forâneo etc. Ao longo da história, e considerando as especificidades de cada região do globo, o entendimento sobre a relação entre campo e cidade deixa de constituir mero elemento operacionalizador das questões sobre o funcionamento das sociedades e dos movimentos para alcançar o *status* de hipótese geral sobre a existência mesma destas sociedades, suas formas de

⁶Os três, com claras inclinações a correntes do pensamento liberal, suscitarão, na época, um enorme debate e lançam mão recorrentemente de argumentos sobre superioridade tecnológica (ou da *razão*) do ocidente.

(re)produção, conflitos e resistências. Em tempos de *globalização* estes conceitos – Campo e Cidade – ganharam uma re-significação, cujo efeito provisório é uma nova fase do Capital, e que não afastaram o processo de exclusão e reprodução das hierarquias sociais, e que pretendem criar novos laços, de modo assimétrico, de (mútua) dependência. Ora o desafio que se faz presente é entender e enfrentar os processos que desagregam o tecido social constituído em um ambiente onde os laços sociais e as relações coletivas de trabalho se edificaram, em oposição aquele da cidade onde o indivíduo é o foco da Educação e do processo formador. É preciso lembrar que, no campo, o papel da comunidade tem peso considerável sobre as ações dos indivíduos e as ramificações que supõem certo aparato de controle social são bem mais extensas que em espaços densamente povoados. Por isso, um outro aspecto importantíssimo e que é parte desta discussão teórica é a noção de *espaço* histórico. Aqui retornamos às preocupações de Braudel e de tantos outros (LEFEBVRE, 1991), com farta bibliografia sobre as relações entre tempo e espaço e a necessidade de estudarmos um espaço socialmente construído.

A distinção sistemática de diferentes níveis de análise espaço-temporais não é somente indispensável, hoje, na pesquisa de alto nível; ela o é, talvez mais ainda, na prática pedagógica: salta-se, bem freqüentemente, e sem precaução, considerações planetárias (o Terceiro Mundo), a exemplo de tal aldeia ou de evoluções seculares (a "revolução industrial") na narração de determinado acontecimento capital que não durou, no entanto, mais do que algumas horas (LACOSTE, 1988, p. 124).

A análise do espaço, homologamente à análise do tempo, deve reconhecer os distintos níveis espaciais, e suas correspondentes históricas, articulando-os, explicitando caráter artificial, interpretativo e humano dos recortes espaciais, que a exemplo dos recortes temporais, possuem tanto uma realidade material como também simbólica (HAESBAERT, 2005).

Considerações Finais

O processo de escolarização e seus desdobramentos têm um efeito sobre as comunidades rurais como reorganizadores da vida social porque a procura por educação muitas vezes significa migração, diminuição da força da mão de obra nas áreas de origem etc. Então um dos desafios é a fixação do homem a terra e ao mesmo tempo a sua inserção no mundo, e não o seu isolamento (por isso a tônica no processo como algo coletivo). A dicotomia campo X cidade se apresentou na História como um processo de

separação de ambas as partes e que agora, o novo processo de divisão internacional do trabalho chamado *globalização*, com o predomínio de grandes centros financeiros, busca atrair para sua própria órbita o campo. Os grupos sociais residentes no campo se inserem de um modo muito particular no processo de divisão internacional do trabalho, tendo, em não poucos casos, como única alternativa para integrar-se, a internet e os meios eletrônicos. Com isso, entre outros efeitos, ele dilui sua identidade e ganha uma nova. Este processo de transformação é bastante recente e tem um lastro histórico que o explica em parte.

Creamos que o ensino da História, em seus níveis objetivos e subjetivos, podem contribuir para o que é chamado de Identidade Social (WOODS, 2008). Antes de mais nada, a possibilidade de lidarmos com o passado, recente ou muitíssimo longínquo, amplia nossa capacidade de lidar com o outro, vê-lo como igual, naquilo que, no limite, é a sua humanidade, mas que pode incluir aspectos econômicos, sociais, jurídicos etc., mas, simultaneamente, diferente, no que tange não apenas a(s) sua(s) história(s) pessoal(is) mas na construção de sua(s) memória(s) coletiva(s), proporcionando-lhe(s), por assim dizer, ‘raízes’⁷.

296

Referências Bibliografia:

ALPE, Y.; FAUGUET, J.-L. **Enseigner dans le rural : un « métier » à part ?** In: **Travail et formation en éducation**, n. 2, 2008. Disponível em: <http://tfe.revues.org/index767.html>. Acesso em 05 de Nov. 2012.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido se desmancha no ar. A aventura da modernidade.** Trad. C. F. Moisés e A. M. L. Ioriatti; M. Macca (notas). São Paulo: Cia das Letras, 1986.

BLOCH, Marc. **L'Etrange défaite.** Paris: Ed. Francs-Tireus, 1946.

_____. **Apologia da história ou o Ofício do Historiador.** Edição anotada por Étienne Bloch. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.

BURGUIÈRE, André. **The Fate of the History of Mentalité in the Annales.** In: **Comparative Studies in Society and History**. Volume 24, Issue 03, Julho de 1982, p. 424-437.

⁷Febvre citando Ratzel: “*Un peuple doit vivre sur le sol qu'il a reçu du sort ; il doit y mourir, en subir la loi*”. (FEBVRE, 1949, p. 420).

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales: 1929-1989. A Revolução Francesa da Historiografia.** Trad. Nilo Odilia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

DOSSE, François. **A História em Migalhas: Dos Annales à Nova História.** Trad. Dulce Ramos. São Paulo: Ensaio/Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

FEBVRE, L. **La Terre et L'Évolution Humaine. Introduction Géographique à L'Histoire.** Paris: A. Michel, 1949.

FELLER, L. **Statut de la terre et statut des personnes. La thématique de l'alleu paysan dans l'historiographie depuis Georges Duby.** In: *Études Rurales*, 1997, p. 147-164. Disponível em: <http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/07/73/23/PDF/ALLEU3.pdf>. Acesso em 05 de Nov. 2012.

HAESBAERT, Rogerio. **Da Desterritorialização à Multiterritorialidade.** In: *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina* – 20 a 26 de março de 2005. USP.

HOPFNER, J. (org.). **Erziehung und Bildung in ländlichen Regionen.** Frankfurt: Peter Lang, 2011.

HUNTINGTON, Samuel P. **O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial.** Trad. M. H. C. Cortês. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 1997.

297

KENNEDY, Paul. **Ascensão e Queda das Grandes Potências.** Rio de Janeiro: Campus, 1989.

LABICA, Georges. **Pour une théorie de la violence.** [On line]. Disponível em: http://lahaine.org/labica/b2-img/labica_violence_01.pdf. Acesso em 01 Nov. 2012.

LACOSTE, Yves. **A GEOGRAFIA. Isso Serve em Primeiro Lugar para Fazer a Guerra.** Trad. de M. C. França. Campinas: Editora Papirus, 1988.

LANDES, D. **Prometeu Desacorrentado. Transformação Tecnológica e Desenvolvimento Industrial na Europa Ocidental, de 1750 até os dias atuais.** Trad. M. R. Motta. Rio de Janeiro: Elsevier\Campus, 2005.

LEFEBVRE, Henri. **The Production of Space.** Trad. D. Nicholson-Smith. USA/UK/Austrália: Basil Blackwell, 1991.

LOWENTHAL, David. **Fabricating Heritage.** In: *History and Memory*. Vol. 10, n. 01, 1998, p. 5-24.

MALUF, R. S.; BURLANDY, L. **Poverty, Inequality and Social Policies in Brazil. Centro de Referência em Segurança Alimentar e Nutricional (CERESAN).** Rio de

Janeiro. 2007. p.1-45. Disponível em:
http://r1.ufrrj.br/cpda/ceresan/docs/tx_disc_vs_ingles.pdf. Acesso em 05 de Nov. 2012.

MOTA, M. S. C. Nas Terras de Guaratiba. Uma Aproximação Histórica-Jurídica às Definições de Posse e Propriedade da Terra no Brasil entre os Séculos XVI-XIX.
Tese de Doutorado. Rio de Janeiro. CPDA. UFRRJ. 2009.

NISBET, Robert. História da Idéia de Progresso. Trad. L. J. C. Jobim. Brasília: Ed. UnB, 1985.

REDE, M. Preservar e resistir: padrões de alienação de imóveis no período babilônico antigo. In: *Revista Tempo*. Vol. 12, n. 23, 2007, p. 123-149.

REIS, José Carlos. Nouvelle Histoire e o Tempo Histórico. A contribuição de Febvre, Bloch e Braudel. 2^a ed. São Paulo: Annablume, 2008.

STOIANOVICH, Traian. French Historical Method: The Annales Paradigm. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1976.

TEIXEIRA, A. M. F.; FREIXO, A. A.; LARANJEIRA, D. H. P. Memórias do rural e educação do campo: um encontro entre os "velhos" e os "moços" do semi-árido baiano. In: *Encontro de Pesquisa em Educação do Norte e Nordeste*. Maceió. Anais. Maceió: EdUFAL, 2007.

298

WHITAKER, W. H. Conceptualizing "Rural" for Research in Education: A Sociological Perspective. In: *Journal of Research in Rural Education*. Vol. 1, n. 02, 1983, p. 71-76.

WOOD, Ellen. A origem do capitalismo. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

WOODS, M. Social Movements and Rural Politics. In: *Journal of Rural Studies*. Vol. 24, n. 02, 2008, 129-137.