

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

WEBER MENDES DE PAULA

GÊNERO HUMANO E SER SOCIAL:  
A OBSTACULARIZAÇÃO DO PATRIMÔNIO GENÉRICO HUMANO

GOIÂNIA

2017

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR  
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES  
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos do autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico:     Dissertação     Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:


Nome completo do autor: **Weber Mendes de Paula**

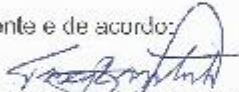
Título do trabalho: **Gênero humano e ser social: a obstacularização do patrimônio genérico humano.**

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:  
  
Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

Data: 31/10/17

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação do registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

<sup>2</sup> A assinatura deve ser escaneada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

WEBER MENDES DE PAULA

GÊNERO HUMANO E SER SOCIAL:  
A OBSTACULARIZAÇÃO DO PATRIMÔNIO GENÉRICO HUMANO

Dissertação apresentada à comissão examinadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: Cultura e Processos Educacionais.

Orientador: Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista

GOIÂNIA

2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Mendes, Weber


Gênero humano e ser social [manuscrito] : A obstacularização do patrimônio genérico humano / Weber Mendes. - 2017.  
CIX, 109 f.

Orientador: Prof. Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Educação,  
Goiânia, 2017.  
Bibliografia.

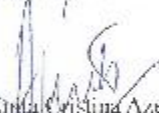
1. Trabalho. 2. Ontologia. 3. Relações sociais. I. João Ribeiro Baptista, Tadeu, orient. II. Título.

CDU 37

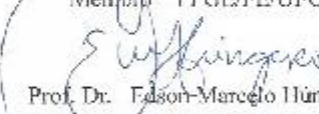
**ATA DA REUNIÃO DA BANCA EXAMINADORA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE WEBER MENDES DE PAULA** – Aos vinte e dois dias do mês de setembro do ano de dois mil e dezessete (22/09/2017), às 14h, reuniram-se os componentes da Banca Examinadora: **Prof. Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista**, orientador, doutor em Educação pela UFV; **Prof.ª Dr.ª Anita Cristina Azevedo Resende**, doutora em Ciências Sociais pela PUC SP e **Prof. Dr. Edson Marcelo Húngaro**, doutor em Educação Física pela Unicamp, para, sob a presidência do primeiro e em sessão pública realizada nas dependências da Faculdade de Educação, procederem à avaliação da defesa da dissertação intitulada: **“GÊNERO HUMANO E SER SOCIAL: A OBSTACULARIZAÇÃO DO PATRIMÔNIO GENÉRICO HUMANO”**, em nível de Mestrado, área de concentração em Educação, de autoria de **Weber Mendes de Paula**, discente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás. A sessão foi aberta pelo presidente da Banca Examinadora, **Prof. Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista** que fez a apresentação formal dos membros da Banca. A palavra, a seguir, foi concedida ao autor da dissertação que, em 20 minutos, procedeu à apresentação de seu trabalho. Terminada a apresentação, cada membro da Banca arguiu o examinando, tendo-se adotado o sistema de diálogo sequencial. Terminada a fase de arguição, procedeu-se à avaliação da defesa. Tendo-se em vista o que consta na Resolução nº 1063/2011 do Conselho de Ensino, Pesquisa, Extensão e Cultura (CEPEC), que regulamenta o Programa de Pós-Graduação em Educação e procedidas às correções recomendadas, a dissertação foi **APROVADA** por unanimidade, considerando-se integralmente cumprido este requisito para fins de obtenção do título de **MESTRE EM EDUCAÇÃO**, pela Universidade Federal de Goiás. A conclusão do curso dar-se-á quando da entrega da versão definitiva da dissertação na secretaria do Programa. Cumpridas as formalidades de pauta, às 18h a presidência da mesa encerrou esta sessão de defesa de dissertação e, para constar, eu, **Ademilde de Oliveira Souza**, Secretária do Programa de Pós-Graduação em Educação, lavrei a presente ata, que depois de lida e aprovada será assinada pelos membros da Banca Examinadora em três vias de igual teor.



Prof. Dr. Tadeu João Ribeiro Baptista  
Presidente – PPGC/FE/UFV



Prof.ª Dr.ª Anita Cristina Azevedo Resende  
Membro – PPGC/FE/UFV



Prof. Dr. Edson Marcelo Húngaro  
Membro – UnB

## **RESUMO**

Em qualquer fase de desenvolvimento da história, as relações sociais entre os homens são marcadas pela organização e divisão do trabalho, fato que culmina com a produção que se materializa em determinada sociedade, que sustenta as trocas e, por fim, a vida de relações. O desenvolvimento das forças produtivas, originado pelo aumento da capacidade humana sobre a sua atuação na natureza, esgota-se com o tempo. Desse modo, surgem então novas estruturas sociais nas relações de produção da sociedade. Isso porque o sistema produtivo capitalista se mantém persistente, devido ao estabelecimento de formas de obstacularização ao patrimônio genérico humano organizadas pela sociedade burguesa, apesar de ser uma das formas de organização possível e passageira. Essas formas se enraízam no trabalho e se difundem por todas as relações humanas. A superação desse cenário é concebida, pois, como um processo lento e longo, mas uma ontologia para uma educação emancipatória já é realidade.

Palavras-chave: Trabalho; Ontologia; Relações Sociais.

## **ABSTRACT**

At any stage of the development of history, social relations between men are marked by the organization and division of labor, culminating with production that materializes in a given society which sustains exchanges and, finally, the life of relationships. The development of the productive forces originated by the increase of the human capacity on its action in the nature, exhausts with the time, the relations of production that structure a society, appearing then, new social structures. The capitalist productive system remains persistent, due to the establishment of forms of obstruction to the generic human patrimony organized by bourgeois society, although it is one of the forms of organization possible and fleeting. These forms take root in the work and are spread by all the human relations. The overcoming of this scenario is conceived as a slow and long process, but an ontology for an emancipatory education is already reality.

**KEYWORDS:** Job; Ontology; Social relationships.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1. TRABALHO, GENERIDADE E PATRIMÔNIO GENÉRICO HUMANO.....</b>	<b>16</b>
1.1. O TRABALHO EM GERAL, A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA E A GENERIDADE HUMANA.....	16
1.2. SOBRE O DESENVOLVIMENTO DA GENERIDADE HUMANA. ....	218
1. 3. PATRIMÔNIO GENÉRICO HUMANO.....	286
<b>2. FORMAS QUE OBSTAM O PATRIMÔNIO GENÉRICO HUMANO.....</b>	<b>33</b>
2.1. TRABALHO ASSALARIADO.....	33
2.2. TRABALHO ASSALARIADO E FRAGMENTAÇÃO DA CONSCIÊNCIA.....	42
2.3. FORMAS DE OBSTACULARIZAÇÃO AO PATRIMÔNIO GENÉRICO HUMANO.....	48
<b>3. ONTOLOGIA PARA UMA EDUCAÇÃO EMANCIPATÓRIA.....</b>	<b>64</b>
3.1. A ONTOLOGIA.....	64
3.2. ONTOLOGIA PARA A EDUCAÇÃO EMANCIPATÓRIA.....	82
<b>4. ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES .....</b>	<b>.....</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>.....</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>106</b>



## INTRODUÇÃO

Quando criança, eu já me sentia provocado a refletir acerca da ideia de uma vida de aprendizado por meio das relações entre as pessoas. O raciocínio era simples, porém, coerente. Como as pessoas não são iguais, elas nascem e se desenvolvem com uma estrutura biológica diferente, com recursos financeiros diferentes e com uma educação familiar diferente. Então, teriam de construir, ao longo de suas vidas, um aprendizado, formas de resolver seus problemas de modos distintos. E, nas relações sociais, esses conhecimentos seriam partilhados, e o próprio tempo e a convivência impulsionariam um primor do conhecimento da vida, levando a uma superação dos problemas pessoais e sociais de toda ordem.

Entretanto, na medida em que se dava o meu desenvolvimento, acentuava-se uma percepção ainda confusa, mas que me permitia entender que os problemas que figuravam nos programas de televisão, nas relações de trabalho dos membros da minha família, e também nas dificuldades que iam surgindo, assumiam a aparência de ser os velhos problemas dos programas de televisão e das dificuldades que meus entes familiares encontraram e que agora me ocorriam. A violência, a ingerência política, o autoritarismo da ditadura militar, o desemprego, a duríssima e inesquecível dificuldade financeira, os desentendimentos no seio familiar fizeram-me a representação da figura de uma estrada na qual estão fixados os problemas e por lá todos nós passamos, os enfrentamos e os deixamos para o próximo, de modo igual ou mais penoso do que o encontramos.

O desejo de entender a realidade, a curiosidade e a observação possibilitaram-me identificar a minha família na condição de conservadora, fato que me fez pensar que eu havia encontrado a resolução de todos os problemas que até então havia percebido em minha vida. Daí seguiram os difíceis conflitos sufocantes do ponto de vista do entendimento da realidade também.

A cotidianidade no mundo do trabalho apresentou-me algumas pistas para a identificação da realidade que me cercava, porém, num primeiro momento, eu podia perceber que o trabalho ocultava suas relações, impedia o entendimento dos determinantes da realidade que me cercava. Em seguida, percebi que as relações que se davam no trabalho não me forneciam as explicações sobre o entendimento da realidade como eu buscava. Isso porque ofuscava esse processo de entendimento na prática do próprio trabalho, quando não revelava o

verdadeiro propósito das relações, embora a paz e o entendimento entre as pessoas já não mais figurassem entre os objetivos dos quais eu suspeitava que as pessoas tivessem, na época em que eu era criança. As relações de trabalho ofuscavam esse entendimento e, ao mesmo tempo, abriam e incentivavam uma trajetória pautada pelo trabalho e pelo matrimônio, os quais me interessavam, mas não me satisfaziam.

A inserção e a permanência no trabalho, sempre como auxiliar de alguma coisa, possibilitaram-me o contato com pessoas de outros setores profissionais e de outra condição econômica. E isso aguçou sobremaneira a minha curiosidade na direção da existência de um acervo de conhecimentos do qual eu não tive, na escola, o acesso na devida proporção que eu buscava. O ponto de inflexão é o estabelecimento de uma relação afetiva com uma pessoa que ainda se faz companheira atualmente, a qual trazia uma bagagem de conhecimentos da universidade, e que muito lentamente foi me conquistando. De grande qualidade, a formação intelectual que a minha companheira já possuía à época de namoro trouxe-me uma acentuada atenção para o mundo universitário.

O esgotamento das respostas encontradas nas relações de trabalho que eu me inseria levou-me à radical atitude de optar pelo desemprego para me lançar em um curso superior e trabalhar só depois da entrada na universidade. Evidentemente, a única opção seria a pública, em virtude dos poucos recursos financeiros, pois na universidade ou fora dela os problemas dessa ordem seriam agudos. Mas a busca por melhores condições financeiras seguramente foi o grande motivo dessa decisão e a mediação para a escolha do curso foi o gosto por atividades centradas no corpo físico.

A graduação na Universidade Estadual de Goiás, no curso de educação física, foi uma grande realização, visto que, nesse curso, encontrei muito mais do que eu procurava. A instituição, com instalações precárias, abrigava professores do mais alto gabarito que me encantaram com os seus conhecimentos. Portanto, somente na universidade, na graduação, é que me foram mostrados alguns dos determinantes das relações sociais, a existência de um conhecimento acumulado historicamente e um processo que obsta o acesso a tal patrimônio de conhecimentos.

Este desvelar se acentuou quando me interessei por esta temática: a existência e o acesso a um conhecimento historicamente acumulado. Assim me direcionei à pós-graduação com este propósito, momento em que tive a alegria da oportunidade de aprofundamento nessa mesma temática em nível de mestrado, que agora parece retirar mais alguns obstáculos que me impediam de alcançar o entendimento da relação cotidianidade/trabalho/patrimônio genérico humano.

Após muitos cursos e concursos, e atualmente na condição de trabalhador da educação como docente, posso afirmar que o interesse pela temática aludida só se amplia, pois as respostas que esta pesquisa me proporcionou mostraram-se verdadeiras no mundo do trabalho, no cotidiano e nas relações de modo geral, o que me faculta o autoconhecimento, no qual eu me encontro.

Desse modo, entre tantas figuras que formei para uma imagem da realidade desde a minha infância, atualmente percebo que tenho uma fração de entendimento dessa realidade, a qual foi se deslocando de uma curiosidade que eu possuía quando criança a respeito das relações e da existência de um conhecimento acumulado e velado, para me ver nessa condição de desconhecedor dessa realidade. Até aqui, apenas identifiquei o fato de desconhecer a realidade que me cerca e, assim, a curiosidade e o desejo de um mundo melhor, vívido, e por tantos anos perseguido em minha infância, que se mantêm nos dias de hoje na forma de um desejo por um mundo mais justo e menos desigual para o comer, o vestir e o habitar. Mas, por outro lado, a curiosidade e o desejo de conhecer, de acessar esse patrimônio de conhecimentos historicamente acumulados se converteu em necessidade e vai revelando o direito que nós, humanos, temos, embora nos seja negado.

A partir dessa análise, foi possível identificar o caráter social deste trabalho, o qual se materializa na medida em que o acesso ao reino da liberdade, aqui entendido como aquele que se manifesta para além da vida, para o trabalho/vida, para a manutenção das necessidades pessoais mais básicas, é desejo de todo ser humano. E, portanto, a impotência diante da submissão de uma vida voltada apenas para o trabalho retém todos os ímpetus que no indivíduo o difere dramaticamente do animal, fato este sentido diuturnamente por todos nós da espécie humana. Sendo assim, a inacessibilidade ao patrimônio humano de conhecimentos historicamente acumulados, ainda que esse drama não seja generalizado, se faz relevante socialmente, sobretudo porque a sociedade brasileira periférica, do ponto de vista da centralidade das riquezas materiais, é lugar onde os efeitos desta obstacularização de acesso a esse patrimônio de conhecimentos alcança níveis ainda mais drásticos. E esta é uma temática recorrente e atual.

Como tarefa primordial da área da educação, o entendimento do momento histórico é também objeto de registro daqueles que se põem no campo de pesquisa desta área. Por isso, encontramos na atualidade uma considerável literatura que trata especificamente da generidade humana, ganhando relevo, neste conjunto, os estudos que descrevem a educação como prática social que tem a possibilidade de socializar conhecimentos a partir da unidade

intelectual/material das soluções de problemas presentes na realidade, que precisam ser apropriadas pelos indivíduos em suas objetivações por meio da práxis humana.

Esses apontamentos, de modo geral, partem do contexto das diferentes fases do desenvolvimento da produção material para se situar, mais detidamente, na perspectiva de análise do capitalismo e, a partir deste, proceder uma descrição da relação individualidade/genericidade. Nesse sentido, fixamos o nosso principal objetivo no processo de entender os obstáculos de acesso ao patrimônio de conhecimentos historicamente acumulados pela humanidade, o patrimônio genérico humano, e que tal obstáculo apresenta como consequência a decomposição do ser (ADORNO, 1986).

A produção de um trabalho sobre qualquer temática exige o conhecimento de como essa mesma temática vem sendo tratada pelos diversos pesquisadores. Isso porque precisamos confrontar os objetivos propostos em relação ao objeto da pesquisa com o tratamento dado a partir de intelectuais que já expressaram uma considerável produção de conhecimentos em relação ao assunto.

Dessa forma, conhecer previamente o trabalho dos autores em relação ao tema tem por objetivo

[...] descrever o estado atual de uma dada área de pesquisa: o que já se sabe, quais as principais lacunas, onde se encontram os principais entraves teóricos e/ou metodológicos. Entre as muitas razões que tornam importantes estudos com esse objetivo, deve-se lembrar que eles constituem uma excelente fonte de atualização para pesquisadores fora da área na qual se realiza o estudo, na medida em que condensam os pontos importantes do problema em questão. (LUNA, 2011, p. 86-87)

Então, entre alguns dos trabalhos que se mostraram relevantes, destaca-se um estudo, intitulado *Gramsci, educação e luta de classes* (GOMES; SOUSA; RABELO, 2015), que objetivou entender a crise da escola e a perspectiva da formação humana a partir de uma análise onto-histórica.

A partir de Luckács, referindo-se a Marx, podemos afirmar a existência de uma articulação indissociável da formação humana com o trabalho. A afirmação que emerge dessa asserção estabelece que

Esse movimento de objetivação produz um conhecimento singular que, por sua vez, torna-se duplamente genérico. Primeiro, pelo conhecimento dos elementos que podem ser utilizados na produção ao experimentar a diversidade de possibilidades; e, ao tornar-se patrimônio da humanidade, à medida que é generalizado, isto é, compartilhado por todos os indivíduos, o conhecimento contribui com a humanização, com a possibilidade de contribuir com a vida social por seu trabalho e também usufruir deste, tornando-se ser genérico, pertencente ao grupo humano. (GOMES; SOUSA; RABELO, 2015, p. 11-12)

Assim, temos em destaque o trabalho e sua relação com a formação humana, o que atua na condição de um conhecimento expresso pela práxis, um movimento de objetivação humana. O conhecimento em questão, como elemento-chave do trabalho intelectual ao ser empregado pela coletividade em diferentes setores da vida, adquire um caráter de patrimônio da humanidade, uma vez que se generaliza e contribui para a humanização dos indivíduos (GOMES; SOUSA; RABELO, 2015, p. 12).

Portanto, o conjunto das ideias que se desenvolve nesta obra segue a direção do conhecimento/constituição humana voltado para o seu aspecto mais sistematizado, a educação, e para a sua configuração histórica formal e oficial, a escola. Desse modo, pretende-se que esta instituição possibilite uma nova relação entre homem/mundo visando à formação omnilateral com um projeto universal apoiado na filosofia da práxis, a qual leva a cabo uma relação do homem com o seu próprio ser, denominado por Gomes, Sousa e Rabelo (2015) como “genericidade alcançada pela unidade entre atividade manual e intelectual”.

Seguramente, não é possível negar a importância da educação e da escola como componentes da prática humana que podem levar à genericidade, mas não é na escola que estão centrados os esforços deste nosso estudo, e sim na formação, nos limites, nas condições que são estabelecidas no trabalho e pelo trabalho em relação ao acesso ao patrimônio de conhecimentos historicamente acumulados pela humanidade, e generalizados por meio de sua apropriação pelos homens, o patrimônio genérico humano.

Para os contornos deste estudo, a cultura é produto de trabalho humano e componente situado numa dada sociedade em determinado tempo histórico. O patrimônio genérico humano abrange o conjunto de conhecimentos que se refere a toda a esfera da sociedade humana. A necessidade de preparar alimentos para o consumo humano levou ao saber de que o alimento deve ser preparado. E esse saber se generalizou e foi apropriado pelos homens, sendo, portanto, patrimônio genérico humano. A cultura de sociedades diferentes irá preparar de modos diferentes esse alimento a ser consumido, e como será consumido, se por talheres ou palitos ou com a própria mão. E ainda a cultura local definirá o que é alimento, como, por exemplo, a vaca, o gafanhoto ou o cachorro.

Por isso, os componentes que fazem a mediação entre o indivíduo e o gênero humano são fundamentais. E é assim que ganha relevo o trabalho, pois ele é fundante para a sobrevivência do indivíduo e do gênero humano. Apoiado em Tonet (apud GOMES; SOUSA; RABELO, 2015, p. 54), temos que “[...] a apropriação que articula o indivíduo ao gênero

humano ocorre por meio de um processo histórico-social, ou seja, pela incorporação das objetivações que constituem o patrimônio desse gênero”.

Em outro trabalho, denominado *Trabalho, práxis social e educação*, Macário (2009) demonstra que esta incorporação exige uma inserção efetiva no contexto desse patrimônio genérico, o que, por sua vez, requer uma atividade resoluta e específica, não somente de caráter subjetivo. Por esse motivo, o autor afirma que

O indivíduo humano traz em si os progressos auferidos no longo processo evolutivo a que está sujeita a espécie *homo sapiens*. Porém, ainda não é portador da experiência genérica que se formou no curso da história e que se lhe confronta como externalidade. É preciso que o indivíduo desenvolva sobre este patrimônio genérico uma atividade específica por meio da qual a incorpora ao seu repertório subjetivo. O nódulo teórico destas questões é catalisado nas categorias da objetivação e apropriação [...]. (MACÁRIO, 2009, p. 414)

Esta orientação, que se fundamenta na categoria da práxis, assume o sentido de encontrar no trabalho, sob a ordem burguesa, o processo de estranhamento, oriundo de uma inadequação entre indivíduo e gênero humano. Também converge para a formação e a apropriação do patrimônio genérico humano, traduzidas pela genericidade como unidade do trabalho manual e intelectual. São, pois, objetivações que incluem este patrimônio e a práxis humana, a qual sintetiza a relação ente a objetivação e a apropriação. Entretanto, este estudo busca a exposição dos obstáculos que se colocam no acesso a esse patrimônio genérico humano.

Então, partindo dessa perspectiva, este estudo apresenta como problema: Como se dá o impedimento ao patrimônio genérico humano?

Para o enfrentamento desse problema, o objetivo geral será o de entender as práticas que obstam o acesso ao patrimônio genérico humano.

Para tanto, busca-se conceituar o patrimônio genérico humano; identificar a origem e como atuam os processos que impedem e motivam o impedimento a este patrimônio; e apreender a ontologia para uma educação emancipatória.

Para o atendimento a esses objetivos, este texto foi desenvolvido a partir de um estudo teórico de base bibliográfica, o qual “[...] tem o objetivo de circunscrever um dado problema de pesquisa dentro de um quadro de referência teórica que pretende explicá-lo” [...] (LUNA, 2011, p. 88). Por isso, buscamos fundamentar este trabalho a partir do materialismo dialético, por meio da relação estabelecida entre tese, antítese e síntese.

Mas uma vez que a razão conseguiu pôr-se como tese, esta tese, este pensamento, oposto a si mesmo, desdobra-se em dois pensamentos contraditórios, o positivo e o negativo, o sim e o não. A luta entre estes dois elementos antagônicos, compreendidos na antítese, constitui o movimento dialético. O sim tornando-se não, o não tornando-

se sim, o sim tornando-se simultaneamente sim e não, o não tornando-se simultaneamente não e sim, os contrários se equilibram, neutralizam, paralisam. A fusão desses dois elementos contraditórios constitui um pensamento novo, que é sua síntese [...]. (MARX, 1985, p. 105)

Por outro viés, este mesmo método, o qual orienta este trabalho, pode ser expresso de tal modo que,

[...] por uma análise cada vez mais precisa, chegaríamos a representações cada vez mais simples; do concreto inicialmente representado passaríamos a abstrações progressivamente mais sutis até alcançarmos as determinações mais simples. Aqui chegados, teríamos que empreender a viagem de regresso até encontrarmos uma rica totalidade com múltiplas determinações e relações. (MARX, 1999, p. 38)

Isso porque

A totalidade concreta, enquanto totalidade do pensamento, enquanto concreto do pensamento é *in facto* um produto do pensamento, do ato de conceber; não é de modo nenhum, porém, produto do conceito que pensa e se era a si próprio e que atua fora e acima da intuição e da representação; pelo contrário, é um produto do trabalho de elaboração, que transforma a intuição e a representação em conceitos. O todo, tal como aparece na mente como um todo pensamento, é produto da mente que pensa e se apropria do mundo do único modo que lhe é possível; modo que difere completamente da apropriação desse mundo na arte, na religião, no espírito prático. O sujeito real conserva a sua autonomia fora da mente, antes e depois, pelo menos durante o tempo em que o cérebro se comporte de maneira puramente especulativa, teórica. Por consequência, também no método teórico é necessário que o sujeito – a sociedade – esteja constantemente presente como ponto de partida. (MARX, 1999, p. 40-41)

Como consequência dessa construção metodológica que direciona a produção deste trabalho, o desenvolvimento rumo aos objetivos apresenta-se com a seguinte estrutura: o primeiro capítulo aborda o trabalho e a generidade/patrimônio genérico humano.

Já o segundo capítulo trata do trabalho assalariado, a sua constituição histórica e as suas consequências na formação da consciência dos homens. E ainda expõe as formas que obstam o acesso ao patrimônio genérico humano.

O terceiro capítulo, por sua vez, ocupa-se do neopositivismo como processo educativo que nega o acesso ao patrimônio genérico humano. Ocupa-se ainda das ontologias idealista, religiosa e materialista, e da ontologia para uma educação emancipatória.

# 1. TRABALHO, GENERIDADE E PATRIMÔNIO GENÉRICO HUMANO

Este capítulo conceitua o patrimônio genérico humano e divide-se em quatro itens: O primeiro item apresenta o trabalho em geral, o trabalho como formador da consciência do homem e a generidade humana; o segundo traz a relação gênero/exemplar, voltado para o desenvolvimento da generidade humana; o terceiro apresenta a interação entre a consciência e o gênero humano; e o quarto, por sua vez, aborda o patrimônio genérico humano em si.

Sendo assim, este capítulo aborda a articulação existente entre trabalho e ser social, tendo como mediação a formação da consciência e a generidade humana, no sentido de que esta articulação possibilita o entendimento e a conceituação do patrimônio genérico humano.

## 1.1 O TRABALHO EM GERAL, A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA E A GENERIDADE HUMANA

A aproximação imediata do trabalho leva ao entendimento de uma atividade de organização da vida, de manutenção de ambientes, objetos e víveres para si ou para outrem. Todavia, o trabalho difere da perspectiva do serviço. A expressão serviço traz, pois, uma ideia relacionada ao servir. Então, serviço, no sentido da palavra servir, servir a outrem ou a si mesmo, significa: Atribuição daquele que serve (FERREIRA, 1986).

O trabalho, no conjunto de suas características, apresenta um traço fundante. É que sob qualquer aspecto analisado, o trabalho é uma atividade que altera o ambiente daquele que o faz e, de maneira mais ampla, altera a própria natureza. Da coleta de uma fruta em sua árvore à extração e transformação de um minério em objeto de uso, o trabalho altera o ambiente do ser. Sendo assim, as consequências do trabalho são fatores de grande relevância para se entender o próprio trabalho, uma vez que será o próprio homem a lidar com as consequências geradas pelo trabalho que fez, com as alterações que este trabalho proporcionou em seu redor, como problemas ou facilidades geradas por tal intervenção. Mas, uma vez alterado, o ambiente influi significativamente no comportamento do homem, na organização para posteriores intervenções por meio do trabalho. E é nesse sentido, refletindo acerca das consequências do trabalho sobre o homem, é que se pode afirmar que

A consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser-para-si; porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho. [...] O trabalho, ao contrário, é desejo refreado, um



desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Este meio termo negativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma. [...] no formar, o ser-para-si se torna para ele como o seu próprio, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si. [...] assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio. (HEGEL, 1992, p. 132-133)

Portanto, para Hegel (1992), trabalho é processo de exteriorização da consciência do ser quando o objeto resulta do trabalho, mas que, simultaneamente, independente de quem o fez, mostra-se como realização do seu artífice. Este se reconhece no resultado do seu trabalho, pois a intenção no procedimento em fazer canaliza para o resultado do trabalho. Os elementos que atendem aos apelos daquela consciência que o faz, tal como a necessidade, o desejo, entre outros, subordinam a produção daquilo que se fará resultado do trabalho. E assim o resultado do trabalho satisfaz os apelos da consciência do produtor. Desse modo, o resultado do trabalho, sendo a exteriorização da consciência de quem o fez, permite que este se reconheça, visto que o trabalho é ainda um processo que possibilita o encontro do ser consigo mesmo, uma vez que, se reconhecendo no resultado do próprio trabalho, a consciência se percebe.

Por se manifestar como exteriorização do ser e reencontro da própria consciência no processo do formar, no trabalho o homem se reconhece, e nele se realiza. Sendo assim, na atividade de trabalho, o homem encontra um sentido pessoal que não se limita ao uso do resultado do seu trabalho. De outra forma, como, por exemplo, na escravidão, o senhor, como aquele que apenas se apropria do resultado de um trabalho alheio, não se realiza, e “[...] assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; [...]” (HEGEL, 1992, p. 131). Ainda que se aquiete no gozo da coisa, do resultado do trabalho alheio, aquele que assim procede se mantém dependente da coisa, porque não domina, porque não a trabalha, não forma, enquanto aquele que a faz tem o domínio sobre a coisa e por isso se realiza, se faz independente. Porque o senhor como dominação do escravo, ao não formar, não domina a coisa,

[...] mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência recalcada sobre si mesma e se converterá em verdadeira independência. (HEGEL, 1992, p. 132)

O que ganha relevo neste contexto é a consciência que, por meio da dependência da coisa para o gozo próprio para o uso, não realiza o ser. Este se mantém, por consequência, na dependência do formar e daquele que forma. O inverso se faz verdade quando naquele que

forma, que realiza o trabalho, a consciência se encontra consigo mesma no trabalho e no resultado do trabalho, tornando independente aquele que desenvolve o trabalho, o qual se reconhece em sua capacidade de formar e transformar. “A consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser-para-si; porém, encontra-se a si mesma por meio do trabalho” (HEGEL, 1992, p. 132).

Enquanto o processo de trabalho atua na formação da consciência, é a consciência mesma a origem do processo de elaboração para a consecução de todo o trabalho e, evidentemente, tal processo de elaboração é um atributo exclusivo do homem. É neste aspecto que se pode afirmar que o trabalho é

[...] como processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para a 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. Ele desenvolve as potencialidades nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. (MARX, 1996, p. 297)

Este é o eixo constituidor do homem que aponta para o devir humano, pois é por meio do trabalho que o ser humano demarca a sequência de transformações que se sobrepõem em seu ser/fazer, e se põem como desafios a enfrentamentos posteriores. Por isso, trabalho é superação, é domínio. E já o processo de identificação da circunstância ou problema isolado exige do ser uma inserção na esfera de sua própria subordinação como tarefa de enfrentamento ao problema. “E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho [...]” (MARX, 1996, p. 298).

Por isso, a realização do trabalho exige, além do objeto de trabalho, a vontade orientada a um fim e meios de trabalho. Estes são mediadores, “[...] um complexo de coisas que o trabalhador coloca entre si mesmo e o objeto de trabalho e que lhe serve como condutor de sua atividade sobre esse objeto” (MARX, 1996, p. 298).

Por toda a sua característica de realização para o ser humano, por todo o seu potencial de alteração da consciência do trabalhador, identificamos o trabalho como componente-chave do ser social. Isso porque “[...] o ser social pressupõe, em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares, o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica” (LUKÁCS, 2012, p. 286). E o trabalho se mostra como componente-chave para o entendimento do ser social porque

[...] todas as outras categorias dessa forma de ser têm já, em essência, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; [...] Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto de trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. (LUKÁCS, 2013, p. 44)

Desse modo, o trabalho funda o ser social, pois é a partir dele que vão se sobrepondo todas as demais categorias desse tipo de ser. Entretanto, o fato de se caracterizar como ser social não significa que o homem prescindia das demais esferas, orgânica e inorgânica, porque ele se apoia, se estrutura e se desenvolve nessas esferas e por meio de suas relações com estas.

Esta condição de relação com as demais esferas do ser, a orgânica e a inorgânica, apresenta no ser social a dimensão da sua genericidade, a existência de uma vida genérica. É por meio das esferas inferiores que o homem supre as suas necessidades fisiológicas. Por esse motivo, a vida genérica no homem pode ser observada por meio da perspectiva de sua existência física. Essa consideração se efetiva na medida em que

A vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. [...] fisicamente o homem vive somente destes produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico* [...]. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é o corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. (MARX, 2004, p. 84; grifos do autor)

Mesmo que o animal também vivencie esta dimensão genérica de sua vida, no que se refere ao aspecto físico de sua existência, ele se lança às esferas orgânica e inorgânica para suprir as suas necessidades vitais. E ainda que o animal também se estruture por meio de sua relação com essas esferas, o homem se diferencia dos animais quanto à sua existência genérica, porque a consciência humana permite-lhe optar por alternativas que se apresentam a ele, até mesmo nas atitudes mais básicas que se fixaram nos períodos mais recuados da história humana.

A distinção que emerge dessa analogia é de fundamental importância porque ela confere ao homem um outro tipo de genericidade, uma existência genérica pautada por análises e decisões que emergem da sua consciência. A consciência percebe, elabora, decide, sendo formada, transformada, a partir de seus próprios processos de atuação quando o homem põe em movimento o seu pensar e, sobretudo, o seu agir. A consciência se coloca como ponto de

inflexão nas atitudes do ser, o qual, desse modo, extrapola as barreiras epifenômicas que o cercam como ente que opera nos limites da causalidade.

Por isso, a consciência, enleada ao desenvolvimento do processo de trabalho, movimenta o agir prático do homem. Nesse movimento, “[...] a realização como categoria da nova forma de ser mostra, ao mesmo tempo, uma importante consequência: a consciência humana, com o trabalho, deixa de ser, em sentido ontológico, um epifenômeno” (LUKÁCS, 2013, p. 62). Isso porque consideramos aqui o fato de a formação da consciência depender da realização do trabalho, ou seja, a consciência humana se forma a partir de uma base material.

Nesse sentido, a categoria epifenômeno é assim caracterizada: “[...] na natureza, a consciência animal jamais vai além de um melhor serviço à existência biológica e à reprodução e por isso, de um ponto de vista ontológico, é um epifenômeno do ser orgânico” (LUKÁCS, 2013, p. 48). A realização assume caracteres que lhe dão outro significado radical quando observada a partir da interação, trabalho/pôr teleológico. “O que significa que, na medida em que a realização torna-se um princípio transformador e reformador da natureza, a consciência que impulsionou e orientou tal processo não pode ser mais, do ponto de vista ontológico, um epifenômeno” (LUKÁCS, 2013, p. 63). Desse modo, a categoria consciência é o elemento definidor do ser social, superando o caráter epifenômico dos atos do ser social. Para a concepção de consciência, faz-se necessário entender que

[...] a consciência não é simplesmente a consciência de algo que, no plano ontológico, resta inteiramente indiferente ao fato de ser conhecido; ao contrário, a presença ou a ausência da consciência, sua correção ou falsidade, são parte integrante do próprio ser, ou seja, a consciência não é aqui – em sentido ontológico – mero epifenômeno, independentemente de quanto seu papel concreto em cada caso singular seja relevante ou irrelevante. Não importa a solução do problema no plano ontológico geral, essa constatação de Hegel se converte, para a ontologia do ser social, numa concretização mais ampla, extremamente importante e fecunda, da processualidade. (LUKÁCS, 2012, p. 241)

O contexto que esclarece efetivamente este processo de manifestação da consciência do homem, representando uma existência genérica distinta dos animais, não mais muda e mostra que

As reações sempre mais diferenciadas dos exemplares singulares do gênero, descritas por nós sob diferentes aspectos, em relação à sociedade, que a cada vez as unifica, mostram-se sob uma nova luz: a generidade que aí se exprime em cada momento não é mais algo ontologicamente unitário (como os gêneros na natureza), não é, pois, meramente uma processualidade clara e simples em oposição a sua estabilidade relativa, enquanto ela se conserva, mas, justamente, uma síntese processual de diferentes fases da generidade em seu caminho, que só pode mostrar-se, naturalmente, de maneira tendencial, para a fase em que sua pré-história cessa e alcança sua história efetiva. A ferramenta mais primitiva, a linguagem mais primordial de todas, o ordenamento social das relações dos membros da sociedade entre si (divisão do

trabalho etc), aparentemente no imediato ainda “natural”, já superaram em si o mutismo dos gêneros naturais, por mais inicial que seja seu conteúdo social, por mais simples que seja seu modo de manifestação na práxis dos seres humanos, por mais insignificante que seja a diferença entre seus modos de reação, por mais duradoura que seja a estabilidade da generidade dada. A situação social fundamental, que já no período da coleta determina os modos de ação dos seres humanos como decisão entre alternativas, é um modo do ser que conduz espontaneamente a uma diferenciação crescente dos tipos de reação. (LUKÁCS, 2010, p. 108; grifos do autor)

Assim sendo, discutiremos a seguir a perspectiva do desenvolvimento da generidade humana.

## 1.2. SOBRE O DESENVOLVIMENTO DA GENERIDADE HUMANA

A generidade humana amplia a sua distinção em relação à generidade dos animais, uma vez que a sua consciência não apenas atua por meio de escolhas e decisões frente a alternativas que se apresentam, mas também, e principalmente, porque o homem opera no nível da generidade posta, ou seja, o homem elaborou, organizou e criou um mundo de relações sociais, ligado à natureza, porém, não subordinado a ela.

Por meio das relações sociais, os homens ampliam o caráter social da vida em sociedade e assim fazem recuar as barreiras do mundo da natureza. Dessa forma, há uma diferença de caracterização da generidade posta, que se destaca ainda de maneira mais clara quando emerge de uma analogia entre os determinantes biológico-naturais e aqueles expressos na esfera social.

Porém, a superação do mutismo na existência genérica do homem se dá por meio dos indivíduos da espécie. Isso porque são os próprios homens, individualmente em suas vidas, que realizam a sua história particular de modo consciente no que se refere à sua existência biológica e às suas relações sociais, o que faz o gênero humano superar o mutismo. Pois

A generidade universal biológico-natural do homem, que existe em si e que deve continuar como em-si, só pode se realizar como gênero humano na medida em que os complexos sociais existentes, em suas parcialidade e particularidade concretas, façam sempre com que o “mutismo” da essência genérica seja superado pelos membros de tal sociedade, uma superação que os torne conscientes, no quadro desse complexo, da sua generidade enquanto membro desse complexo. (LUKÁCS, 2012, p. 399)

Portanto, a existência de uma vida genérica no homem e a dimensão de sua generidade devem ser mais corretamente concebidas como algo que caracteriza o homem e o torna um ser que extrapola a sua individualidade. Nesse sentido, pode-se considerar que o

[...] homem é um ser genérico (Gattungswesen), não somente quando pratica e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu

objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre. (MARX, 2004, p. 83-84; grifo do autor)

A caracterização do homem como um ser genérico, a partir da condição de poder se relacionar consigo mesmo e com os demais homens de forma consciente, apresenta duas perspectivas fundamentais para a genericidade humana. Primeiro, “[...] o nascimento do gênero em sentido social é o produto necessário, involuntário, do desenvolvimento das forças produtivas” (LUKÁCS, 2012, p. 402). Aqui, há relevância nas relações de perfil coletivo que se superam a partir das práticas laborais que ocorrem de modo involuntário, ou seja, o próprio processo interativo das pessoas no trabalho, o fazer-se trabalhador, dirigindo-se à consecução das tarefas laborais, possibilita que o homem domine os processos do trabalho, domine a si, na relação consigo mesmo, e, por conseguinte, o coletivo de homens que trabalham, as forças produtivas se superam e se desenvolvem. Depois, temos que a relação do homem com o meio por ele criado perfaz uma “[...] retroação desse meio ambiente autocriado – criado pelo gênero humano – sobre o seu próprio criador [...] que, a partir de sua própria atividade, é modificado pelos seus objetos, socializado em seu ser biológico” (LUKÁCS, 2013, p. 254).

Ainda no terreno da retroação sobre aquele que cria, temos a generalização como componente extraordinário da criação:

[...] essa generalização transforma o processo do trabalho e o produto do trabalho, mesmo que no plano imediato tenha surgido como ato singular, em algo próprio do gênero. [...] justamente porque essa genericidade está contida em germe, implicitamente no processo do trabalho e no produto do trabalho em seu estado mais primitivo, [...] desse modo, porém, surgiu uma figura socialmente operante da genericidade que, passando a existir, retroage ininterruptamente no próprio trabalho, mais precisamente, tanto ao afirmar-se em cada ato de trabalho, modificando-a e intensificando a genericidade, [...] esse crescimento, contudo, deu-se de tal maneira que não só aumenta – objetivamente – no trabalhador singular o componente genérico, mas este também se confronta com aquele como realidade dinâmica e dinamicamente coesa de objetos, relações, movimentos etc., que deve ser experimentada por ele subjetivamente como uma realidade objetiva independente da sua consciência”. (LUKÁCS, 2013, p. 255)

Desse modo, por meio do processo do trabalho, considerado de um modo geral, ocorre a intensificação da genericidade humana, operada por meio da retroação a transformar o produto e o processo de trabalho em algo próprio do gênero. Essa condição é ainda mais iluminada quando atentamos para outra orientação sob o registro de Lukács (2013, p. 155), quando afirma que “Independentemente da consciência que o executor do trabalho tenha, ele, nesse processo, produz a si mesmo como membro do gênero humano e, desse modo, o próprio gênero humano”.

Nesse sentido, o desenvolvimento do gênero humano é apresentado como algo que não representa um salto ontológico pelo fato de o

[...] desenvolvimento do gênero humano constitui o processo de explicitação de um existente, mas não um salto de uma forma do ser para outra; o salto se dá, muito antes, com a humanização da humanidade, a partir da qual está em andamento, apesar de retrocessos, abalos revolucionários e contrarrevolucionários, no sentido estritamente ontológico, um processo de desenvolvimento. O que se quis indicar com isso é que o ser-para-si do gênero humano já está presente no devir homem do homem, que já o trabalho mais primitivo corporifica – em si – essa nova relação do singular com o gênero. (LUKÁCS, 2013, p. 207)

Como o processo de humanização da humanidade representa um salto, isso “significa precisamente que o homem trabalhador e falante, sem deixar de ser um organismo biologicamente determinado, passa a desenvolver atividades de novo tipo, cuja constituição essencial não pode ser apreendida com nenhuma categoria da natureza” (Ibidem, p. 402). Deve-se atentar para a condição de que, como o salto não representa o desenvolvimento do gênero humano, este desenvolvimento apenas explicita paulatinamente o já existente. Por isso, o estágio que materializa o gênero minimamente desenvolvido coincide com a integração da humanidade em gênero. E esta integração se dá apoiada em

[...] veículos concretos por meio dos quais se realiza entram permanentemente em contradição com a própria coisa: guerras sanguinárias, escravização e até extermínio de povos inteiros, devastações e casos de degradação humana, exacerbação da hostilidade entre nações que chega a se transformar em ódios seculares – esses são os “meios” imediatos por meio dos quais se realizou e ainda se realiza essa integração da humanidade em gênero humano. (LUKÁCS, 2012, p. 403; grifo do autor)

Sendo assim, o aspecto característico do desenvolvimento do gênero e também o caráter da humanidade em nível de integração ao gênero humano é a consciência genérica social. A consciência de tipo genérica social é assim estruturada na

[...] relação do homem com o complexo social no qual realiza sua consciência genérica é uma relação ativa, de cooperação, em sentido construtivo ou destrutivo. Por isso, o sentimento de pertencer a uma comunidade concreta, ou, pelo menos, o habituar-se a ela, é pressuposto imprescindível para que surja o gênero em sentido social. (LUKÁCS, 2012, p. 401).

Desse modo, o homem está condicionado a ter que possuir um sentimento de pertencimento ao complexo social, ou ao menos habituar-se a ele. Evidentemente, o homem necessita da integração à sociedade, porém, a relação imediata do homem com o meio ou com outros homens ocorre por meio do exemplar humano. E para a relação entre gênero e exemplar humano:

É fato notório que a vida orgânica produz gêneros. Em última análise, ela produz apenas gêneros, pois os exemplares singulares, que real e imediatamente realizam o gênero, nascem e passam, enquanto só o gênero se conserva estável nessa mudança – precisamente pelo tempo que conserva a si próprio. A relação assim surgida entre os exemplares singulares e o gênero é puramente natural, independente da consciência, da objetivação conforme a consciência: o gênero se realiza nos exemplares singulares; e estes, em seu processo vital, realizam o gênero. (LUKÁCS, 2010, p. 395)

Destarte, o gênero se realiza por meio do exemplar e este, em seus processos de atuação, realiza o gênero, numa relação caracterizada por unidade dual, expressando em caráter de interdependência. Embora a realização ocorra no gênero, a consciência atua sobre o exemplar; e embora os exemplares tenham um caráter passageiro, o gênero se apresenta com caráter duradouro. Esse aspecto duplo que se apresenta no ser a partir das conceituações de gênero e exemplar humano, e principalmente quando procuramos compreender a relação entre o gênero e o exemplar, não ultrapassa o aspecto aparente.

Esse caráter de duplicidade não se sustenta quando é examinado um pouco mais detidamente pelas orientações de Marx (2004, p. 108), definitivamente, quando afirma que: “A morte aparece como uma dura vitória do gênero sobre o indivíduo *determinado* e contradiz a sua unidade; mas o indivíduo determinado é apenas um ser *genérico determinado*, e, enquanto tal, mortal” (Grifos do autor). Portanto, o que temos é uma unidade a expressar, cujas características são, em grande medida, não observáveis ou difíceis de serem observadas, porque aparentam um aspecto duplo. Contudo, “[...] pensar e ser são, portanto, certamente *diferentes*, mas [estão] ao mesmo tempo em unidade mútua” (MARX, 2004, p. 108; grifo do autor).

A expressão dessa unidade se mostra de modo efetivo em sua existência prática, em suas relações, em seu fazer, uma vez que é de fato na interação do homem com o meio, com o mundo, com o objeto de trabalho que ele se mostra como ser genérico. É

[...] na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como *sua obra* e a sua efetividade (*wirklichkeit*). O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. (MARX, 2004, p. 85; grifo do autor)

Uma representação dos contornos do gênero humano em suas características, um fato que exemplifica a atuação do gênero em sua maior materialidade/realidade, remete aos atos do homem em seus mais acentuados traços de naturalidade, pois, sendo o homem parte da natureza,



a relação prática entre os seres humanos expressa os limites da humanização. E, empiricamente, apresenta-se de forma mais simples neste aspecto:

A relação imediata, natural, necessária do homem com o homem é a relação do *homem com a mulher*. Nesta relação genérica natural, a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação natural. Nesta relação fica *sensivelmente* claro, portanto, e reduzido a um *factum* intuível, até que ponto a essência humana veio a ser para o homem natureza ou a natureza [veio a ser] essência humana do homem. A partir desta relação pode-se julgar, portanto, o completo nível de formação (*die ganze bildungsstufe*) do homem. Do caráter desta relação segue-se até que ponto o ser humano veio a ser e se apreendeu como ser genérico, como ser humano; a relação do homem com a mulher é a relação mais natural do ser humano com o ser humano. Nessa relação se mostra também até que ponto o comportamento natural do ser humano se tornou *humano*, ou até que ponto a essência *humana* se tornou para ele essência natural, até que ponto a sua *natureza humana* tornou-se para ele *natureza*. Nesta relação também se mostra até que ponto o *outro* ser humano como ser humano se tornou uma carência para ele, até que ponto ele, em sua existência mais individual, é ao mesmo tempo coletividade. (MARX, 2004, p. 104-105)

A relação entre o homem e a mulher é a relação em que o indivíduo exprime a sua vida genérica, pois, sendo o outro a expressão de seu gênero mesmo, garante que ele saiba o quanto faz degradante um tratamento desumano. Sendo as carências humanas em linhas gerais as mesmas, sabe-se do que o outro, como indivíduo do mesmo gênero, necessita, talvez não tanto como a si mesmo, mas que carece como a si mesmo. Por isso, nessa relação um se apresenta ao outro o quanto humano se é.

Entretanto, o desenvolvimento da generidade, sob uma perspectiva geral, se manifesta por meio de eventos de contradição. O crescimento da generidade impõe, como preço, a dura realidade de convivência com necessidades biológicas a muitos seres humanos.

O caráter contraditório desse crescimento do gênero parece residir nos próprios limites da generidade humana quando expressada pelos homens em suas singularidades. Isso porque o agir consciente nos homens apresenta limites diferentes, o que se converte em diferenças que se expressam nos diferentes setores das relações sociais. Assim,

[...] quando destaca a contradição, – também ela objetivamente existente – expressa no fato de que esse crescimento cultural do gênero humano só se pode realizar em detrimento de classes humanas inteiras, continua sempre no terreno de uma ontologia do ser social; descobre nesse âmbito um processo ontológico, ainda que contraditório, no qual resulta claro que a essência do desenvolvimento ontológico reside no desenvolvimento econômico (que diz respeito, em última instância, ao destino do gênero humano) e que as contradições são formas fenomênicas – ontologicamente necessárias e objetivas – desse progresso. (LUKÁCS, 2012, p. 321)

O desenvolvimento econômico impõe um custo humano enorme, em virtude da retenção de uma enorme coletividade humana no mundo da necessidade ou em condições sub-humanas, que amedronta, afugenta e agride o caráter humanitário da espécie humana, embora isso perfaça o crescimento cultural do gênero humano. Mas é relevante identificar os instrumentos que, nesse desenvolvimento desigual, se expressam de modo a possibilitar o crescimento cultural do gênero. E é digno de nota

[...] que, na sintetização de tais atos individuais em orientações, tendências, correntes etc. sociais, os momentos sociais necessariamente alcançam uma supremacia, empurrando para o segundo plano e muitas vezes até fazendo desaparecer meras particularidades. Isso se dá de tal modo que, quando o indivíduo se depara com tais tendências na vida cotidiana, o que naturalmente acontece de modo ininterrupto, estas já atuam sobre ele como forças sociais, reforçando nele o momento genérico social – não importando se sua reação a elas é de anuência ou de negação. Essas sumarizações e sínteses passam a ser o lugar em que a continuidade do social ganha expressão de modo marcante e eficaz. Elas corporificam um tipo de memória da sociedade, que preserva as conquistas do passado e do presente, fazendo delas veículos, pressupostos, pontos de apoio do desenvolvimento para um patamar superior no futuro. (LUKÁCS, 2013, p. 210)

Ao corporificar uma memória social, essas sumarizações se apresentam como apoio ao desenvolvimento humano pelo viés da intensificação da generidade humana. Os nexos, processos e estruturas que atuam na constituição dessa memória social colocam-se como instrumentos sociais. E a memória social produzida por esses instrumentos é um tipo de acervo genérico humano, engendrado pelas intervenções humanas no social que tensionam sobre as particulares.

Por isso, ganha relevo a relação das estruturas, nexos e processos de caráter social a induzir e até impor sobre as manifestações particulares um conjunto de atitudes cujas expectativas são de perfil social/coletivo.

## **TRABALHO E GENERIDADE: ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES**

O ser, em qualquer nível de desenvolvimento, nunca prescinde das estruturas inorgânica, orgânica e social, cuja vida genérica consiste exatamente em que ele vive e não pode deixar de viver da natureza inorgânica.

Sendo assim, temos, na natureza, a esfera inorgânica e também a esfera orgânica. Ambas se apresentam por meio de uma generidade denominada muda, pois nelas o ser se expressa apenas por processos químicos e físicos. E, ainda que o surgimento do organismo mostre uma

transformação radical na esfera orgânica, prossegue ainda a mudez do ser, pois este não atua para além de suas necessidades biológico-vitais.

A passagem de uma esfera à outra representa um salto ontológico, o qual se constitui de uma base de transformação da adaptação passiva à adaptação ativa. No ser social, mais completo, mais complexo e complicado, este salto leva a uma socialidade a expressar uma generidade não mais muda, de modo geral, num contínuo afastamento das barreiras naturais do ser, porém, sem jamais se desvencilhar delas. Por isso, o salto se apresenta com componentes de ruptura, mas também de continuidade da esfera inferior ora superada.

Esse desenvolvimento, no escoar da história, revela um devir humano, o qual se manifesta pela condição de que o homem é vir-a-ser. Concomitante e profundamente ligada ao devir, é a práxis que, por sua vez, surge e se explicita a partir do ser natural, mas se põe assim como o devir, na condição de impelir o ser em direção à sua generidade.

No contexto do ser, as categorias que o caracterizam não surgem ou se manifestam de maneira isolada, mas temos, na categoria trabalho, um diferencial. Isso porque o trabalho, como inter-relação, metabolismo entre homem e natureza, é a categoria definidora do ser da esfera social. O trabalho operou e age na transição do meramente biológico ao social. Todas as outras categorias do ser se apresentam já com um caráter puramente social.

Na consecução do trabalho, o ser diante da causalidade opta por elaborar a sua prática voltada a um fim, sendo esta condição a própria teleologia. Esta categoria sustenta um nível mais refinado da práxis, superando a causalidade como automovimento, pondo a realização e assim superando o caráter epifenomênico da consciência, ou seja, a superação da consciência acidental, esta como característica indubitável da generidade muda. O surgimento e o papel da linguagem demonstram-se como um salto ontológico vinculado ao trabalho e definido como consciência prática.

Já no estritamente social em seu estágio mais desenvolvido, o ser, em meio ao enleio das relações sociais, sofre uma variedade de imposições e de alternativas que surge, porém ligada a uma determinação. Com essas imposições, o ser tende a harmonizar as suas reações e procede a uma adaptação ativa de caráter social.

Especificamente em relação à generidade, o homem é um ser genérico. Este fato se apresenta quando ele se relaciona consigo mesmo, fazendo-o livre. A generidade está contida em germe no processo e no produto do trabalho, que são transformados por ela em algo próprio do gênero que retroage sobre o próprio trabalho, o que tende a intensificar, no trabalhador singular, o componente genérico. No entanto, o desenvolvimento do gênero humano não é um salto, que se dá, antes, com a humanização da humanidade. O ser-para-si do gênero humano é

ponto de chegada mediado por um salto expressado pela situação social real, que põe em movimento o processo de humanização. Porém, esse processo é contraditório com o próprio avanço em humanizar e apresenta na humanidade degradações e hostilidades entre os seus membros (LUKÁCS, 2012, 2013).

A vida orgânica produz gêneros, porque os exemplares nascem e passam. Nessa relação gênero/exemplar, o gênero se realiza no exemplar singular, e este, em seu processo vital, realiza o gênero. O comportamento do exemplar singular está coagulado na genericidade e esta só pode se realizar como gênero humano na medida em que os complexos sociais existentes superem o mudismo da essência genérica por meio dos membros da sociedade. Na elaboração do mundo é confirmada, antes de tudo, a efetivação do ser como ser genérico e o objeto de seu trabalho é a efetivação da duplicação de si mesmo num mundo criado por ele. A relação mais imediata entre os seres é, pois, a relação do homem com a mulher. Nessa relação, sabe-se a que nível de humanização o homem chegou e até que ponto o comportamento natural do ser se tornou humano, até que ponto a sua natureza humana tornou-se para ele natureza (MARX, 2004).

É por meio do desenvolvimento desigual a se expressar por meio de contradições no social é que se dá o crescimento cultural do gênero humano. Essas contradições que envolvem um custo humano alto formam um constructo social que impõe ao ser, frente a alternativas ligadas a determinidades, decisões de caráter sempre mais sociais e sempre a restringir o caráter particular das decisões. O conjunto dessas decisões materializadas no social corporifica uma memória social que se presta como base a decisões posteriores num processo que tende a se desenvolver, tende a contemplar a genericidade (LUKÁCS, 2013).

O trabalho como elemento de formação da consciência do trabalhador é exteriorização. Pelo trabalho, a consciência se reencontra consigo mesma e há uma realização do trabalhador no produto do seu trabalho, na medida em que ele, por meio do trabalho, cria, forma, realiza e, por isso, a sua consciência se torna independente. Então, segundo Hegel (1992), o trabalho atua na formação da consciência do homem.

### 1.3 PATRIMÔNIO GENÉRICO HUMANO

A linguagem humana, como sistema de comunicação, é o veículo de socialização da realidade. E, por este motivo, encontramos, desde os mais recuados períodos da história, elementos de comunicação entre os homens, na forma de desenhos, pinturas, entalhes, símbolos e outras formas de registro e comunicação dos fatos inerentes às sociedades em seu tempo histórico. Com o advento da fala, entre vários povos, esses fatos, esses registros assumiram a

forma de transmissão falada. O advento da escrita implementou o registro grafado dos acontecimentos considerados mais relevantes entre povos que haviam dominado essa forma de comunicação.

Para todos esses modos de registro de eventos da realidade, o elemento comum é que qualquer forma de registro se inclui num conjunto constituído por um acervo dos acontecimentos que se destacou em uma determinada fase da história de uma dada sociedade.

O fato de que algumas sociedades, que tiveram os seus registros em tempos mais recuados e em locais onde os homens que ali viviam só se encontram vestígios dos objetos e utensílios que eles usavam, não muda nada no que se refere ao registro de suas histórias, porque tais vestígios são registros materiais da vida cotidiana daquelas pessoas.

Porém, do ponto de vista do desenvolvimento do conhecimento humano, este acervo apresenta duas características, porque, em todas as sociedades existentes, os homens desenvolvem atividades triviais, bem como atividades essenciais à manutenção da sua sobrevivência.

A primeira característica se deve ao motivo de o homem se constituir de fatos essenciais e fatos periféricos da realidade que foi registrada. Portanto, embora todos esses fatos sejam de grande importância, uns guardam maiores revelações que outros. Quanto à segunda, há registros que se referem a um evento de grande importância para um indivíduo, ou a um grupo reduzido de indivíduos, e, portanto, apresenta não ter sido socializado em ampla dimensão naquela sociedade, tendendo, por isso, a possuir menor importância. Ora, se um tipo de conhecimento foi generalizado a nível da totalidade de uma sociedade, é porque transcendeu um grupo, uma comunidade, e atingiu um nível que se presta ao uso de toda aquela sociedade, estando nisso a sua importância nas relações sociais ali praticadas.

O processo que converte esses acervos em memória social é constituído dos elementos mais significativos no que se refere ao crescimento do conhecimento humano, visto que ocorre na prática social com o desenvolvimento da vida individual que passa naturalmente pela relação dessa individualidade com o coletivo, segundo os determinantes que regem esta coletividade, como leis, normas, costumes etc. Assim, há uma relação de dupla influência, da individualidade com o coletivo e também em sentido oposto. Porém, o desenvolvimento da vida individual sofre de maneira exponencialmente maior essa influência da coletividade, do social, em relação à influência contrária.

Essa influência do social sobre o individual se manifesta pressionando o indivíduo para um tipo de comportamento padrão, já previamente instalado no social. As formas particulares de atuação no social, discrepantes desse padrão, tendem a se render. O conjunto dos

conhecimentos gerado por esta trama de situações, problemas e resoluções de problemas, na individualidade e na esfera social, corporifica um tipo de memória, a memória social, a qual preserva as conquistas do passado e do presente e se põe no social como apoio para conquistas posteriores (LUKÁCS, 2013).

Cada conhecimento adquirido na vida social, que, em seu conjunto, compõe a memória social, ao ser empregado em outra circunstância se presta à resolução de problemas de outras ordens. Desse modo, esse conhecimento foi generalizado.

E se “[...] esse conhecimento é generalizado de modo a ser útil em situações distintas [...], temos a generalização do conhecimento de um caso singular” (LESSA; TONET, 2011). Mas se esse mesmo conhecimento serve a toda uma coletividade de indivíduos, ele se tornou patrimônio social, caracterizando um segundo nível de generalização (LESSA; TONET, 2011). Entretanto, conforme Lessa e Tonet (2011), se os novos conhecimentos adquiridos se generalizam nessas duas dimensões, tornam-se aplicáveis às situações mais diversas e se transformam em patrimônio genérico de toda a humanidade, na medida em que todos os indivíduos passam a compartilhar desses mesmos conhecimentos.

O patrimônio genérico humano é esse conjunto de conhecimentos produzido pela humanidade ao longo de toda a história humana, empregado na resolução de problemas e, portanto, generalizado. São, pois, conhecimentos que o homem põe entre si e seus objetivos, no sentido de atender suas necessidades, seus desejos e demais intenções. Esse patrimônio é condição de desenvolvimento do indivíduo, que, por sua vez, é condição do desenvolvimento de todos (LESSA; TONET, 2011).

Portanto, o patrimônio genérico humano revela como componente fundante o conhecimento. E o conhecimento para a resolução dos desafios que o homem se põe a superar emerge do trabalho desenvolvido pelo próprio homem. Isso porque o trabalho torna independente a consciência do trabalhador, sendo o trabalho elemento de formação da consciência do homem (HEGEL, 1992). Nesse sentido, outra perspectiva lança luz aos desdobramentos guardados no interior do processo de trabalho de modo geral.

Como o trabalho é uma relação entre o homem e a natureza, o homem põe em movimento as suas capacidades a fim de se apropriar da matéria da natureza de forma útil para si. Nessa relação, ao transformar a natureza, o homem se transforma. Já o processo de trabalho é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso que atenda às necessidades humanas. Os componentes do trabalho são: atividade orientada para um fim, o objeto de trabalho e os meios de trabalho.

O objeto de trabalho é um elemento da natureza como nela se encontra, como uma árvore ou um animal. Ou também um elemento da natureza depois de ter sido objeto de um trabalho anterior, como, por exemplo, a madeira. O meio de trabalho é um elemento colocado entre o trabalhador e o objeto de trabalho, que permite ao homem ampliar a sua capacidade de trabalho, indo de um galho ou uma pedra às máquinas mais complexas. Já a atividade orientada a um fim é o próprio processo de trabalho e exige conhecimento dos objetos e meios para o trabalho. O processo de trabalho, por sua vez, ocorre pelos meios de trabalho e se extingue no resultado do trabalho. Ele é ainda consumo porque consome o objeto e os meios de trabalho (MARX, 1996).

No entanto, a atividade orientada a um fim e o processo de trabalho partem de um conhecimento prévio do objeto e dos meios de trabalho para uma elaboração mental do trabalho como um todo, no sentido de avaliar as possibilidades e as dificuldades, os limites que se colocam e até as possibilidades de impedir a realização daquele trabalho. Portanto, essa orientação da atividade para um determinado fim se manifesta no movimento do pensamento que elabora, por meio das possibilidades e dos limites a partir do conhecimento prévio das condições, objeto e meio de trabalho, o processo de trabalho na consciência do trabalhador antes de sua realização.

Essa condição de elaboração prévia e mental é inerente ao homem como ser consciente e ganha mais relevo quando a analisamos no quadro da temporalidade, uma vez que o que está por fazer só se fará realizado no futuro. O homem, por meio da elaboração mental do processo de trabalho, parece trazer para si, por meio de sua consciência, o futuro que, de certa forma, lida com ele. E, dentro de certas condições e sob certos ângulos de observação, o homem produz parte desse futuro e o torna presente quando materializa, no objeto de trabalho, esta sua elaboração mental.

Observa-se, assim, o João de Barro, que percebe no clima o momento adequado e necessário para a construção de sua morada, mas a sua espécie e o indivíduo sempre farão a mesma construção. E, nunca antes de proceder a construção de sua morada, o João de Barro irá elaborá-la em sua mente, pois ele não é um ser consciente. Essa perspectiva está expressa de outra forma, considerando que

[...] o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar a sua vontade. (MARX, 1996, p. 298)

Nesse sentido, a elaboração que se faz na ideia, ou seja, ideal e previamente ao desenvolvimento do trabalho, ao final do processo de trabalho se apresenta no resultado do trabalho. Esta é a circunstância em que o trabalhador realiza, na matéria natural, o seu objetivo, ou seja, a prévia elaboração efetuada idealmente. Denomina-se objetivação a passagem do objetivo do trabalhador engendrado idealmente ao objeto de trabalho. Contudo, assim não se esgota.

Em virtude dessa relação ocorrida no trabalho entre homem e natureza, a fixação do projeto idealmente prévio no objeto de trabalho é resultado do trabalho; em via oposta, manifesta na consciência do trabalhador o conhecimento de ter formado, trabalhado o objeto. Quando do término do trabalho, “o produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (sachlich), é a objetivação (vergegenständlichung) do trabalho. A efetivação (Verwirklichung) do trabalho é a sua objetivação” (MARX, 2004, p. 80).

A objetivação manifesta o trânsito, a passagem entre o momento da idealização prévia e a materialização desta mesma ideia no objeto de trabalho. Evidentemente, a objetivação, assim como todo o processo de trabalho, se efetiva pelo trabalhador, o autor do trabalho, e assim manifesta também particularidades daquele trabalhador, como o nível de habilidade empregado no processo de trabalho.

O processo de trabalho exige do trabalhador um esforço, uma dedicação que movimenta todo o seu ser. Nesse sentido, o esforço requerido para um determinado trabalho inicia com uma avaliação dos componentes do trabalho, como objeto e meios, que segue o curso da prévia ideia, objetivação, finalizando com uma avaliação que compara o resultado do trabalho com a prévia ideia do início do processo do trabalho.

Esse esforço que atravessa todo o processo, e se inclui no contexto do desenvolvimento do trabalho como o elemento que faz germinar e mantém todo o processo de trabalho em curso, é o motor que induz e impulsiona todo o processo. Esse esforço é do próprio homem, de todo o seu ser, e se revela no contexto do trabalho como força de trabalho.

A força de trabalho de um homem consiste, pura e simplesmente, na sua individualidade viva. Para poder crescer e manter-se, um homem precisa consumir uma determinada quantidade de meios de subsistência; o homem, como a máquina, se gasta e tem que ser substituído por outro homem. Além da soma de artigos de primeira necessidade exigidos para o seu próprio sustento, [...]. (MARX, 1996, p. 99)

Como este componente refere-se a uma perspectiva, por força de trabalho “[...] entendemos o conjunto das faculdades físicas e espirituais que existem na corporalidade, na



personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento toda vez que produz valores de uso de qualquer espécie” (MARX, 1996, p. 285).

Portanto, a evidência do esforço do trabalhador, ao externar a sua energia no trabalho, é que ele sente este dispêndio de energia durante o trabalho, gastando-a com o passar do tempo em sua vida de trabalho. Assim, não somente o seu conhecimento se transfere para o objeto de trabalho quando do seu resultado. O esforço do trabalhador, a sua força de trabalho que é consumida durante a atividade, também se materializa como resultado, pois se manifestou como o motor que possibilitou a forma acabada.

Essa força de trabalho, quando considerada em sua articulação com o meio e com o objeto de trabalho, se põe como força produtiva do processo de produção. Nesse contexto, “[...] considerando-se o processo inteiro do ponto de vista de seu resultado, do produto, aparecem ambos, meio e objeto de trabalho, como meios de produção [...]” (MARX, 1996, p. 300).

As relações de produção, que se constituem das forças produtivas e dos meios de produção, se expressam no modo de produção, ou seja, no “processo real de apropriação” na relação homem/natureza (MARX, 1985, p. 88). Mas essas relações de produção não se constituem apenas das forças produtivas, porque há uma relação mais complexa entre estes dois polos, havendo assim uma influência recíproca entre eles. E, nesse contexto, ganha relevo a formação da consciência que se dá no âmbito da produção da vida material, tendo como principal expoente o trabalho sob a organização do modo de produção que vige. Isso porque “A consciência nunca pode ser mais do que o ser consciente e o ser dos homens é o seu processo da vida real” (MARX; ENGELS, 1999, p. 20). Desse modo, “Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 1999, p. 22).

Se a apropriação dos conhecimentos que compõem o patrimônio genérico humano se dá por meio do trabalho como formador da consciência, esta é determinada pelas relações reais no decurso da vida. E, no limite, essa consciência se subordina ao modo de produção em vigor em cada fase de desenvolvimento da humanidade. Então, faz-se importante identificar esta consciência, uma vez que, não obstante a concepção de consciência, ela se liga à concepção de mundo.

Destarte, consciência não se confunde com a ideia de consciência de si, apenas no sentido de que existe e sabe que existe. Ou ainda de uma consciência dos próprios atos no campo da formalidade, no sentido de avaliar se as próprias atitudes se encaixam num padrão socialmente aceitável.

A consciência da qual se refere extrapola a formalidade das relações sociais e supera o entendimento da simples consciência da própria existência ou da existência de algo. É, pois,

uma consciência determinada por fatos da mais alta relevância. “É a consciência real, prática, que existe também para outros homens e que, portanto, existe igualmente só para mim e, tal como a consciência, só surge com a necessidade, as exigências dos contatos com os outros homens” (MARX; ENGELS, 1999, p. 34).

Nesse sentido, a dimensão da consciência de algo só surge no ser com a importância que este algo tem para com este ser. Por outro lado, a consciência faz emergir, nas relações entre os homens, as necessidades que estes possuem, que os impelem a se relacionar para suprir essas necessidades. E, assim, pode-se afirmar que a consciência é “[...] um produto social e continuará a sê-lo enquanto houver homens. A consciência é antes de tudo a consciência do meio sensível imediato e de uma relação limitada com outras pessoas e outras coisas fora do indivíduo que toma consciência” (MARX; ENGELS, 1999, p. 34-35).

Na medida em que considera uma realidade que existe também para outros homens, realidade vivenciada por outros homens e por mim, a consciência é a consciência da vida social e real em todos os sentidos.

No entanto, a articulação com o patrimônio genérico humano não se explica apenas com a certeza da existência de uma consciência produzida pelo trabalho. É necessária uma imersão no trabalho formador dessa consciência livre, porque esse tipo de trabalho se coloca como atividade vital para que o homem se coloque como ser genérico no mundo.

A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis porque a sua atividade é atividade livre. (MARX, 2004, p. 84)

Ganha relevo a ideia da possibilidade de o homem relacionar-se consigo mesmo, com a sua própria vida, o que torna possível subordinar-se por meio de processos de trabalho a determinados fins que se consideram fundamentais. E assim, por meio dessa atividade vital consciente, o homem pode vivenciar a sua genericidade, porque

[...] a vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo (Art) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem. A vida mesma aparece só como *meio de vida*. (MARX, 2004, p. 84)

Assim se estabelece uma concepção radicalmente diferente da vida, das condições de vida e, por conseguinte, dos objetivos de vida. É, pois, uma concepção de vida orientada ao acesso e multiplicação do patrimônio genérico humano, a se caracterizar pela liberdade no processo de trabalho como formador da consciência, como atividade vital do homem.

Por se tratar de uma concepção de vida que se vincula a uma sociedade possível, porém não real na atualidade, manifestam-se lacunas e imprecisões nas elaborações mentais de apreensão desta sociedade real e possível. Por esse motivo, é que se apresenta o tipo de sociedade e um conjunto de atividades de trabalho em geral, que, por suas características, se convertem em atividades vitais da vida genérica do trabalhador. Essas atividades referem-se a uma sociedade cujas condições se fazem atuais: a sociedade comunista. Esta é a sociedade que “[...] regula a produção geral e me possibilita fazer hoje uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar à tarde, pastorear à noite, fazer crítica depois da refeição, e tudo isto a meu bel-prazer, sem por isso me tornar exclusivamente caçador, pescador ou crítico” (MARX; ENGELS, 1999, p. 41).

No entanto, a inexistência da sociedade comunista real, e já possível nas condições atuais, reclama possibilidades de acesso a essas atividades vitais, ou ainda que uma prática parcial destas atividades, pois este é o desejo natural do gênero, da espécie que se faz no indivíduo, e tem se tornado rara.

Embora no plano da individualidade esta humanização por meio da atividade vital possa ser desconsiderada por alguns, cada indivíduo se humaniza somente na medida em que se apropria deste patrimônio humano por meio de um “[...] processo cada vez mais amplo e intenso, de todas as objetivações que fazem parte do patrimônio genérico humano (TONET, 2005, p. 104).

## **2 FORMAS QUE OBSTAM O PATRIMÔNIO GENÉRICO HUMANO**

Este capítulo referencia o patrimônio genérico humano, analisando as relações sociais, especificamente as relações de trabalho, em sua organização e divisão. Sendo assim, o primeiro item aborda apenas o trabalho assalariado, no qual aparecem as formas de propriedade e a estruturação histórica do trabalho assalariado. Já o segundo item apresenta, a partir do trabalho assalariado, os processos de fragmentação da consciência como estranhamento daquele trabalho pelo trabalhador. O terceiro, por sua vez, expõe a origem e o desenvolvimento das formas de obstacularização ao patrimônio genérico humano e seu grau de profundidade na consciência do ser.

### **2.1. TRABALHO ASSALARIADO**

O patrimônio genérico humano é o acervo de conhecimentos produzido pelo homem no decurso da história, que se presta à resolução de problemas objetivos da esfera real do ser. Portanto, esses conhecimentos são suportes para gerações posteriores para se apropriarem deles, produzirem e lançarem sobre a realidade um conhecimento ainda mais ampliado. Como esse acervo de conhecimentos para ser compartilhado requer uma sociedade com um determinado nível de desenvolvimento em termos de intercâmbio entre as regiões, deve-se considerar, porém, que esses saberes constitutivos do patrimônio genérico humano só podem ser

apreendidos pelo ser, por meio do trabalho em geral, apropriando-se das objetivações que compõem esse patrimônio. Pois, no trabalho, o ser se realiza, forma a consciência, porquanto essa é atividade humana vital.

A cultura de todas as regiões do planeta e o domínio do homem sobre a natureza em todos os pontos do globo, e até em incursões fora do orbe terrestre, são exemplos que manifestam a existência e o uso desse acervo de conhecimentos pelo homem. Porém, malgrada à existência desse patrimônio e de todas as conquistas do ser humano sobre a terra e fora dela, até o presente período da história a produção da vida, a partir das condições de existência para a população mundial, apresenta disparidades significativas.

Para isso, basta verificar empiricamente que uma considerável parcela da população mundial, na atualidade, não possui o que comer. Relatório apresentado pela ONU expõe o número de 108 milhões de pessoas no mundo afetadas pela fome em 2016 (GLOBO, 2017). Uma análise do sistema socioeconômico em vigor sobre as condições de vida do ser revela outras circunstâncias que determinam os indivíduos e que, quando articuladas no plano da vida concreta, manifestam um tipo de prisão social, tornando assim o indivíduo cativo.

Para o indivíduo cativo, cuja vida é inteiramente subordinada às leis de mercado – não apenas (como no século XIX) na esfera da produção, mas também na esfera do consumo, da recreação, da cultura, da arte, da educação e das relações pessoais – parece impossível romper a prisão social. A “experiência cotidiana” reforça e interioriza a ideologia neofatalista da natureza imutável da ordem social do capitalismo tardio. Tudo que resta é o sonho da fuga – por meio do sexo e das drogas, que por sua vez são imediatamente industrializados. (MANDEL, 1982, p. 352)

Essa condição hodierna é a própria expressão das relações sociais. Na realização de sua vida, dia após dia, as pessoas competem por oportunidades e realizações não somente básicas de vida, mas buscam essas realizações com perfil social, ou seja, alimentação, vestuário, lazer etc, de modo que sejam vivenciadas com o conforto, a sofisticação, o ambiente e os costumes praticados na atualidade. Nesse contexto, o individualismo e a disputa entre as pessoas de modo geral atingem um nível de acirramento que lembra a ferocidade entre os animais.

Essas relações não são uma determinação dos deuses, não são frutos de uma natureza que impõe à humanidade esta trilha única de desenvolvimento. Essas relações são a consequência do desenvolvimento histórico das forças produtivas, nas quais os próprios homens, muitas vezes de modo pensado, organizado e praticado, as realizam na história, mesmo havendo no processo aspectos não elaborados intencionalmente, que são frutos das próprias ações concretizadas. Essas relações se efetivaram quase sempre pela via do desentendimento, das guerras, e se expressam no cenário atual, guardando em seu interior, como seu componente

fundante, a propriedade privada, a divisão do trabalho e o tipo de trabalho que vige, o trabalho assalariado.

O trabalho assalariado, como se apresenta de imediato, é uma atividade por meio da qual se adquire víveres, dinheiro em troca de trabalho para o sustento e demais necessidades humanas, o que leva à ideia de emprego, que é uma definição ligada ao mercado de trabalho e oriunda da sociedade moderna. Sendo assim, é fácil perceber que as pessoas, de modo geral, enfrentam horários, diversas intempéries, privam-se de alimentação e desafiam outras adversidades para se deslocar e mesmo assim comparecem ao local de trabalho. E o que define todos estes e outros enfrentamentos é a luta pela sobrevivência, luta pela manutenção da vida e das condições de suprir as suas necessidades materiais básicas.

Mas um recuo na história revela um trabalho sem a mediação das características do trabalho assalariado, como é possível identificar em Marx (1985). Um recuo na história possibilita vislumbrar um tipo de trabalho para o suprimento das necessidades, porém, direta e objetivamente na relação do homem com a natureza em seu aspecto extrativista, por meio de coleta de alimentos, pesca e caça, caracterizada também pelo nomadismo. No entanto, por se opor ao descanso, por ocupar um tempo, por exigir esforço, o trabalho não figura para o homem como uma atividade de prazer e privilégio na sociedade capitalista. Daí o surgimento, no processo histórico, de sociedades baseadas na escravidão, na prática do trabalho forçado para uns e o não trabalho para outros.

Como o trabalho assalariado possui as suas características específicas, este é produto de uma organização social que o concebeu e o instalou em seu seio: a sociedade burguesa. É no bojo dessa sociedade organizada pela propriedade privada dos meios de produção que foi concebido e instalado o trabalho assalariado para os trabalhadores considerados livres. E para o entendimento desse processo, é fundamental considerar que:

Um dos pressupostos do trabalho assalariado e uma das condições históricas do capital é o trabalho livre e a troca de trabalho livre por dinheiro, com o objetivo de reproduzir o dinheiro e valorizá-lo; de o trabalhador ser consumido pelo dinheiro – não como valor de uso para o desfrute, mas como valor de uso para o dinheiro. Outro pressuposto é a separação do trabalho livre das condições objetivas de sua efetivação – dos meios e do material do trabalho. Isto significa, acima de tudo, que o trabalhador deve ser separado da terra enquanto seu laboratório natural – significa a dissolução tanto da pequena propriedade livre como da propriedade comunal da terra [...]. (MARX, 1985, p. 65)

O trabalho livre e a troca deste por dinheiro, e a separação das condições objetivas de sua efetivação: os meios e o material do trabalho, são os dois pressupostos que possibilitam a prática do trabalho assalariado. No que se refere ao pressuposto da separação entre o trabalhador

e as condições objetivas de seu trabalho, ganha relevo o fato de ser uma cadeia de eventos que se sucederam finalizando com a ruptura dessa união histórica entre o trabalhador e as suas condições de produzir. É histórica porque as organizações sociais anteriores praticavam essa união trabalhador/condições de trabalho.

Já na primeira forma de propriedade, a tribal, os homens viviam da caça, da pesca, da criação de gado e da agricultura rudimentar. Já a segunda é a propriedade comunitária e a propriedade estatal, que são a reunião de várias tribos. A terceira forma é a propriedade feudal, ou por ordens, em que a população se espalha por grande faixa de terras (MARX; ENGELS, 1999). Desse modo, a cisão que operou a ruptura do trabalhador com as suas condições de trabalho é produto histórico recente.

De modo mais específico, são construções históricas, sociais e econômicas que instauraram, paulatinamente, a base da separação do indivíduo em relação às suas condições objetivas de trabalho, guardando, portanto, uma relação direta com o capital. Essa separação se faz como uma parcial ruptura no próprio ser, quando o afasta da possibilidade de uso da terra como proprietário, como seu corpo inorgânico. A relação do homem com a natureza é condição para o trabalho humano a partir do qual o homem provê a sua existência cotidiana.

Essa cadeia de dissoluções, que pressupôs a separação do indivíduo trabalhador das suas condições objetivas de trabalho, mostra-se na seguinte perspectiva:

Dissolução da relação com a terra, como condição natural de produção que o homem trata como sua própria existência inorgânica, como laboratório de suas forças e o domínio de sua vontade. Todas as formas em que esta propriedade é encontrada presumem uma entidade comunal cujos membros, quaisquer que sejam as distinções formais entre eles, são *proprietários* em função de serem seus membros. Portanto, a forma original desta propriedade é a *propriedade comunal* direta. (MARX, 1985, p. 92)

Depreende-se que, neste caso, a relação com a terra é uma relação de propriedade em que os membros formam uma comunidade e esta é proprietária da terra. Esse tipo de propriedade e organização do trabalho dela originária possibilita entender a dissolução entre o homem e a terra como meio que proporciona a produção. Ou seja,

Dissolução das relações em que o homem mostra-se como o *proprietário do instrumento*. Como a forma acima de propriedade da terra pressupõe uma *comunidade real*, assim também a propriedade do instrumento de trabalho pelo trabalhador presume uma forma particular de desenvolvimento da manufatura – expressamente, a forma de trabalho artesanal. A guilda e as instituições corporativas estão ligadas a este. Implícito em ambos está o fato de o homem possuir meios de consumo anteriores à produção, necessários a sua manutenção como produtor – i.é, durante a produção, antes de acabá-la. Como um proprietário de terras, aparece diretamente provido do necessário fundo de consumo. (MARX, 1985, p. 92)

A ruptura da relação do trabalhador como proprietário da terra o coloca na condição de dependência, no sentido de ter que buscar as condições para que ele possa realizar o seu trabalho e só depois buscar o provimento das suas necessidades. Esse fato produziu um tipo específico de trabalhadores, o servo. Porém, o conjunto de dissoluções das condições trabalhador/condições de trabalho segue na medida em que

[...] há a *dissolução* das relações em que *os trabalhadores mesmos, as unidades vivas da força de trabalho, ainda são parte direta das condições objetivas de produção* e objetos de apropriação, nesta qualidade – sendo, portanto, escravos ou servos. Para o capital, o trabalhador não constitui uma condição de produção, mas apenas o trabalho o é. Se este puder ser executado pela maquinaria ou, mesmo, pela água ou pelo ar, tanto melhor. E o capital se apropria não do trabalhador mas de seu trabalho – e não diretamente, mas por meio de troca.

Estes, então, por um lado, são pré-requisitos históricos sem os quais o trabalhador não pode aparecer como trabalhador livre, como capacidade de trabalho puramente subjetiva, sem objetividade, enfrentando as condições objetivas da produção como *sua não-propriedade, como propriedade alheia, como valor* existente por si mesmo, como capital [...]. (MARX, 1985, p. 92-93; grifos do autor)

Na dissolução da condição de escravo e servo, é concretizada a ruptura total do trabalhador com as suas condições objetivas de trabalho quando agora, sem a terra, sem meios de produção e destacado de qualquer comunidade ou propriedade que se sustenta pela terra ou instrumentos de trabalho, o trabalhador somente contará com a sua força de trabalho para trocar por suprimentos e demais elementos que lhe garantem a sobrevivência. Nesse sentido, torna-se trabalhador livre com capacidade apenas subjetiva, desprovido de objetividade de condições para o trabalho. Por isso, põe-se a trocar a sua força de trabalho.

Como qualquer outra coisa que se possa vender, a força de trabalho viva é a mercadoria do trabalhador, a partir de sua separação da terra, e a sua compra ocorre num mercado livre considerando as relações estabelecidas entre o burguês – aquele que compra a força de trabalho – e o trabalhador – aquele que a vende. Força de trabalho é, pois, “[...] o conjunto das faculdades físicas e espirituais que existem na corporalidade, na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento toda vez que produz valores de uso de qualquer espécie” (MARX, 1996, p. 285). O mercado é, por sua vez, o mercado de trabalho. No entanto, o proprietário dessa força de trabalho a põe sob venda por não ter outra propriedade de provimento das suas necessidades materiais.

[...] a força de trabalho como mercadoria só pode aparecer no mercado à medida que e porque ela é oferecida à venda ou é vendida como mercadoria por seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. [...] ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e entram em relação um com o outro como



possuidores de mercadorias iguais por origem, só se diferenciando por um ser comprador e o outro, vendedor, sendo portanto ambos pessoas juridicamente iguais. O prosseguimento dessa relação exige que o proprietário da força de trabalho só a venda por determinado tempo, pois, se a vende em bloco, de uma vez por todas, então ele vende a si mesmo, transforma-se de homem livre em um escravo, de possuidor de mercadoria em uma mercadoria.

O tratamento jurídico igual dado pelo mercado de trabalho, quando considera o possuidor apenas da força de trabalho e o possuidor de dinheiro ambos como vendedores, como proprietários, desloca toda a condição humana do trabalhador, suas necessidades e capacidades para uma perspectiva que considerada estritamente a condição subjetiva, ou seja, que o trabalhador possui algo para vender. Paralelamente, esvazia por completo a consideração dos fatores objetivos como meios de trabalho e produção. Essa relação impõe uma extrema desigualdade de condições de trocas por meio da qual o trabalhador assim negocia ou perece pelas suas necessidades, circunstância que estrutura o mercado de trabalho.

[...] para que o possuidor de dinheiro encontre no mercado a força de trabalho como mercadoria é que seu possuidor, em lugar de poder vender mercadorias em que seu trabalho se tenha objetivado, precisa, muito mais, oferecer à venda como mercadoria sua própria força de trabalho, que só existe em sua corporalidade viva. [...] para que alguém venda mercadorias distintas de sua força de trabalho ele tem de possuir naturalmente meios de produção, por exemplo, matérias-primas, instrumentos de trabalho etc. [...] precisa, além disso, de meios de subsistência. [...] o homem ainda precisa consumir a cada dia, antes de produzir e enquanto produz. [...] para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro precisa encontrar, portanto, o trabalhador livre no mercado de mercadorias, livre no duplo sentido de que ele dispõe, como pessoa livre, de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de que ele, por outro lado, não tem outras mercadorias para vender [...]. (MARX, 1996, p. 285-286)

Em relação à constituição do capital, a qual se dá na mesma medida em que ocorrem as dissoluções da relação trabalhador/condições de trabalho, para a compreensão do trabalho assalariado, é de grande relevância a compreensão de que

[...] o capital aparece, primeiro, esporádica ou *localmente, lado a lado* com os antigos modos de produção, mas gradualmente destruindo-os formam a *manufatura* no sentido próprio do termo (ainda não a fábrica.) isto ocorre onde há produção em massa para exportar – portanto, sobre a base do comércio marítimo e terrestre em grande escala [...]. (MARX, 1985, p. 108; grifos do autor)

Esse contexto materializa uma transição em que a estrutura que sedimentou as bases do sistema capitalista remonta ao regime feudal, na qual aquele extraiu deste os caracteres significativos à sua estruturação ao tempo em que rompeu com aqueles traços que se colocavam como impedimentos ao seu estabelecimento e desenvolvimento. Nessa esteira em relação aos

eixos do trabalho e da propriedade, o transcurso da história demonstra que, inegavelmente, temos que “[...] a moderna sociedade burguesa, surgida das ruínas da sociedade feudal, não eliminou os antagonismos entre as classes. Apenas estabeleceu novas classes, novas condições de opressão [...]” (MARX; ENGELS, 2006, p. 46).

Sendo assim, é um equívoco entender as relações sociais determinadas pela vontade e necessidade de um indivíduo que expressa os seus interesses na realidade, uma vez que esses interesses, assim como os interesses de um grupo, não são suficientes para determinar a direção, enfim, a organização cotidiana de uma sociedade.

Nesse aspecto, tanto o interesse individual quanto o interesse de um grupo na sociedade exercem a sua influência, mas essas manifestações de interesses na sociedade, no limite, se efetivam determinadas pelas necessidades básicas de existência dos homens dessa mesma sociedade e, a partir delas, outras necessidades sociais são estabelecidas. Necessidades estas atendidas na medida em que os homens se organizam para uma divisão do trabalho na sociedade e, por consequência desta divisão do trabalho, as relações que dela se seguem. Para tanto, a divisão do trabalho deve ser concebida como aquela que

[...] repousa por sua vez sobre a divisão natural do trabalho na família e sobre a divisão da sociedade em famílias isoladas e opostas, implica simultaneamente a repartição do trabalho e dos seus produtos, distribuição desigual tanto em qualidade como em quantidade; dá portanto origem à propriedade, cuja primeira forma, o seu germe, reside na família, onde a mulher e as crianças são escravas do homem. A escravatura, decerto ainda muito rudimentar e latente na família, é a primeira propriedade, [...] à qual é constituída pela livre disposição da força de trabalho de outrem. (MARX; ENGELS, 1999, p. 37-38)

Desse modo, a divisão do trabalho não significa apenas a repartição das tarefas que atendem às finalidades principais de uma sociedade. A divisão do trabalho, no limite de sua complexidade, dá origem à propriedade. Portanto, se, por um lado, para o convívio em sociedade os homens necessitam de uma mínima organização acerca da divisão do trabalho para que sejam atendidas as suas necessidades, essas decisões consideram, também, outros fatores como os recursos materiais e imateriais disponíveis, o que inclui as forças produtivas disponíveis naquela sociedade. E ainda, a partir da divisão e realização do trabalho, se produz e assim se distribui essa produção para o consumo dos homens. No contexto da produção, distribuição e consumo, pode-se afirmar que

A estrutura da distribuição é completamente determinada pela estrutura da produção. A própria distribuição é um produto da produção, tanto no que se refere ao seu objeto (pois só se podem distribuir os resultados da produção) como no que se refere à sua forma (posto que o modo determinado de participação na produção determina as

formas particulares da distribuição, isto é: a forma sob a qual se participa na distribuição) [...]. (MARX, 1999, p. 28)

Destarte, a produção se faz determinante, uma vez que é na produção que os homens trazem à realidade os resultados materiais e espirituais do trabalho humano, em atendimento às suas necessidades. E assim também a produção determina o consumo, pois este só pode ocorrer sobre aquilo que foi produzido, em determinada quantidade e qualidade. E, assim, a existência do trabalho a se caracterizar de modo diferente no escoar da história é um fato determinado pela organização social do trabalho. Por outro lado, a divisão do trabalho como componente da organização social do trabalho se subordina à propriedade, sendo esta o elemento definidor da organização social do trabalho. Nesse sentido, propriedade

[...] originalmente significa uma relação do sujeito atuante (produtor) (ou um sujeito que produz a si mesmo) com as condições de sua produção ou reprodução como suas, próprias. Portanto, conforme as condições de produção, a propriedade terá formas diferentes. O objeto da produção, em si, é reproduzir o produtor em e simultaneamente com aquelas condições objetivas de sua existência. (MARX, 1985, p. 90)

Não obstante, a propriedade também guarda relações com a produção, a qual se materializa num determinado contexto composto pelos meios de produção e também pelas forças produtivas disponíveis. Isso significa que as alterações ocorridas nas condições de produção determinam modificações na forma como a propriedade é estruturada. Ou seja, altera em termos de produção, distribuição e consumo; os parâmetros de como, para quê, para quem, em que condições são executados. Isso se concretiza como mudanças na prática, no fazer, no realizar a produção, na distribuição e no consumo, em seus processos, em suas condições e em suas finalidades de efetivação.

Nesse sentido, apoiada na divisão natural do trabalho fundado na família, e também por implicar a produção, distribuição e consumo, a divisão do trabalho implicou, em seu processo de desenvolvimento com a prática do modo de produção capitalista, a propriedade privada. Isso porque, “De resto, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – na primeira, enuncia-se relativamente à atividade o que na segunda enuncia-se relativamente ao produto desta atividade” (MARX; ENGELS, 1999, p. 38).

Encontram-se, na história, quatro formas de propriedade, a saber: a primeira forma da propriedade é a propriedade da tribo; nela a divisão do trabalho é muito pouco desenvolvida e se expressa por uma extensão da divisão natural do trabalho no âmbito da família. No topo estavam os chefes da tribo patriarcal seguidos dos membros da tribo e, por fim, os escravos. A segunda forma de propriedade é a propriedade comunitária e a propriedade estatal. Essas formas

se constituem da reunião de várias tribos numa única cidade em que há a escravatura. Apenas coletivamente os cidadãos exercem poder sobre os escravos que trabalham para eles. A terceira forma é a propriedade feudal ou por ordens. Nesta, a classe produtora é constituída pelos servos da gleba; e, paralelamente ao desenvolvimento desta sociedade, a feudal, surge a oposição entre o campo e as cidades (MARX; ENGELS, 1999). A quarta forma de propriedade é a propriedade privada. Paralelamente ao desenvolvimento da propriedade comunal, desenvolveu-se a propriedade privada móvel e, posteriormente, a propriedade privada imóvel, mas subordinadas à propriedade comunal. Posteriormente, é desenvolvida a propriedade privada da terra como consequência das relações de produção que marcaram o regime feudal (MARX, 1985).

Entretanto, a propriedade privada generalizada na sociedade, a propriedade privada burguesa, é produto de um processo histórico que, como foi exposto, culminou com a instalação do trabalho assalariado e as suas relações sociais. Por meio de todos os nexos e processos que constituem o contexto da produção, da distribuição e do consumo, foi apresentado que a produção é o elemento definidor.

Por outro lado, porém, reafirmando a mesma condição, os nexos e os processos que expuseram o contexto das relações entre propriedade privada, divisão do trabalho e trabalho assalariado, apresentaram como condição fundante das relações sociais atuais o trabalho assalariado. Nessa perspectiva, ganha relevo o fato de que: “Quanto mais tradicional for o próprio modo de produção, isto é, quanto mais o processo real de apropriação permanecer o mesmo, tanto mais imutáveis serão as velhas formas de propriedade e, portanto, também a comunidade como um todo” (MARX, 1985, p. 88).

Por isso, o quadro atual que se apresenta na figura de relações díspares no que se refere a condições materiais e espirituais de existência, inclusive aquelas indispensáveis à existência humana, não pode ser concebido como efeito da vontade dos deuses, nem tampouco de uma condição da natureza humana que fatalmente traria a humanidade a essas condições hodiernas.

Por outro lado, o quadro de incompreensão que submete os indivíduos determinados pela lei de mercado, e que no limite de suas cotidianidades se sentem cativos das relações, busca no exagero das relações de sexo, alimentação e drogas a sua fuga (MANDEL, 1982). Também as disparidades de condições objetivas de existência são um produto das relações sociais, produto das relações dos homens entre si, que se desenvolveu no transcorrer da história. A condição de indivíduos cativos tem seu fulcro também na organização e prática de realização do trabalho e que tem a sua manutenção no modo de produção vigente, o capitalismo. Essa condição pode ser verificada com a devida clareza quando se considera que

Na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (MARX, 2008, p. 47)

Portanto, o modo de produção subordina não somente as atividades materiais e espirituais do homem, mas subordina a própria produção da formação do homem, a produção da sua existência, pois organiza toda a estrutura social e por fim organiza o trabalho e, por ele, a formação da consciência do trabalhador, que atualmente se estrutura a partir do trabalho assalariado.

Tendo sido expostos os pressupostos para a existência do trabalho assalariado, para a dissolução da relação entre trabalhador e condições de trabalho e para a desintegração da condição de trabalhador como proprietário da terra, a compreensão do trabalho assalariado avança no sentido de entender os efeitos do trabalho assalariado na formação da consciência do homem, e por este entendimento anunciar as bases da obstacularização ao patrimônio genérico humano.

## 2.2 TRABALHO ASSALARIADO E FRAGMENTAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

Vimos que uma condição ímpar para o ser humano é a de produzir a sua existência a cada dia de sua vida. Sendo também um corpo físico, o homem assume a necessidade de manutenção da sua vida sob pena de perecer. Esta circunstância implica a produção das condições para a existência por meio do trabalho, nas condições atuais, o trabalho assalariado. Ou seja, é vendendo a sua força de trabalho que o trabalhador busca a condição objetiva de satisfazer a sua necessidade de existência, visto que cabe ao proprietário, ao burguês, adquirir essa força de trabalho para o processo de produção.

Todo esse processo, no modo de produção capitalista, concentra o momento decisivo na produção, pois a produção não é apenas a criação de objetos. Quando determina a distribuição e o consumo, a produção determina, por outro lado, processos na consciência daquele que produz, e especialmente como ele produz. Pois, “Quando falamos da produção, trata-se da produção num determinado nível de desenvolvimento social, trata-se da produção de indivíduos que vivem em sociedade” (MARX, 1999, p. 8).

O processo de produção numa dimensão ainda mais ampliada produz mais do que apenas trabalhadores. Isso porque, na medida em que afirma que a produção trata da produção de indivíduos que vivem em sociedade, no cenário da sociedade burguesa, esta elaboração se refere também aos capitalistas, aos empresários, enfim, àqueles que não são da classe trabalhadora e, portanto, se apropriam do resultado da produção mesmo não se submetendo diretamente ao processo de produção.

A produção de homens por meio dos processos que materializam o sistema social e econômico que vige em determinada fase da história, ou seja, que se realiza por meio da divisão e processos de trabalho, significa a formação da consciência dos homens que reproduzem cotidianamente a sua forma de existência a partir das condições postas pelo próprio sistema que vige em sua época.

Nesse sentido, deve-se considerar que “[...] produção é sempre apropriação da natureza pelo indivíduo no seio e por intermédio de uma forma de sociedade determinada” (MARX, 1999, p. 14). Entretanto, uma vez que a produção implica a distribuição e o consumo, os nexos entre estes processos no modo de produção capitalista se fazem opacos, imperceptíveis em suas representações. E o que se revela aos homens e nos impressiona de imediato são os objetos, o resultado da produção, as mercadorias.

Desse modo, o que se apresenta é o mundo dos objetos. Um mundo em que há condições de conforto superior às demandas das necessidades humanas fisiológicas. Um mundo onde a superprodução de objetos aguça os desejos e cria necessidades sociais. Isso não significa que todos os homens possam usufruir de todo esse cenário, mas significa que tanto os que usufruem do mundo dos objetos como os que dele não se apropriam estão igualmente submetidos a processos que os produzem como homens do seu tempo, porque uma das condições para a manutenção do sistema capitalista é a produção de objetos em grande escala e a conversão desses objetos em mercadoria.

Assim, o mundo capitalista é um mundo em que para se fazer a própria história é necessária a subjugação à onipotência das mercadorias. Por esse motivo, as relações entre os homens se dão por meio de trocas de mercadorias. A produção é voltada para a produção de objetos, os quais no limite se prestam como mercadorias, por isso, produzindo mercadorias e produzindo os homens, as relações entre estes se fazem por meio da troca de mercadorias. “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie” (MARX, 1996, p. 165).

Porém, ainda que as relações sociais ocorram pelo confronto das mercadorias que os homens possuem, as trocas são relações entre os homens, e não entre coisas. E, para tanto, a

definição do parâmetro para a troca dessas mercadorias é o valor de troca de cada mercadoria, e assim, além do valor de troca, a mercadoria possui também um valor de uso.

O valor de uso da mercadoria é a utilidade que tem a coisa, objeto resultado de trabalho humano, cuja utilidade é determinada pelas propriedades do corpo do objeto em relação àquilo a que ele se presta a atender. Esse valor de uso não depende da quantidade de trabalho para a sua utilidade, mas ele se caracteriza por quantidade, como, por exemplo, dúzias, só podendo se realizar no uso ou no consumo. Além disso, ele constitui o conteúdo material da riqueza, possuindo valor qualitativo, porque nele se encontra um trabalho socialmente necessário. E, ainda, ele é portador material do valor de troca, pois o valor de uso se dá na relação homem/coisa. Por fim, há objetos que podem ser úteis, ter valor de uso e não serem mercadorias, por exemplo, algo feito por uma pessoa para uso próprio. Mas as mercadorias são objetos de uso e possuem concomitantemente valor de troca, porque, de acordo com (MARX, 1996), é o valor de troca que transforma um bem de consumo em mercadoria.

O império do valor de troca nas relações se dá pela abstração do valor de uso, o que faz desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho e assim, conseqüentemente, faz desaparecer as diferentes formas concretas do trabalho útil, restando trabalho humano abstrato, ou seja, dispêndio de força humana ou ainda gelatina de trabalho humano indiferenciado. O valor de troca se efetiva por meio de um processo social.

A mercadoria se mostra como unidade contraditória dos valores de uso e de troca, porque ela tem que se realizar como valor de troca antes de se realizar como valor de uso. E, por outro lado, ela tem que se comprovar como valor de uso antes de se realizar como valor de troca. Isso se dá porque a mercadoria guarda em si o trabalho humano útil e o trabalho abstrato. O caráter fetichista do mundo das mercadorias provém do caráter social do trabalho que produz mercadorias. E, nesse aspecto, a forma acabada dinheiro vela o caráter social dos trabalhos privados.

O trabalho humano útil gera valor de uso e os objetos de uso só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalho privado. Assim, o que vale no mundo das mercadorias é o caráter especificamente social dos trabalhos privados, o que, ao fim, leva a relações sociais entre produtores privados. Quando os homens comparam os seus produtos de diferentes espécies na troca, como valores, equiparam seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Não o sabem, mas o fazem (MARX, 1996).

A essência desses processos é o que ganha relevo para esta análise, sendo expressa a partir da relação entre os valores que moram na mercadoria. Assim é que se pode anunciar a

contradição no processo de trabalho, que, por fim, faz ao mesmo tempo daquele que o produz alguém que não se reconhece a partir do próprio trabalho.

Um dos aspectos que funda essa condição é o fato de que “todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor da mercadoria” (MARX, 1996, p. 175). Contudo, devemos considerar também que “todo trabalho é, por outro lado, dispêndio de força de trabalho do homem sob forma especificamente adequada a um fim, e nessa qualidade de trabalho concreto útil produz valores de uso” (MARX, 1996, p. 175).

Então, trabalho útil gera valor de uso. Porém, o que vale no mundo das mercadorias é o caráter especificamente social dos trabalhos privados, o valor de troca. Para tanto, se do produto do trabalho “abstraímos o seu valor de uso, abstraímos também os componentes e formas corpóreas que fazem dele valor de uso. [...] já não é produto do trabalho do marceneiro ou do pedreiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. [...]” (MARX, 1996, p. 167-168). E nessa cadeia de conversões a partir do valor de uso,

ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados e [...] as diferentes formas concretas destes trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato. (MARX, 1996, p. 168)

Por consequência, resta no produto trabalho humano abstrato gelatina de trabalho humano indiferenciado, dispêndio de forças humanas homogeneizadas. Daí, pode-se ter como parâmetro para a grandeza de valor a força de trabalho humano despendida, ou seja, o quantum de trabalho necessário para a produção daquela mercadoria. O tempo de trabalho necessário para fazer determinado objeto, agora mercadoria, é valor.

O que se põe em maior destaque é o fato da abstração do trabalho humano concreto, em razão da permanência absoluta do trabalho abstrato no produto. Isso torna concreto o fato de diferentes trabalhos se expressarem como iguais no que se refere à grandeza de valor para serem produzidos, ou seja, podem ser pagos pelo tempo de trabalho gasto para a produção. Sendo assim, duas observações fazem-se relevantes: acerca do produto e acerca do trabalhador.

Os produtos foram feitos coletivamente, visto que tanto um único produto foi feito em um único local, como também produtos foram feitos por muitas pessoas em muitos lugares diferentes. Este lugar é a empresa, que é um local privado. Portanto, mesmo sendo a produção um produto social, o produto do trabalho torna-se privado, fruto de um processo histórico de dissoluções das condições de trabalho que tornaram o trabalhador livre para vender a sua força de trabalho. Sendo assim, ainda que a produção seja social, ela se torna privada, porque o



capitalista comprou a força de trabalho do trabalhador e, desse modo, se sente à vontade para abstrair o trabalho humano concreto e considerar apenas o trabalho abstrato, que já foi negociado quando comprou a força de trabalho. Esse produto será posto no intercâmbio com outros produtos por meio de trocas, assumindo assim um caráter social, embora oriundo de uma unidade de produção privada. Agora este produto é uma mercadoria.

No que se refere ao trabalhador, e este é o ponto nodal para o entendimento da consciência do trabalhador como assalariado, o fato é que a produção ocorre no seio da propriedade privada e que aquele que produz vendeu a força de trabalho antes mesmo de produzir. E ainda considerando que a abstração do valor de uso do produto desencadeia uma corrente que redundava na homogeneização do trabalho humano, temos que estes fatos desautorizam o trabalhador em relação ao produto do seu trabalho, porque o vendeu antes mesmo de fazê-lo, quando negociou a sua força de trabalho. E como o valor de troca se fez absoluto no produto do trabalho, ele não reconhece aquele produto do trabalho como seu.

Ganha relevo o fato de que a propriedade privada é produto de condições históricas, mas que, em seu seio, este tipo de propriedade e o seu tipo específico de produção vêm produzindo homens que tendem a naturalizar a realidade da propriedade privada como o único e melhor elemento para fundar as relações entre os homens.

Por outro lado, e também de mesma relevância, o trabalhador não se reconhece como autor do seu trabalho não apenas porque vendeu a sua força de trabalho para aqueles produtos, e assim foi desautorizado em relação a eles, mas, também, porque, como o produto é determinado socialmente pelo valor do trabalho humano abstrato, ele é esvaziado do caráter pessoal do trabalhador. E assim este mesmo se desautoriza em relação ao objeto. Quando ele produz os objetos, ele se produz desautorizado dos objetos que produz, autorizando por consequência o capitalista à apropriação do resultado da produção. É por esse motivo que as mercadorias apresentam-se para o trabalhador como uma potência sobre ele, pois “[...] não é a consciência que determina a vida, mas, sim, a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 1999, p. 22).

Esse processo representa a estrutura do modo de produção capitalista, a sua base material, e demonstra por que, por meio dessa estrutura de produção, os homens produzem as suas consciências. Expõe também quando demonstra a abstração do aspecto qualitativo, do trabalho concreto, porque, em sua produção diária, os homens não se sentem autorizados em relação ao produto do seu trabalho e no trabalho que realizam. O trabalho assalariado se revela como estranhamento total do ser, e sobre o qual se erguem as obstacularizações ao patrimônio genérico humano.

No entanto, o entendimento do trabalho assalariado, estranhado, implica o trabalho em geral como referência, sem a qual o trabalho assalariado poderia assumir a aparência de destinação humana ou punição dos deuses. É por meio do trabalho em geral que o homem forma a sua consciência enquanto o trabalho assalariado a torna fragmentada. Então, segundo Hegel (1992, p. 132): “A consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser-para-si; porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho”, ou seja, a consciência retorna ao ser com a transformação procedida no objeto, com a condição de saber formar. Sendo assim, ela sofreu alteração qualitativa e libertadora na medida em que agora domina algo que antes ignorava, fato desencadeado por meio do trabalho em geral.

Em relação ao trabalho estranhado, pode-se afirmar que o curso de seu desenvolvimento segue outra direção que ao fim constitui uma consciência fragmentada no trabalhador. Para esse entendimento, ganha relevo a própria divisão do trabalho, a qual estabelece as relações que irão definir o trabalho.

Desde que, portanto, se verifica uma cisão entre o interesse particular e o interesse comum, ou seja, quando a atividade já não é dividida voluntariamente mas sim de forma natural, a ação do homem transforma-se para ele num poder estranho que se lhe opõe e o subjuga, em vez de ser ele a dominá-la. (MARX; ENGELS, 1999, p. 40)

Dessa forma, o estranhamento se prolonga à vida, à realidade, à totalidade das relações reais, uma vez que o modo de produção capitalista medeia as relações sociais com as suas particularidades a produzirem uma realidade social, na qual os homens produzem um mundo que ele próprio se submete ao mundo criado por ele. Por isso, estranho a ele. Do ponto de vista da produção coletiva em relação ao homem, o

[...] poder social, quer dizer, a força produtiva multiplicada que é devida à cooperação dos diversos indivíduos, a qual é condicionada pela divisão do trabalho, não se lhes apresenta como o seu próprio poder conjugado, pois essa colaboração não é voluntária e sim natural, antes lhes surgindo como um poder estranho, situado fora deles e do qual não conhecem nem a origem nem o fim que se propõe, que não podem dominar e que de tal forma atravessa uma série particular de fases e estágios de desenvolvimento tão independente da vontade e da marcha da humanidade que é na verdade ela quem dirige essa vontade e essa marcha da humanidade. (MARX; ENGELS, 1999, p. 41)

Por fim, o trabalho como componente realizador do homem, como desenvolvedor das potencialidades do homem, como formador da consciência daquele que trabalha (HEGEL, 1992), subverte este caráter ao se converter em trabalho estranhado para o homem em razão das determinações oriundas e mediadas pelo modo de produção capitalista. Isso torna o trabalhador um ser fragmentado em consequência da fragmentação da sua consciência a partir do trabalho

assalariado, aspectos próprios do capitalismo analisados por Marx em seus diferentes estudos. Os efeitos perversos do trabalho estranhado para com o homem se mostram com a devida clareza quando se considera que este

[...] completo desenvolvimento das potencialidades humanas aparece como uma total alienação, como destruição de todos os objetivos unilaterais determinados, como sacrifício do fim em si mesmo em proveito de forças que lhe são externas. Por isto, de certo modo, o mundo aparentemente infantil dos antigos mostra-se superior, e é assim, pois, na medida em que buscamos contornos fechados, forma e limitação estabelecida. Os antigos proporcionavam satisfação limitada, enquanto o mundo moderno deixa-nos insatisfeitos ou, quando parece satisfeito consigo mesmo, é vulgar e mesquinho. (MARX, 1985, p. 81)

Desse modo, o homem é um ser refreado no que se refere ao curso do desenvolvimento das suas potencialidades, da sua genericidade; um ser deslocado da sua unidade gênero/exemplar, quando faz do gênero um mero meio de se viver estritamente a individualidade.

### 2.3. FORMAS DE OBSTACULARIZAÇÃO AO PATRIMÔNIO GENÉRICO HUMANO

Pelo exposto, o trabalho apresentou-se de dois modos. Aquele que se expressa pelo trabalho em geral, o qual forma a consciência do homem, e aquele trabalho que é estranhado pelo homem, e neste causa estranhamento, o trabalho assalariado. Este é o produto de um processo histórico que expropria o trabalhador de suas condições de trabalho, ao tempo em que se faz condição de produzir o trabalhador livre para vender a sua força de trabalho, portanto, o trabalhador assalariado.

O processo de estranhamento que parte da vida prática dos trabalhadores assalariados, sob o contexto de determinações do modo de produção capitalista, como propriedade privada, capital, lucro, divisão do trabalho, engendra, por sua característica de potência sobre o homem, formas específicas de estranhamento que se põem a obstar o acesso, a apropriação ao patrimônio genérico humano. Essas formas se manifestam como a própria fragmentação da consciência do trabalhador, a saber, a alienação, o fetiche e a reificação.

#### **- Alienação**

A ideia de transferir algum patrimônio a outrem ou ainda de adquirir um patrimônio ainda não pago refere-se ao termo alienação. Ambas as ideias levam ao entendimento de uma deliberação, uma transmissão de um indivíduo para outro, no que se refere a bens, objetos, móveis ou imóveis. Por outro lado, alienação é um termo que expressa a ideia de exteriorização

de si. Nesta, persiste a ideia de deslocamento, porém, agora não em relação ao objeto, mas em relação ao ser, à consciência do ser que se projeta em direção a algo.

Nesse sentido, em uma das passagens de sua fenomenologia, é Hegel quem caracteriza a alienação como exteriorização do ser, da consciência do ser, quando este se lança a um experimento em direção ao desconhecido, daquilo que a consciência não foi dotada. Portanto, é movimento da consciência. Para este pensador:

O espírito, porém se torna objeto, pois esse movimento de tornar-se um *Outro* – isto é, *objeto de Si* – e de suprassumir esse ser-outro. Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do simples apenas pensado – se aliena e depois retorna a si dessa alienação; e por isso – como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade. (HEGEL, 1992, p. 40; grifos do autor)

Entretanto, para a compreensão da alienação como forma que obscurece a consciência humana na medida em que se põe como obstáculo ao conhecimento e à própria generidade humana, a alienação se traduz como o próprio ato de estranhamento do homem. Assim, em uma ponderação acerca da divisão do trabalho na sociedade burguesa, Marx e Engels (1999, p. 41-42) caracterizam o termo alienação, quando trata dessa força estranha, da seguinte maneira: “[...] na verdade ela quem dirige essa vontade e essa marcha da humanidade. Esta ‘alienação’ – para que sejamos compreendidos pelos filósofos – só pode ser abolida mediante duas condições práticas [...]”.

Nessa direção, a alienação apresenta, a partir do trabalho estranhado, quatro condições distintas que fragmentam a consciência do trabalhador, a saber: em relação ao produto do trabalho, em relação ao processo de trabalho, em relação a si e em relação ao outro.

Se por um lado a alienação tem a sua origem no trabalho como é organizado, ou seja, a forma fragmentada na qual se estrutura o trabalho atualmente, desde o desapossamento de todo o contexto da organização do trabalho ocorrido a partir da venda da força de trabalho por parte do trabalhador; por outro lado, a alienação se materializa efetivamente no processo do trabalho. É na realização do processo de trabalho que o homem se faz trabalhador, é no processo do trabalho que ele põe em movimento o seu ser de modo geral.

Ainda que o trabalho seja analisado em seus componentes fundamentais, a ideação, o processo e o produto do trabalho, de modo mais contextualizado, o trabalho como um todo é um processo que envolve os três momentos. Daí se pode afirmar que “[...] o produto é, sim, somente o resumo (resumê) da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a exteriorização, então a produção mesma tem de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização” (MARX, 2004, p. 82).

Este é o ponto de inflexão no que se refere à alienação porque, se o processo de trabalho é atividade de exteriorização, é desta prática de exteriorização que germina a condição de retroagir sobre o trabalhador, a fragmentação de sua consciência. Portanto, é momento crucial em relação à alienação que se desdobra sobre o homem. E esta exteriorização significa que “[...] o trabalho é externo (äusserlich) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser [...]” (MARX, 2004, p. 82).

Desse modo, lidando com uma estrutura que não lhe pertence, a alienação no trabalhador, que se efetiva no processo do trabalho, mostra-se de modo mais evidente quando se observa que o trabalhador, no trabalho, “[...] não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito” (MARX, 2004, p. 82-83).

No processo de trabalho, a alienação manifesta-se como repulsa do trabalhador em relação ao trabalho, e também ao local de trabalho. Como ele se sente não realizado na atividade que faz, naturalmente ele sente uma repulsa que o levaria ao abandono do trabalho, e que só não o faz por não ter opção de trabalho na perspectiva da autorrealização ou do não trabalho.

Essa repulsa que sente o trabalhador é uma manifestação da sua universalidade, a sua generidade, que, pelas condições impostas para a realização do trabalho, é sufocada. Assim, a sua generidade fica suplantada, exatamente porque não é o próprio trabalhador que organiza o processo de trabalho de modo a se realizar nele, abstraindo, desse modo, a relação consigo mesmo, a sua vida genérica.

Nessas condições, chega-se, “[...] por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc, e em suas funções humanas só [se sente] como animal” (MARX, 2004, p. 83).

Assim, há fundamentação concreta para se afirmar que a alienação no processo de trabalho obsta a generidade humana, obstrui a sua vida genérica. Por conseguinte, a alienação oriunda do processo de trabalho organizado no modo de produção capitalista impede o acesso às objetivações/apropriações inerentes ao patrimônio genérico humano.

Ao tempo em que a alienação do processo de trabalho obsta a apropriação desse patrimônio ao trabalhador, ela impõe uma vida pautada pela individualidade obscurecida de sentido, porque esta individualidade não se efetiva como condição que leva à generidade, mas se efetiva como individualidade biológica à semelhança dos animais.

E mesmo considerando que “[...] comer, beber e procriar etc, são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas, a abstração as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais” (MARX, 2004, p. 83).

O resultado do trabalho mesmo, ou o produto do trabalho como consequência do processo do trabalho como um todo, manifesta-se, evidentemente, com a mesma natureza alienante do processo do trabalho. E, nesse sentido, a objetivação do trabalhador como ato de formar, a partir da ideação prévia, não engendra como consequência a apropriação da capacidade criativa. Isso porque, embora ele tenha formado, não o fez como momento de um conjunto que se apresenta desde a necessidade do produto, a ideação, o fazer e o se apropriar. E assim, tendo quebrado esse conjunto na dimensão prática de sua vida, o trabalhador se faz com uma consciência em fragmentos.

Nessas condições, a objetivação, que traria como consequência natural a apropriação, aparece, portanto, como isolada, uma via sem o retorno esperado. Aparece como perda, perda do produto do trabalho cuja apropriação se efetiva por aquele que não laborou, o capitalista. A inversão atinge um ponto tal que, quanto mais o trabalhador se objetiva, mais desapossado ele se torna. Ou seja, quanto

[...] mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mais sem valor e indigno ele se torna; quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho; mais impotente o trabalhador se torna; quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador. O auge desta servidão é que somente como trabalhador ele [pode] se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador. (MARX, 2004, p. 82)

Desse modo, a alienação que se origina no processo do trabalho se faz presente em relação ao produto do trabalho, o que é de mais coerente porque as condições do processo de trabalho influem sobremaneira no produto, no resultado do trabalho. Nessa mesma perspectiva de entendimento, quando consideramos que, na produção, os homens se produzem, ou seja, que as características do trabalho em sua organização de modo geral são decisivas para a formação da consciência do trabalhador, então a alienação que, se faz presente no processo e no produto do trabalho, aliena o próprio trabalhador, agora não só em relação ao processo e ao produto do trabalho.

O produto do trabalho como resultado do processo do trabalho é a própria materialidade de realização do trabalhador. Não se realizando, o homem não encontra referência para si a partir dele mesmo, pois não produziu, não materializou na realidade a expressão de sua originalidade. Outrossim, atuou em todo o processo de modo desautorizado, desapossado, sem

a menor autonomia, portanto, não consegue se avaliar, se desenvolver como humano que se constrói no e pelo trabalho, a sua atividade vital.

E, nesse sentido, o trabalho estranhado faz com que o homem estranhe o seu ser genérico, sendo que “[...] estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência humana” (MARX, 2004, p. 85). Entretanto, o homem que trabalha, sem condições de construir uma referência de si mesmo, pois se estranha como gênero, sendo semelhante aos outros homens, irá estranhá-los. Esse estranhamento é, por fim, a consequência não só do estranhamento do homem em relação a si mesmo, mas uma consequência de

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

Desse modo, se completa o estranhamento total do homem, pois, no nível de estranhamento dos outros homens, todas as relações por ele estabelecidas serão permeadas pelo estranhamento. Nessa perspectiva, se os homens se fizeram alienados por meio e no trabalho estranhado, e reproduzem esta condição nas suas relações sociais sob a prática cotidiana das relações do modo de produção vigente, temos um quadro atual de uma fase histórica de alienação dos homens. Mas, quanto à perenidade da alienação na história, essa

[...] persistência está relacionada à continuidade das leis internas do desenvolvimento do capital, da sua universalização. Supor a alienação como uma dimensão constitutiva da condição humana é tornar absolutamente impossível a compreensão dos aspectos que constituem o processo. [...] a alienação não está relacionada à dimensão natural e universal do homem e às suas formas abstratas de constituição, mas às condições concretas nas quais as objetivações humanas podem se processar, aos modos concretos e determinados, qualitativa e quantitativamente, da existência humana. [...] a alienação é apenas uma das formas historicamente determinadas de objetivação, e sua persistência não se refere à determinação da natureza do homem, mas à persistência e ao desenvolvimento do modo capitalista de produção. (RESENDE, 2009, p. 79)

Portanto, a alienação é própria do modo de produção capitalista, é a mediação que este sistema impõe entre o homem e a natureza e que, por seu longo e profundo alcance quando permeia a sociedade humana, se faz e se fará presente enquanto vigorar este modo de produção determinante dos processos sociais e econômicos.

Quando o trabalho estranhado arranca do homem o objeto de sua produção, quando estranha do homem a natureza, e o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua

atividade vital, ele estranha do homem o gênero [humano]. Faz-lhe da vida genérica apenas um meio da vida individual. Estranha a vida genérica assim como a vida individual, e faz da vida individual a finalidade da vida genérica. Arranca-lhe a sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica, reduz a atividade livre a um meio de sua existência física (MARX, 2004).

Por todo o seu contexto de obstrução ao homem no sentido de este se realizar em sua essência, a alienação, sob todos os seus aspectos, é um elemento que atravança sobremaneira a formação do homem. Nesse sentido, põe-se como instrumento prático de obstacularização ao patrimônio genérico humano e base fundamental para a estruturação e o desenvolvimento de outras formas de obstáculo que se põem entre o homem e o seu patrimônio genérico historicamente construído e por construir.

### **- Fetichismo**

A condição fundamental para o entendimento do fetichismo é a relação que os homens estabelecem com as mercadorias. Se, por um lado, o exposto anterior apresentou a alienação do homem estruturada nas relações do e no trabalho estranhado; por outro lado, o fetichismo, embora parta da condição em que o homem já se vê/se sente desapossado do produto do seu trabalho na forma mercadoria, o fetichismo terá como fulcro a relação do homem com os produtos dos homens à luz das trocas.

Todavia, pode-se afirmar uma aproximação, um vínculo entre a alienação e o fetichismo da mercadoria. Ambos se fundam nas relações de trabalho assalariado e ocluem a perspectiva real das relações sociais. Nesse sentido, a proximidade da relação revela que

[...] fetichismo implica a alienação, realiza uma alienação determinada e não opera compulsoriamente a evicção das formas alienadas mais arcaicas. O que ele instaura, entretanto, é uma forma nova e inédita que a alienação adquire na sociedade burguesa constituída, assim entendida as formações econômico-sociais embasadas no modo de produção capitalista dominante, consolidado e desenvolvido. (NETTO, 1981, p. 75)

A estrutura sobre a qual esta forma alienada se sustenta revela-se assim: na condição de mercadoria, o produto do trabalho possui um valor de uso para quem se interessar, mas possui um valor de troca que é preponderante e que a coloca no âmbito das relações sociais a ser trocada por dinheiro, que lhe confere tal valor de troca. Na perspectiva do dono da mercadoria e por força de determinação das trocas, o valor de uso é abstraído e com ele é abstraído também o trabalho humano concreto que produziu o valor de uso no resultado do trabalho. O que restou no produto foi trabalho humano abstrato que caracteriza força de trabalho humana



indiferenciada, pois considera apenas o seu aspecto quantitativo, uma vez que é o valor de uso que condensa o trabalho concreto, aquele com características qualitativamente distintas coerentes com o trabalhador que a produziu. Portanto, resta um trabalho homogeneizado cuja retribuição pode ser mensurada por tempo de trabalho, quantum de trabalho (MARX, 1996).

Como a força de trabalho já foi paga previamente conforme combinado da relação de trabalho, os homens, ao se depararem com os produtos dos trabalhos humanos na condição de mercadorias, não os reconhecem como obras dos próprios homens. Sendo assim, é algo que ele vê como uma potência sobre ele, a qual ele não compreende, pois o produto do trabalho lhe é estranho porque foi arrancado dele sobre a base do trabalho estranhado. Desse modo, o conjunto de mercadorias que desfila nos mercados se apresenta aos homens como um mundo autônomo sob o qual os homens estão submetidos pelas necessidades que possuem para a manutenção de sua existência e atendimento de demais necessidades de caráter puramente social.

Essa relação entre os homens e o produto de trabalho dos homens sob a forma de mercadoria, por manifestar com base no desconhecimento da essência da mercadoria por parte dos homens, se põe, portanto, como misterioso, místico. Tal misticismo é explicado a partir da relação de valor, da seguinte forma, em relação ao valor de uso.

O caráter místico da mercadoria não provém, portanto, de seu valor de uso. [...] Pois, primeiro, por mais que se diferencie os trabalhos úteis ou atividades produtivas, é uma verdade fisiológica que eles são funções do organismo humano e que cada uma dessas funções, qualquer que seja seu conteúdo ou forma, é essencialmente dispêndio de cérebro, nervos, músculos, sentidos etc. humanos. (MARX, 1996, p. 197-198)

Portanto, não é na relação do dispêndio da força de trabalho a produzir produtos com valor de uso que se esconde a causa desse mistério da mercadoria, pois, de fato, sendo ou não valores de uso, há o dispêndio de energia humana, força de trabalho empregada na produção, ou seja, é uma relação que não obscurece o seu próprio entendimento.

Por outro lado, em relação à grandeza de valor, a análise mais detida quanto ao caráter misterioso da mercadoria revela que

Ele não provém, tampouco, do conteúdo das determinações de valor. [...] quanto ao que serve de base à determinação da grandeza de valor, a duração daquele dispêndio ou quantidade de trabalho, a quantidade é distinguível até pelos sentidos da qualidade do trabalho. (MARX, 1996, p. 197-198)

Assim, também não é na determinação da grandeza de valor em relação à quantidade ou qualidade do trabalho envolvido no dispêndio da energia humana que se esconde o segredo do mistério da mercadoria.

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. [...] isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. (MARX, 1996, p. 198-199)

Desse modo, o caráter misterioso guarda o seu segredo na relação entre os homens, na produção, mas especialmente na relação determinada pelo caráter social, que se manifesta no conjunto da produção e nas trocas. Esse segredo é aclarado quando se compreendem os meandros dos momentos que antecedem o aparecimento da mercadoria, pois, ainda que o segredo possua a sua morada na forma mercadoria, ele, o segredo, se estrutura assim com a mercadoria, nos processos que a fazem surgir.

A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material de igual objetividade de valor dos produtos de trabalho, a medida do dispêndio de força de trabalho do homem, por meio da sua duração, assume a forma da grandeza de valor dos produtos de trabalho, finalmente, as relações entre os produtores, em que aquelas características sociais dos seus trabalhos são ativadas, assumem a forma de uma relação social entre os produtos de trabalho. (MARX, 1996, p. 197)

Portanto, o segredo do mistério se dissolve pelo conjunto da produção, distribuição e troca. A produção coletiva/social é fragmentada em núcleos de produção privada, nos quais as qualidades humanas são desprezadas em razão do aspecto quantitativo. Assim é ocultado o caráter coletivo da produção. Isso porque tão “[...] logo os homens trabalham uns para os outros de alguma maneira, seu trabalho adquire também uma forma social” (MARX, 1996, p. 198), que se dá por meio da passagem desse produto privado à esfera do social na forma de mercadoria para trocas.

Contudo, o resultado do trabalho já é produzido como mercadoria, o que é garantido pela necessidade do consumo e pela capacidade de produção de coisas úteis. No conjunto dessas relações, os homens se fazem pessoas que entendem o mundo das mercadorias como autônomo e cuja existência independe do trabalho humano, e que dele os homens dependem.

Analisando mais de perto, temos, aqui, uma categoria social – o trabalho humano – adquirindo forma de coisa, ou seja, “coisificando-se”, ao passo que o objeto produzido, a coisa desprende-se de seu criador e irá mover relações sociais. Os trabalhadores, dessa maneira, não só se relacionam para produzir coisas, mas as próprias relações de produção se dão por meio delas. O capital, que é uma produção do homem – uma relação social -, propicia a possibilidade de subordinar o ser social, pois permite, a quem o possui, estabelecer relações sociais de exploração com

trabalhadores. Assim, vemos uma “coisa” produzida socialmente pelo homem tomar forma autônoma e “coisificar” uma relação social entre indivíduos. Dessa forma, de controlador do processo, o homem passa a ser controlado. Enquanto ainda está produzindo a “coisa”, o produtor a domina, no entanto, quando ela estiver compondo o “mundo das mercadorias” terá vida autônoma e passará de controlada a controladora. Aparecerá como um objeto autônomo com vida própria – que possui em si relações sociais “coisificadas” – e, ao mesmo tempo, terá o poder de, ela mesma, estabelecer relações sociais com outros objetos. (HUNGARO, 2008, p. 116-117)

Essa sequência de eventos que nasce da necessidade que tem os homens de vender a sua força de trabalho, e também de atender as suas necessidades, põe o mundo das mercadorias na condição de potência sobre os homens, em plena sociedade humana. No entanto, “[...] não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 1996, p. 198).

Essa circunstância faz a consciência dos homens. E a intersecção desse mistério com as necessidades e desejos de ordem fisiológica e espiritual, naturais ou criados socialmente, produz um cenário ímpar na história da humanidade: os homens passam a se ver e a se sentir como mercadorias, como coisas.

Objetos de uso se tornam mercadorias apenas por serem produtos de trabalhos privados, exercidos independentemente uns dos outros. O complexo desses trabalhos privados forma o trabalho social total. Como os produtores somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. Em outras palavras, os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas. (MARX, 1996, p. 199)

Essa condição de se sentir e de se relacionar como coisa se manifesta nas relações como extensão do mundo das mercadorias, sendo, portanto, uma relação com as mesmas características das trocas do mundo das mercadorias, ou seja, as pessoas se observam com base no valor de uso que umas implicam para as outras, para então supor uma troca. São, pois, relações humanas fundadas pelo negócio, pelo comércio. Então, para qualificar esse contexto, surge o termo reificação.

Sob esse contexto, com base nas relações sociais entre as coisas, e porque também as pessoas assumem relações entre coisas, é que se estabelece a circunstância histórica de o homem se pôr como objeto perante a outros homens, em sua realidade, e simultaneamente. Para fazer as suas relações sociais por meio de trocas de mercadorias, eles elevam os objetos à condição de possuir uma personalidade. Com a personificação dos objetos e a objetificação das

pessoas, o mundo das relações reificadas se sobrepõe a si mesmo, isolando os homens e soterrando-os psiquicamente sob os objetos, obscurecendo o patrimônio desta espécie.

### **- Reificação**

O contexto que permite identificar e posicionar a reificação nas relações sociais parte das condições alienantes e fetichizadas da organização da produção no modelo capitalista. Nessa esteira, o quadro já exposto afirma um distanciamento crescente e ampliado do homem em relação à sua essência, em relação à sua vida genérica, estruturado na base do trabalho assalariado, no advento do trabalhador livre para vender a sua força de trabalho.

O trabalho assalariado se põe como estranho ao homem que não se reconhece e não reconhece outros homens, desapossado do resultado de seu trabalho, alienado de sua real condição de desapossado que é. Os produtos em forma de mercadoria ganham volume e formam um mundo autônomo que subordina os homens e subverte a sua relação com os objetos, por meio do fetichismo da mercadoria, ampliando ainda mais a restrição ao patrimônio genérico humano nesta realidade.

O homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhes são estranhas. E isso ocorre tanto sob o aspecto objetivo quanto sob o subjetivo. Objetivamente, quando surge um mundo de coisas acabadas e de relações entre coisas (o mundo das mercadorias e de circulação no mercado), cujas leis, embora se tornem gradualmente conhecidas pelos homens, mesmo nesse caso se lhes opõe como poderes intransponíveis, que se exercem a partir de si mesmos. O indivíduo pode, portanto, utilizar seu conhecimento sobre essas leis a seu favor, sem que lhe seja dado exercer, mesmo nesse caso, uma influência transformadora sobre o processo real por meio de sua atividade. Subjetivamente, numa economia mercantil desenvolvida, quando a atividade do homem se objetiva em relação a ele, torna-se uma mercadoria que é submetida à objetividade estranha aos homens, de leis sociais naturais, e deve executar seus movimentos de maneira tão independente dos homens como qualquer bem destinado à satisfação de necessidades que se tornou artigo de consumo. (LUKÁCS, 2003, p. 199-200)

Ganha relevo a força das leis do mundo das mercadorias sobre os homens, como caráter objetivo consequente das relações fetichizadas. E o fato de a atividade humana se objetivar em relação aos homens torna esta atividade uma mercadoria subordinada a uma objetividade estranha aos homens. Nota-se, na essência desses dois processos, um aprofundamento da condição de desumanização do homem, pois, com a ampliação da mercantilização nas relações sociais, as objetivações humanas tornaram-se sujeitas e, depois, submetidas objetivamente às leis do mundo das mercadorias.

Como a atividade humana se tornou um negócio, a objetivação humana assume a forma de uma espécie de mercadoria e assim a atividade humana se insere no mundo das trocas. E essa condição não encontra limites na profundidade em que permeia os homens, porque, sob as leis da mercadoria, determinados pelo negócio, os homens serão governados pela relação custo/benefício. Os homens agora são mercadoria.

Por outro lado, as alterações nas condições de trabalho, as inúmeras formas de divisão do trabalho com o aprofundamento da mecanização no seio do trabalho industrial e o aspecto tecnológico se enraizando em todos os setores da produção constituíram alterações substanciais na relação do trabalhador com o processo de trabalho. Conseqüentemente, essas alterações retroagem sobre o trabalhador e neste fixam as suas determinações.

Nessa compreensão, uma análise de Lukács demonstra que, com o princípio da racionalização baseada no cálculo, é preciso romper com a unidade orgânica irracional do próprio produto para poder calcular o processo de trabalho. O produto que forma uma unidade com o objeto do processo de trabalho desaparece. O processo torna-se a reunião objetiva de sistemas parciais racionalizados, cuja unidade é determinada pelo puro cálculo, que, por sua vez, devem aparecer *arbitrariamente* ligados uns aos outros. A unidade do produto como mercadoria não coincide mais com sua unidade como valor de uso.

Essa fragmentação do objeto da produção implica necessariamente a fragmentação do seu sujeito. Com a racionalização do trabalho, as propriedades e particularidades humanas do trabalhador aparecem cada vez mais como simples fontes do erro. O homem não aparece, nem objetivamente, nem em seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como portador desse processo; ao invés disso, ele é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico já pronto e funcionando independente dele, e a cujas leis ele deve se submeter.

Tal submissão transforma as categorias fundamentais da atitude imediata dos homens em relação ao mundo: reduz o espaço e o tempo a um mesmo denominador e o tempo ao nível do espaço. A qualidade não está mais em questão, porque o tempo se fixa num contínuo delimitado quantitativamente mensurável pelas coisas realizadas. Nesse ambiente de tempo abstrato e transformado em espaço físico e com a produção fragmentada e especializada mecanicamente, os sujeitos do trabalho devem ser igualmente fragmentados de modo racional.

A objetivação de sua força de trabalho, fragmentada e mecânica, em relação ao conjunto de sua personalidade, é transformada em realidade cotidiana durável e intransponível, de modo que, também nesse caso, a personalidade torna-se o espectador impotente de tudo o que ocorre com sua própria existência, parcela isolada e integrada a um processo estranho. Com a universalidade da categoria mercantil, o destino do operário torna-se o destino geral de toda a

sociedade, visto que a generalização desse destino é a condição necessária para que o processo de trabalho nas empresas se modele segundo essa norma (LUKÁCS, 2003).

Percebe-se que a mecanização do trabalho aliada ao controle do tempo e a transformação deste em espaço, materializado pela quantificação de objetos produzidos, ou seja, a inversão do tempo para produzir em número de coisas produzidas, engendram uma base na qual o desenvolvimento do processo de trabalho deixa de significar a existência do produto de trabalho como unidade ao objeto do processo de trabalho. Isso porque o processo é fragmentado em sistemas parciais racionalizados, unidos pelo cálculo. Assim, o trabalhador não possui o *status* de produtor.

Essas alterações, quando despedaçam o processo de trabalho, fragmentam a consciência do trabalhador. As alterações de tempo e espaço na produção, realizadas pelo poderio da mecanização, abstraem o homem do processo de trabalho e elevam-no à condição de mais uma peça da maquinaria, subordinado às leis desta. A objetivação da sua força de trabalho, mecanizada e fragmentada, destaca-se sobre o conjunto de sua personalidade e se faz prática cotidiana na realidade do trabalhador.

Desse modo, no trabalho o homem, ao invés de ter autonomia, controlar algo, é controlado pelo tempo, pelo espaço e pela máquina. Ou seja, no trabalho ele assumiu a posição do objeto a ser trabalhado, porque submisso num processo que é formador da consciência. O trabalho assim organizado visa, antes de qualquer objetivo, à produção do trabalhador, a partir da concepção deste como objeto a ser trabalhado, tornando-lhe coisa.

Então, o trabalhador não se vê como aquele que produz, pois ele é objeto do processo de trabalho. Agora, o homem é uma peça do mecanismo que desenvolve o processo de trabalho e, por conseguinte, a sua personalidade se manifesta como máquina.

Em outra perspectiva, a reificação aparece também vinculada à alienação e ao fetichismo, porém, fazendo uma analogia entre as formas alienadas e reificadas no sentido de caracterizar esse desdobramento da subordinação dos homens aos objetos por meio do trabalho estranhado.

O que Marx não consegue efetivar, antes da sua análise da mercadoria, do caráter dúplice do trabalho que se cristaliza nela e do circuito inteiro da produção e da reprodução das relações capitalistas – análise que se realiza sobre a hipótese teórica de uma sociedade capitalista “pura” logo burguesa constituída -, o que Marx não consegue efetivar é a determinação histórico-social dos processos alienantes; por isto, não lhe escapa que toda forma reificada é uma forma alienada, mas lhe escapa que nem toda forma alienada é uma forma reificada, exprimindo-se numa relação objetual. O que especifica historicamente a sociedade burguesa constituída é que ela, sem cortar as formas alienadas que vem das sociedades que a precederam (bem como com o essencial do seu fundamento econômico-social real), instaura processos alienantes

particulares, aqueles postos pelo fetichismo, e que redundam em formas alienadas específicas, as reificadas. (NETTO, 1981, p.75-76)

Por isso, o fenômeno da reificação pode ser dimensionado pela multiplicação de formas alienadas pelo fetichismo. Portanto, a reificação é um tipo de alienação, o qual a sociedade burguesa desenvolvida encontrou como instrumento fundamental para a sua persistência como classe dominante.

Nesse entendimento, o papel da reificação é esclarecido quando vislumbramos que a

[...] manutenção funcional do capitalismo tardio tem o seu elemento axial na reificação das relações sociais: é a reificação, fenômeno sociocultural, específico do capitalismo tardio, que engendra a resistência histórica desse sistema cuja falência global a crítica teórica vem anunciando há muito. (NETTO, 1981, p. 16)

Ainda na esteira do fenômeno reificação, no que se refere especificamente à estrutura da consciência do trabalhador, é pontuado um caráter extraordinário das consequências da reificação, tendo como foco uma analogia entre homem trabalhador e máquina. Essa comparação infere que

[...] a diferença do trabalhador em relação a cada máquina, do empresário em relação ao tipo dado de evolução mecânica, e do técnico em relação ao nível da ciência e da rentabilidade de suas aplicações técnicas, é uma variação puramente quantitativa, e *não uma diferença qualitativa na estrutura da consciência*. (LUKÁCS, 2003, p. 219; grifo do autor)

A variação quantitativa que difere o trabalhador da máquina tende a zerar no dinamismo das relações com os demais homens que se encontram em igual condição. Também a estrutura da sua consciência, por não apresentar diferença qualitativa, não opera um discernimento por meio do qual o homem repulsaria uma atitude cada vez mais maquinal.

Por outro lado, faz-se necessário pensar o processo da reificação também sobre os integrantes da burguesia, pois, ainda que estes não se encontrem submetidos, assim como os trabalhadores, às relações de trabalho, e considerando que nas relações de troca os integrantes da burguesia possuem uma maior liberdade de escolha, eles são alcançados pelo processo de reificação. Isso porque

[...] os processos alienantes arrancam exclusivamente do fetichismo inerente à produção mercantil e, incorporados à forma mercadoria, se põem, repõem e reproduzem em todas as instâncias sociais – porque esta sociedade está inteiramente mercantilizada. (NETTO, 1981, p. 80; grifo do autor)

Por isso, esta condição instalada pelo processo de reificação na consciência do homem não é algo restrito ao trabalhador, pois é uma condição que se dobra sobre os homens em níveis diferentes, mas que atinge a todos. Pode-se afirmar assim que

[...] os problemas da consciência relacionados ao trabalhador assalariado se repetem na classe dominante de forma refinada, espiritualizada, mas, por outro lado, intensificada. E o “virtuoso” especialista, o vencedor de suas faculdades espirituais objetivadas e coisificadas, não somente se torna um espectador do devir social [...], mas também assume uma atitude contemplativa em relação ao funcionamento de suas próprias faculdades objetivas e coisificadas. (LUKÁCS, 2003, p. 222; grifo do autor)

Isso porque toda a organização burguesa é voltada para a forma mercadoria, e esta “[...] não é apenas a célula econômica da sociedade burguesa: é também a matriz que contém e escamoteia a raiz dos processos alienantes que tem curso nesta sociedade” (NETTO, 1981, p. 78).

Dado o caráter de profundidade e efetividade do trabalho alienado na consciência dos homens, pode-se afirmar que essas consequências da reificação permeiam de um extremo a outro a vida dos homens. A sua profundidade na personalidade humana parece ter alcançado níveis irreversíveis de agir maquinal, o que apaga a vida genérica frente à individualidade.

Outros componentes da realidade do homem, como o lazer, a estética, a ética, entre outros, manifestam-se como estruturas que atuam como as demais engrenagens que põem em movimento todas as relações que se originam, a partir do trabalho na contemporaneidade, reificadas e reificantes. Essas estruturas revelam a sua atuação na realidade vivida quando “[...] a rígida e extrema divisão social do trabalho subordina todas as atividades, ‘produtivas’ e ‘improdutivas’; a disciplina burocrática transcende o domínio do trabalho para regular a vida inteira de quase todos os homens, do útero à cova (NETTO, 1981, p. 82; grifo do autor).

Na atualidade, devido à aceleração dos processos de divisão do trabalho, do avanço tecnológico e a sua inserção cada vez mais profunda na organização do trabalho, da universalização sempre exponencial da mercantilização sobre todas as objetivações humanas, pode-se afirmar que a reificação encontra-se na humanidade inteira.

Tomando como referência a reificação, como o agir maquinal do homem, chega-se à conclusão de que os processos reificantes lançam os homens a uma condição de total abandono da vida genérica, da sua condição de se elaborar e organizar os seus objetivos humanamente mais aprimorados pela apropriação e produção de conhecimentos.

Nesse sentido, a sociedade burguesa como classe, cujas ideias são dominantes, não só impõe o quadro das relações reificadas a partir da organização do trabalho como dissolve sobre a realidade formas e aspectos de impedimento de produção de outras possibilidades em direção



à essência humana. E assim pode-se afirmar que “[...] os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles que escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011, p. 25).

No que se refere à genericidade humana, há um deslocamento no decurso da história, das atividades do homem, as quais caminham progressivamente no sentido de viver cada vez mais intensamente a sua vida genérica. Esse fato pode ser verificado em todas as organizações sociais, inclusive as que se estruturavam com escravos e servos, até o advento do modo de produção capitalista.

Com o sistema capitalista, a partir do trabalho assalariado é observado um deslocamento das atividades do homem no sentido de afastamento da sua universalidade e concentração cada vez mais exclusiva em sua vida particular, na individualidade do ser. Embora seja no auge do sistema capitalista que o patrimônio genérico humano se encontre rico como diversidade e qualidade em seu acervo de conhecimentos historicamente acumulados, é exatamente no auge desse mesmo sistema que surgem e se desdobram formas que obstruem o acesso a esse patrimônio constituído historicamente.

A derrocada do capitalismo parece ser cara demais para aqueles que dirigem a sociedade e, portanto, só podem prorrogar a existência dessa forma de organização social da produção por meio desses nexos que obstam o patrimônio de conhecimentos humanos e que mantêm os homens soterrados em si mesmos, ensimesmados.

Esse deslocamento da vida é unidade genérica vivida pelo exemplar e pelo gênero, para uma vida em que o gênero é meio para a vida do exemplar, da individualidade. Esse deslocamento sofre graus de aprofundamento de modo exponencial na medida em que esses obstáculos são postos entre os homens e seu patrimônio genérico.

A alienação dos homens os coloca no desconhecimento e no desapossamento em relação ao trabalho e ao resultado deste. Essa alienação torna homens distanciados da sua vida genérica, mas estes são homens que buscam o entendimento da sua existência, embora destituídos da prática da formação da sua consciência, o trabalho em geral.

O fetichismo aprofunda essa retenção dos homens em relação à sua genericidade porque, no limite das relações impostas pelo mundo das mercadorias, os homens se comportam como mercadorias, se assumem como objetos e se objetivam como tal.

A reificação como forma exponencial da alienação pelo fetichismo atinge o grau máximo de fragmentação da consciência dos homens quando estes assumem um agir maquinal. Sendo assim, materializam em si mesmos a obstrução à sua vida genérica, submetidos ao

imediatismo e tendo a sua personalidade direcionada pelas objetivações de sua força de trabalho fragmentada, multiplicando o caráter reificante em todas as suas ações, tornando assim a realidade reificada, inclusive àqueles não trabalhadores.

A alienação, o fetichismo e a reificação aparecem como formas de obstacularização ao patrimônio genérico humano, embora de modo articulado entre si, mas no conjunto das relações e objetivações humanas, articuladas somente ao trabalho. E, como foi demonstrado, essas formas se ligam e até submetem a produção, em sua forma universal, ao trabalho, porque o trabalho funda a vida. O trabalho alienado leva a uma vida mediada por relações sociais fetichizadas, a uma consciência objetificada, como também as relações laborais reificadas levam a uma personalidade maquinal. Por isso, na atualidade vigem relações coisificadas, maquinais, desprovidas de reflexão, que obstruem de modo perene e total o patrimônio genérico humano.

### **3- ONTOLOGIA PARA UMA EDUCAÇÃO EMANCIPATÓRIA**

Os homens fazem as suas histórias nas relações sociais que são estabelecidas entre eles, que se diferenciam nos diferentes tempos históricos. O componente principal das relações sociais são as relações de produção e nelas o trabalho que se destacou sob duas formas, o trabalho em geral, que forma a consciência do homem, e o trabalho assalariado, que fragmenta a consciência do homem.

O trabalho assalariado, por fragmentar a consciência dos homens, se põe como algo estranho a eles e sustenta formas de consciência que obscurecem a vida genérica dos homens. Como essa condição surge no modo de produção capitalista, o desenvolvimento desse sistema produtivo e o avanço da divisão do trabalho e sua mecanização e informatização se aprofundam a ponto de se integrarem na personalidade humana em todas as classes sociais, objetivando as ações humanas.

Esse quadro de formas que obstam o patrimônio genérico humano se estrutura em determinadas formas de ser dos homens, determinações da existência destes mediadas pelo modo de produção vigente. Nesse sentido, este capítulo tem por objetivo elucidar algumas

formas de ser e suas determinações para os homens, a fim de identificar e apresentar aquela ontologia que possa sustentar uma educação emancipatória na relação de oposição às formas que obstam o patrimônio genérico humano.

### 3.1 A ONTOLOGIA

No capitalismo já desenvolvido, surgem formas de fragmentação da consciência dos homens que os deslocam em direção a uma vida individualizada, nela retidos, e cada vez mais distanciada da sua vida genérica. Essas formas firmam-se na organização do trabalho, mas envolvem toda a produção e, por consequência, a distribuição e o consumo de modo que atingem a todos os homens em todos os setores da vida. Essas formas alienantes surgiram como consequência do tipo de organização do trabalho, para posteriormente assumirem uma posição fundamental na organização deste, a ponto de, em seguida, posicionar o trabalhador como um dos componentes integrantes do processo de produção, assim como qualquer máquina ou instrumento.

Sendo assim, esta condição advém dessas formas de consciência, a alienação, o fetichismo e a reificação, as quais, atualmente, formam traços predominantes da personalidade dos homens, que praticam cotidianamente as suas vidas de modo coisificado<sup>1</sup>.

Por isso, pode-se afirmar também que a alienação de um modo geral, referindo-se também ao fetichismo e à reificação, não somente foi integrada à personalidade, mas tende a se ampliar nessas consciências. Isso porque ela se desdobra nas ações cotidianas e se retroalimenta a cada dia no reencontro entre homem alienado/trabalho alienado.

Portanto, na atualidade, o alcance da alienação é a estrutura da personalidade do ser, o que implica dizer que a alienação atua nos homens hodiernamente, em nível ontológico, ou seja, não apenas é traço predominante na personalidade humana, mas governa e filtra os componentes da formação da consciência do ser.

Essa condição parece coincidir com o processo identificado como reificação psíquica, a qual se manifesta de modo que, segundo Resende (2009, p. 137), “[...] a objetividade ilusória e irracional, a desrazão objetivamente real [...] é convertida em seu contrário e vivida como subjetivamente verdadeira e racional”. Resende (2009) ainda acrescenta que a reificação psíquica é a conversão da desrazão objetiva em pseudorrazão subjetiva. Nesse sentido, é a

---

<sup>1</sup> Para efeito deste texto, os termos reificado e coisificado assumem o mesmo sentido.

condição prática que, por obstruir na objetividade a existência do ser como racional, como genérico, engendra, na subjetividade deste como refúgio, uma falsa razão, pseudo-razão.

Os processos que melhor caracterizam essa condição são identificados na relação em que “[...] o todo se autonomiza frente às partes; a realidade renuncia ao conceito, [...] fixando-se na representação; o ego, impotente, incapaz de reconhecimento, de diferenciação e de identificação crítica, regride ao *id* e arma neste seu refúgio” (RESENDE, 2009, p. 139).

Enfim, sem referências para se articular de modo a se encontrar como essência que procede a sua humanização, os seres sociais insólitos sentem a necessidade de reagirem ao quadro em que se encontram. No entanto, para

[...] reagir a esse quadro, ele vive a ilusão da possibilidade de recomposição através do recuo a si mesmo, do refúgio individualista, passando a estar tragicamente, no único lugar onde essa recomposição efetivamente não pode ocorrer, porque o sujeito fragmentado só pode se recompor pelo seu reconhecimento e retorno à universalidade. A perda do sentido de totalidade é, portanto, determinante do destroçamento e da ilusão da recomposição individual. (RESENDE, 2009, p. 145)

Por isso, a condição de alienados se põe como irreversível aos homens enquanto perdure o quadro de organização social como vige atualmente, uma vez que se encontra radicado na consciência humana ao nível da inversão da razão objetiva de modo a converter a ilusão objetiva em realidade subjetiva. Desse modo, intenções e intervenções isoladas ou superficiais são incapazes de possibilitar o entendimento de uma alternativa concreta, no sentido de que os homens possam se desprender da alienação.

Para tanto, como a fundamentação da alienação nos homens se fixa no terreno da consciência destes, atuando, assim, no nível ontológico do ser quando altera a própria razão do homem e determina objetivações também alienantes, o movimento em sentido oposto, ou seja, o desprender-se das formas alienadas e alienantes, a fim de desobstruir a objetividade para uma vida genérica, só encontra atuação efetiva também em nível ontológico.

Nesse sentido, faz-se necessária uma aproximação da ontologia do ser. Tal exame possibilitará compreender a própria ontologia e as mediações que apontam para uma constituição do ser, que possibilitem a superação dos processos de reificação postos e integrados àquele. Por fim, o entendimento mais acurado acerca da ontologia do ser permitirá possibilidades de compreensão de uma prática existencial a fim de desobstruir para os homens a sua vida genérica.

A organização ontológica do ser humano se dá pela busca de respostas das questões que mais inquietam o ser. E, em virtude de ocupar primeiramente o pensamento humano diante dos problemas cotidianos, o conhecimento religioso é aquele que, antes de qualquer outro, procura

dar uma explicação para as indagações dos homens. Por isso, ele funda uma ontologia religiosa que se estrutura por meio de “[...] uma imagem de mundo na qual os desejos que transcendem a existência cotidiana dos seres humanos, não atendidos na vida cotidiana, adquirem uma perspectiva de realização num além apresentado como pretensão ontológica” (LUKÁCS, 2012, p. 32).

Constata-se que, nos dias de hoje, uma grande quantidade de pessoas ainda estrutura as suas vidas por meio dessa mesma convicção. Contudo, atualmente, tanto as pessoas que assim vivem como as que tomam como eixo outra forma de ser são privilegiadas pela posteridade dos fatos que marcaram o desenvolvimento dessas convicções radicalmente religiosas. Atualmente, uma vida organizada em torno da convicção religiosa é cercada e também pressionada a constituir mediações com outros processos fundamentais na vida da pessoa, levando até mesmo ao recuo em nome da socialização e das necessidades objetivas, como a colocação, a permanência e a progressão no emprego.

As pessoas, cuja consciência é definida por outras formas de ser, não se sentem forçadas por si mesmas, salvo particularidades, nem tampouco pela conjuntura hodierna a se fazerem religiosas. Porém, uma reflexão da realidade, em tempos mais recuados, é suficiente para se ter uma noção da necessidade de respostas e do vazio causado pela ausência de conhecimentos mais elaborados que só paulatinamente foram se estruturando ao longo da história.

Manifestando-se de forma inversa na realidade em relação à ontologia religiosa, a “[...] ontologia científico-filosófica investiga a realidade objetiva para descobrir o real espaço para a práxis real (do trabalho à ética) [...]” (LUKÁCS, 2012, p. 32), que parte da realidade para as elaborações de posteriores proposições empíricas. A ontologia religiosa parte das necessidades que habitam as ideias das pessoas para apresentar soluções.

Em Platão, a ontologia se dá por meio de uma concepção de realidade que funda diversas religiões, em especial as cristãs. O ponto central é o dualismo ontológico que postula, de um lado, o mundo dos seres humanos, mundo das necessidades e da ânsia pela realização; e, de outro, o mundo transcendente, que, pela sua constituição ontológica, deve oferecer perspectivas e garantias de realizações no mundo dos seres humanos (LUKÁCS, 2012).

Para Aristóteles, a ontologia mantinha a estrutura de dois mundos semelhantes ao entendimento de Platão. No entanto, a sua ontologia traz um caráter sobretudo teleológico. Para ele,

[...] o modelo do modo de ser teleológico do trabalho, [...] leva a conceber teleologicamente também a natureza inorgânica, [...] quando sobre esta base aparece, espontânea e simultaneamente, uma exasperação dos pontos de vista diretamente

teleológicos na vida humana, na existência e no desenvolvimento da sociedade, a interpretação teleológica das conexões ontológicas converte-se em instrumento cognitivo para conceber tanto a unidade última do mundo, de acordo com a qual tudo deve estar submetido ao desígnio teleológico de Deus, quanto a especificidade da existência terrena dos seres humanos, que constitui um setor separado, especial, subordinado, mas de importância central no interior desse reino a Deus subordinado. (LUKÁCS, 2012, p. 34)

Embora tenha constituído em sua ontologia umnexo efetivo com o trabalho, Aristóteles acaba por descentralizar de sua ontologia a teleologia do trabalho, posicionando como central os desígnios determinados por Deus. Assim, Aristóteles registra um avanço quando percebe, na teleologia do trabalho, uma importância fundamental para a ontologia do ser social. Mas a sua concepção fica retida sob as determinações soberanas de Deus.

Em Epicuro, a moral também tem um papel predominante. Mas “[...] o cosmo natural se defronta com as aspirações humanas enquanto uma autolegalidade não teleológica, completamente indiferente, e o ser humano pode e deve resolver suas questões vitais exclusivamente na imanência de sua existência física” (LUKÁCS, 2012, p. 34-35).

A posição de Epicuro, ao dar forte ênfase à vida prática dos homens, afasta-se radicalmente da ontologia que se estrutura na existência de dois mundos, convicção esta que preponderava até então. Sua posição marca uma ontologia radicalmente terrenal e que de certa forma apresenta uma proximidade significativa com a ontologia de Aristóteles, com o seu modelo de ser teleológico do trabalho.

Todavia, as convicções de Epicuro aparecem como uma erva daninha em meio a uma grande e viçosa plantação. Pois, ainda que a sua ontologia tenha apresentado importantes indícios para a apreensão do ser, a vida prática, a força da ideia da redenção ligada a um Deus que a tudo subordina, isola a ontologia de Epicuro.

Entretanto, ganha força também as descobertas científicas e seus impactos na vida cotidiana. Nesse sentido, o posicionamento da ontologia religiosa em relação, sobretudo, às descobertas de Copérnico, Kepler e Galileu foi o da dupla verdade, embora essa mesma posição tenha deslocado a sua função específica.

Enquanto em fases precedentes a teoria da dupla verdade fora concebida para proteger o desenvolvimento da ciência à sombra da aparentemente inabalável ontologia religiosa, agora a Igreja, a ideologia religiosa oficial, recorria à teoria da dupla verdade para salvar ao menos temporariamente aquilo de sua ontologia que não gostaria de renunciar. Essa virada é usualmente associada ao nome do cardeal Belarmino (na verdade, esse ponto de vista também foi sustentado por outros). (LUKÁCS, 2012, p. 38; grifo do autor)

No terreno da ontologia, da concepção de mundo e da realidade a se desenvolver nos dias que se seguiam, este momento é de intensa relevância no processo histórico. Os fatos que vão se desdobrando, a partir das descobertas científicas, forçam o refúgio da colossal ontologia religiosa no recurso da dupla verdade e assinalam, por consequência, não somente o vigor das descobertas científicas, o vigor e o poder de alteração na realidade vivida por meio da ciência. Mas assinalam, sobretudo, tempos difíceis para a ontologia religiosa em virtude do fortalecimento gradual e ininterrupto das descobertas científicas. Por esse entendimento, o próprio recurso da dupla verdade fala por si.

Do ponto de vista da honestidade no desejo de conhecer a realidade, a dupla verdade sempre teve em si qualquer coisa de postura cínica. Tal caráter ainda se reforça quando não se trata de obter um pouco de espaço para um conhecimento antes reprimido ou condenado à extinção, mas de, com sua ajuda, manter intacta no plano organizativo a validade oficial de uma ontologia. (LUKÁCS, 2012, p. 38)

Esse mesmo autor esclarece que esse momento é marcado por um período extremamente revolucionário da burguesia em ascensão. E como a perspectiva de desenvolvimento dessa classe apontava francamente para o desenvolvimento das ciências, com o objetivo de dominar as forças da natureza, verifica-se que

[...] a atitude diante da objetividade real, diante da questão de se as verdades das ciências naturais reproduzem efetivamente a realidade objetiva ou apenas possibilitam a sua manipulação prática, domina a filosofia burguesa desde os dias de Belarmino até hoje, determinando sua posição em todos os problemas ontológicos. (LUKÁCS, 2012, p. 32)

Esse é o ponto de colisão da classe em ascensão com a Igreja, pois, mesmo buscando refúgio no artifício da dupla verdade, a ontologia religiosa segue se enfraquecendo na medida em que se fortalece uma ontologia fundada sobre as ciências da natureza.

A penetração dessa nova ontologia no social se dá de modo amplo, e em Pascal se expressa pelo sentimento profundo do abandono cósmico do ser humano e pela necessidade de poder obter todas as categorias de uma vida humana intimamente cristã. É, pois, uma lógica do coração, não mais uma imagem de mundo da salvação cósmica (LUKÁCS, 2012).

No terreno da filosofia burguesa, Hobbes, Helvétius, Espinosa e Diderot, entre outros, propõem a acolher e aperfeiçoar o legado da renascença. Mas, em contrapartida, outros pensadores importantes e influentes, como Berkeley e Kant, pretendem fundamentar de modo teórico-gnosiológico o cinismo político-eclesiástico belarminiano (LUKÁCS, 2012).

Com as descobertas de Darwin, é aberta uma nova possibilidade ontológica, mas as correntes dominantes da filosofia burguesa não deram, àquelas descobertas, a devida importância, embora outros pensadores tenham erguido as suas bases significativamente sólidas a partir do Darwinismo. Por outro lado, acentuava-se o enfraquecimento da ontologia religiosa. E, nessa direção, foi a partir dos pressupostos de Schleiermacher que

A religião transforma-se em mero sentimento subjetivo, no sentimento da dependência absoluta do ser humano de potências cósmicas – tornadas anônimas, subjetiva e arbitrariamente concebíveis e configuráveis. Schleiermacher nega apaixonadamente que as doutrinas de uma religião real possam contradizer a física ou a psicologia. O milagre não é outra coisa senão a objetivação da admiração com relação a um fenômeno da vida; quanto mais religioso se é, tanto mais milagre se vê em toda parte. [...] da perspectiva dessa nova e purificada religiosidade, a multiplicidade das religiões é concebida como algo necessário e inevitável, uma vez que ninguém pode impedir um ser humano de formar para si uma religião conforme sua própria natureza e seu próprio entendimento. (LUKÁCS, 2012, p. 40-41)

O posicionamento de Schleiermacher é definidor de uma tendência que vinha se acentuando no contexto da ontologia religiosa, a qual se desagregava frente aos posicionamentos científicos e filosóficos. A partir de Schleiermacher, é estabelecida a ruptura que manifesta uma destruição

[...] radical de toda ontologia dogmaticamente obrigatória na esfera da religião representa, objetiva e historicamente, não apenas a supressão por princípio de toda possível contradição entre religião e ciência ou filosofia, mas igualmente a supressão da religião como formação objetivamente obrigatória. (LUKÁCS, 2012, p. 41)

Em linhas gerais, o que ganha substância é que, da ontologia religiosa, é extraída algumas de suas principais estruturas, como o dogma da obrigatoriedade da religião e a convicção da contradição da concepção religiosa em relação à ciência e à filosofia. E isso abria a possibilidade de estas tecerem explicações da religião, entre outras, acerca das determinações da existência dos homens.

Seguramente, este quadro inaugura uma nova dinâmica na realidade terrenal dos homens, que agora podem se desprender dos dogmas obrigatórios estruturantes da ontologia religiosa. No entanto, é de grande relevância o registro de que, nos dias atuais, seguem, com determinado vigor e determinada profundidade no social, a penetração e a permanência da ontologia religiosa. Em alguns casos particulares, lembra o seu período de esplendor.

Na virada para o século XX, o pensamento filosófico é marcado por diversas correntes positivistas, que ganham substância num movimento de tendências internacionais. Ainda que



algumas dessas correntes tenham se destacado, empiriocriticismo e pragmatismo, todas possuem os seus pressupostos alicerçados de modo que põem de lado

[...] cada vez mais resolutamente o valor objetivo da verdade do conhecimento, [...] e procuram substituir a verdade pelas posições de finalidade prático-imediatas. A substituição do conhecimento da realidade por uma manipulação dos objetos indispensáveis à prática imediata [...] nesse caso pode-se falar tranquilamente, sem levar em conta as várias nuances que com frequência provocam acirradas controvérsias, de uma tendência geral da época, que em última análise pretende a eliminação definitiva de todos os critérios objetivos de verdade, procurando substituí-los por procedimentos que possibilitem uma manipulação ilimitada, corretamente operativa, dos fatos importantes na prática. (LUKÁCS, 2012, p. 42)

Destaca-se, nessas correntes de pensamento, a renúncia sem limites de quaisquer parâmetros que assegurem a verdade como certeza para os homens, em razão do imediatismo manipulado, ou seja, em razão da manipulação agora e irrestrita dos próprios homens. Causa perplexidade constatar que as formas de consciência, que na atualidade fragmentam os homens, ainda se apoiam basicamente nessas estruturas de conteúdo, variando com o tempo, a profundidade, a amplitude e a perversidade de suas formas.

Embora, como colocado, esta tenha sido uma tendência fortíssima à época, vale ressaltar que ela não se fez única. Outros pensadores envidaram seus esforços no sentido de fundar concepções, inclusive contraditórias, àquelas em primazia na época. Entre esses pensadores, Nietzsche, cujas construções metafísicas românticas se apoiam no positivismo, e Bergson, defendendo um conhecimento imbricado ao pragmatismo, (LUKÁCS, 2012) são assim evidenciados.

Nietzsche e a Bergson, que se apresentaram com a pretensão de fundamentar uma metafísica. Justamente nesses dois casos fica claro como estreitas conexões vinculam posições aparentemente extremas da filosofia contemporânea. Nietzsche e Bergson queriam e pensavam poder fundar uma nova metafísica, poder apresentar, em meio ao relativismo moderno, os “fatos últimos” da realidade e, desse modo, poder chegar a uma nova ontologia – o termo é estranho a ambos, mas o significado subjetivo é o mesmo. (LUKÁCS, 2012, p. 43)

Portanto, no terreno da gnosiologia, Bergson se aproxima do pragmatismo, enquanto Nietzsche se aproxima do positivismo de seu tempo. Ambos na contraposição do pensamento central de sua época e no sentido de fundar uma nova metafísica. Contudo, o trabalho desses pensadores não floresceram de modo a despontar no contexto do positivismo. Sendo assim,

[...] essa ontologia permaneceu objetivamente encerrada no quadro do positivismo gnosiológico e representa, objetivamente, nada mais que um expressar patético do extremo oposto, ainda que interno, do positivismo: a problemática daquela subjetividade que, tornada abstrata e desterrada por intermédio da manipulação

positivista não está em condições de encontrar na própria realidade um lugar para exprimir-se, muito embora esteja, já em sua antitetividade – indissociavelmente ligada ao mundo manipulado. (LUKÁCS, 2012, p. 42-43)

Para Wittgenstein, fica claro que toda a problemática ontológica como metafísica deve ser repudiada como absurda (LUKÁCS, 2012). Este pensador aponta a linguagem como elemento em desacordo para as questões filosóficas, as quais, em geral, estão corretas.

A maioria das proposições e questões escritas sobre temas filosóficos não é falsa, mas um contrassenso. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contrassenso. A maioria das questões e proposições dos filósofos decorre de não entendermos a lógica de nossa linguagem. [...] E não é de admirar que os problemas mais profundos de fato não sejam problemas. (WITTGENSTEIN, 1955, p. 62 apud LUKÁCS, 2012, p. 76-77; grifo do autor)

Posicionando-se assim, esse pensador movimenta-se de modo coerente ao neopositivismo, o que é constatado na seguinte consideração:

O conteúdo dessa formulação está plenamente de acordo com a doutrina geral do neopositivismo, tem meramente outra entonação. Não somente evoca a sensação de que os problemas desterrados da filosofia científica permanecem, a despeito de tais decretos, como problemas humanos autênticos, mas deixa entrever igualmente um estranho dilema na postura interior em relação ao mundo sem ontologia, sem realidade, da perspectiva neopositivista. (LUKÁCS, 2012, p. 77)

Por isso, Wittgenstein desloca o curso do entendimento do homem e da realidade, uma vez que a ontologia é o epicentro desse entendimento, e desta ele se afasta completamente a ponto de restar um vazio para as questões que fundam a estrutura real do ser.

No campo da fenomenologia, “[...] ponto de partida do existencialismo, [...] com toda certeza o próprio Husserl não está nem um pouco distante do positivismo por ocasião da fundação da fenomenologia” (LUKÁCS, 2012, p. 80). Ainda que o existencialismo esteja situado nas proximidades do positivismo, nele, o

[...] motivo filosófico decisivo nos elementos comuns às tendências fundamentais consiste no empenho por encontrar uma localização, uma posição, cuja base inquebrantável é formada pela subjetividade (sensações em Mach, vivências em Dilthey etc.), mas que, sem recorrer à realidade existente em si, negando em cada caso o conhecimento de tal realidade, pretende, não obstante, ser apropriada para encontrar e garantir uma objetividade *sui generis*. Isso talvez seja até mais evidente na própria fenomenologia, na medida em que esta aparece como novo método lógico em Husserl. (LUKÁCS, 2012, p. 80)

Isso se torna mais evidente

[...] quando discípulos e sucessores de Husserl, sobretudo Scheler e Heidegger, começam a transformar o método fenomenológico em fundamento da ontologia. [...] como quer que se queira determinar ontologicamente a essência, ela só pode se revelar realmente nas inter-relações dinâmicas da realidade; a diferenciação entre essência, fenômeno e aparência sempre constituirá um esforço vão quando se exclui a realidade. [...] a “depuração” fenomenológica dos atos intencionais produz, [...] como decorrência da postura unilateralmente gnosiológica: a incapacidade de perceber e reconhecer a fronteira clara objetivamente presente entre o próprio ser e seus espelhamentos. Se isso é capaz de provocar grandes equívocos já no campo puramente científico, será ainda mais onde o ser humano, suas relações com o mundo e sua práxis se converterem em objeto da investigação. (LUKÁCS, 2012, p. 81)

Para Nicolai Hartmann, os pontos de partida e de chegada são totalmente terrenos. A ontologia deve aflorar da vida cotidiana das pessoas; ela jamais poderá perder essa conexão com os modos elementares da existência. Segundo Hartmann, a ontologia não é o resultado final metafísico da filosofia, ela é a base da filosofia do lado da realidade e instância de controle, critério, para ver como seus resultados se posicionam e o quanto os seus métodos são apropriados em conexão com a realidade. Isso constitui um ataque frontal ao antiontologismo do primado da teoria do conhecimento, que atingiu em Kant a sua forma clássica mais influente (LUKÁCS, 2012).

No posicionamento de Hartmann, fica claro o avanço que a sua ontologia estabelece quando ela se constrói a partir da realidade vivida e simultaneamente se põe como critério de verificação da sua coerência com os processos que se desenvolvem na realidade dinâmica. Nessa direção, um dos momentos-chave que se coloca para a estruturação de sua ontologia se revela pelo discernimento entre a realidade e o conhecimento da realidade. Essa analogia transparece já em seu ponto de partida.

O ponto de partida em questão é o da relação “ingênua” do conhecimento da realidade com a própria realidade. [...] ninguém presume que as coisas que vê só vêm a existir porque são vistas. É desse ponto que parte o caminho para o conhecimento no sentido próprio. Mas o cognoscente também se encontra na mesma situação do perceptivo: só há conhecimento daquilo que já ‘é’ – mais exatamente, que ‘é’ independentemente de ser conhecido ou não. (LUKÁCS, 2012, p. 134)

Esse pensador considera ainda que a verificação criteriosa para que a apreensão do fenômeno não seja turvada por formas e conteúdos, de tendências e estruturas cuja origem não esteja fundada na constituição do fenômeno em sua existência em si, porque isso é também tarefa da ontologia. Isso porque, a partir das relações “sujeito-objeto”, essas estruturas podem ser transportadas para dentro do objeto existente em si, o que turvaria a apreensão do fenômeno (LUKÁCS, 2012).

Contudo, Hartmann não explicita as tendências contrárias no cotidiano, “[...] que – embora seu conteúdo seja formado pela realidade em geral, embora estejam direcionados para

a realidade enquanto realidade – todavia desviam a atenção da fundamentação de uma ontologia correta; [...]” (LUKÁCS, 2012, p. 151). Esse mesmo autor acrescenta que esse processo de desvio identificado em Hartmann se dá “[...] não como ‘erros’ cometidos em casos isolados, mas como tendências necessariamente operantes na vida cotidiana [...] (LUKÁCS, 2012, p. 151).

Com esse limite da apreensão do ser, caracterizado em não apreender as tendências contrárias deste na realidade, Hartmann, embora assinale um avanço em termos ontológicos, deixa aberta uma lacuna em sua ontologia.

Em relação a Kant, os princípios que estruturam a ontologia kantiana mostram que Kant quer fundamentar a realidade partindo da capacidade de conhecimento, e não fundar o conhecimento partindo do ser (LUKÁCS, 2010). Essa determinação kantiana é constituída a partir de quando “[...] Kant chama os atos de adaptação dos organismos de ‘finalidade sem escopo’, [...] o ‘sem escopo’, na determinação kantiana, é o próprio processo que aponta ontologicamente para a essência da finalidade [...]” (LUKÁCS, 2010, p. 50-51; grifo do autor). O que se firma com caráter causal, ou no limite, como epifenômeno, ou seja, evento secundário ou acessório por Kant, denominado mecânico, afasta-se definitivamente da teleologia. Esse é o reino da causalidade mecânica e, para Kant, além desse reino só existe o reino dos “[...] atos livres de liberdade (produzidos por sujeitos que põem conscientemente seus fins no mais elevado nível espiritual da ética)” (LUKÁCS, 2010, p. 53; grifo do autor).

Por meio da ideia do reino da causalidade mecânica,

[...] ele abre caminho para o conhecimento correto dessa esfera do ser, uma vez que se admite que conexões necessárias apenas em termos causais (e, portanto, ao mesmo tempo, acidentais) originem estruturas do ser em cujo movimento interno (adaptação, reprodução do indivíduo e do gênero) operem legalidades que, com razão, podem ser chamadas de objetivamente finalísticas com respeito aos complexos em questão. (LUKÁCS, 2013, p. 49; grifo do autor)

“Kant, porém, fecha o caminho que o levaria dessas constelações até o autêntico problema. No plano metodológico imediato, ele o fecha tentando, como lhe acontece com frequência, resolver questões ontológicas de modo gnosiológico” (LUKÁCS, 2013, p. 50).

[...] as formas do ser assim conhecidas não podem ser objetos do mundo do entendimento, mas apenas da faculdade de julgar da qual se pode fazer aqui um uso apenas regulador. Com esse conceito de regulação, esse novo conhecimento do ser, embora formal, pode ser introduzido em seu sistema, fundado em termos da teoria do conhecimento [...]. (LUKÁCS, 2010, p. 53-54)

Portanto, procurando resolver questões ontológicas de modo gnosiológico, por meio de uma inserção da faculdade de julgar como questão reguladora, é que Kant tenta fundamentar a realidade a partir da capacidade de conhecimento. Ora, capacidade de julgar é capacidade de conhecer, porém, um tipo de conhecimento que não apreende as formas do ser não funda esse conhecimento partindo do ser, o que obscurece o conhecimento da realidade e do ser.

Por outro lado, manifesta-se

Outra consequência ainda mais importante da tentativa kantiana de equacionar e resolver em termos gnosiológicos as questões ontológicas é que, em última instância, o próprio problema ontológico continua não resolvido e o pensamento é bloqueado dentro de um determinado limite “crítico” do seu campo operativo, sem que a questão possa receber, no quadro da objetividade, uma resposta positiva ou negativa. É assim que, exatamente através da crítica do conhecimento, fica aberta a porta para especulações transcendentais e, em última análise, admite-se a possibilidade de soluções teleológicas, embora Kant as refute no âmbito da ciência. (LUKÁCS, 2013, p. 50)

A falta de objetividade nas proposições de Kant torna imprecisas as suas construções filosóficas e impede o desenvolvimento do pensamento em direção àquilo que é concreto, saturado de determinações que identificam e caracterizam o ser. Longe disso, o pensamento é desviado para fundamentos morais. E, assim,

A relação ontológica do ser humano com a verdadeira realidade (transcendente) surge exclusivamente do dever-ser moral. Só realizando o imperativo categórico, que é para o ser humano um dever-ser incondicionado e abstrato, ele pode elevar-se acima dos fenômenos, que é dado irrevogável no plano teórico, e entrar em relação – enquanto *homo noumenos* – com a realidade (transcendente). (LUKÁCS, 2012, p. 188-189; grifos do autor)

Nota-se que a ontologia de Kant se detém nos limites definidos em seus próprios conceitos oriundos da teologia, como a moral, Deus e imortalidade, os quais impedem a proposição para a resolução de problemas práticos do homem, não apontando, portanto, a saída para o entendimento desses problemas.

Feuerbach, em sua ontologia,

inverteu de maneira materialista a relação “Deus-ser humano” e transformou os problemas teológicos em problemas puramente antropológicos; ao fazer isso, [...] Feuerbach deu um impulso decisivo para a dissolução do hegelianismo, livrando as referidas questões do beco sem saída de uma interpretação hegeliana – que, embora por vezes fosse radical do ponto de vista do conteúdo, metodologicamente sempre permaneceu interna a este – e confrontando o sistema hegeliano com a própria realidade. (LUKÁCS, 2012, p. 131)

A grande contribuição de Feuerbach para uma verdadeira ontologia do ser, o seu grande avanço, foi que ele conseguiu desenvolver um caminho ontológico oposto àquele até então manifestado, a saber, da teologia à antropologia. Centrando o homem em sua própria base ontológica, reconhecendo os homens como criadores de suas próprias realidades, de suas convicções e crenças, ele afirma que foi a criatura quem criou o criador.

O caráter materialista da posição desse pensador representou uma grande inflexão em termos de estruturação ontológica, em relação a outros grandes pensadores. Mas os limites da ontologia de Feuerbach explicitam-se quando

[...] essa virada, cujas consequências se fizeram sentir muito além da pura história da filosofia, ficou igualmente presa num beco sem saída: ele não foi capaz de estender suas ideias antropológicas ao ser humano concreto, ao ser humano histórico-social, razão pela qual também suas iniciativas revolucionárias ficaram atoladas no reavivamento contemporâneo [...]. (LUKÁCS, 2012, p. 131)

Se por um lado Feuerbach não alcançou o ser humano concreto em seu materialismo, por outro lado, ele representa avanços sólidos que se prestarão como referência para o princípio materialista de Marx. Embora este se configure em outra dimensão materialista, como será exposto, em todo caso, porém, o materialismo feuerbachiano desencadeia a dissolução da filosofia idealista de Hegel.

Em Hegel, o aspecto idealista apresenta forte acentuação, porém, ele se distingue de outros pensadores especialmente porque a sua intenção é criar uma nova lógica, a lógica dialética. E, a partir dela, “alcançar um sistema lógico do ser e do devir no terreno global do ente-em-si. O sujeito-objeto idêntico e a transformação da substância em sujeito são os veículos dessa passagem da totalidade do ontológico para um sistema da lógica” (LUKÁCS, 2012, p. 221).

A lógica em si cria um meio homogêneo de pensamento qualitativamente diferente da realidade, que é heterogênea, pois no pensamento não há a presença de objetos e forças atuantes. A homogeneização no plano lógico pode levar à classificação e conexão dos objetos de forma que deduz um conceito a partir do anterior, dentro de uma determinada hierarquia arbitrária, alheia à realidade, que pode introduzir, na realidade heterogênea, um ponto de vista conectivo que lhe é totalmente estranho (LUKÁCS, 2012).

Esse processo elucida um dos pontos fundamentais em que o movimento do pensamento prescinde da materialidade, e em sua lógica pretende compreender e resolver os problemas da realidade. Está claro que os processos que se desenvolvem na realidade dinâmica e complexa

estão crivados em seus nexos, de uma hierarquia que determina a interação desses nexos no interior dos processos reais.

Ora, como no plano do pensamento, o meio desligou a sobreposição hierárquica para tornar homogeneizáveis os nexos, a reconstrução ideal pode ser feita à revelia da realidade, deformando o conhecimento desta. Mas, em Hegel, o problema da hierarquização sofre um deslocamento e uma arbitrariedade, uma vez que se

A lógica for entendida como fundamento teórico da ontologia, é inevitável que as deduções lógicas sejam vistas como as próprias formas da gênese ontológica. Com isso, a hierarquia lógica sistemática passa a construir a base do método, mediante a qual se percorre obrigatoriamente o caminho – ontológico – para a autorrealização da identidade de sujeito e objeto, para a transformação da substância em sujeito. A categoria sucessiva, mais alta, é a “verdade” da antecedente, mais baixa; ou seja, no sentido de que a conexão lógica entre duas categorias perfaz a essência da relação entre complexos objetos reais. (LUKÁCS, 2012, p. 223)

Desse modo, o canteiro da ontologia se situa no terreno do ideal, tendo como impulso o movimento do pensamento, a lógica. São as determinações da lógica que definem, com seus critérios hierárquicos, os momentos ontológicos do ser. E “essa hierarquia não tem em si nada a ver com as relações ontológicas que criam conexões reais entre realidades” (LUKÁCS, 2012, p. 223).

Portanto, é de inegável importância toda a genialidade de Hegel em relação às suas constatações acerca do trabalho geral como formador da consciência e do papel da teleologia a partir deste. Por outro lado, “essa categoria ontológica genuína é incorporada no meio homogêneo de uma sistemática na qual os princípios lógicos se tornam predominantes” (LUKÁCS, 2012, p. 225).

Nesse procedimento,

Tudo o que o processo lógico de explicitação da ideia havia elaborado no plano categorial torna-se realidade; e, enquanto realidade, volta a percorrer, agora enriquecida pela realidade própria da ideia, o caminho já anteriormente traçado na lógica. Com efeito, a conclusão do sistema é constituída por uma nova autorrealização da ideia, mas dessa feita não apenas como ideia, mas também como sua própria realidade. (LUKÁCS, 2012, p. 227)

Embora a ontologia de Hegel apresente como ponto de partida a realidade, no trânsito pelas elaborações de entendimento da realidade esses componentes do real são saturados pelas concepções do ser em seu plano ideal, das qualidades de que ele é dotado, enriquecendo-os de modo a coincidir sujeito/objeto. Essa dinâmica idealista “recorda fortemente os sistemas

teológicos, nos quais Deus realiza criativamente a ideia que havia pensado previamente” (LUKÁCS, 2012, p. 227).

Entretanto, Hegel apresentou avanços extraordinários não somente em torno da categoria trabalho, e da dialética como forma de conceber a relação sujeito-objeto, mas também em outros termos como em relação à totalidade, quando ele afirma que a totalidade é a estrutura fundamental na edificação da realidade em seu todo. E que essa realidade possui partes, mas essas partes também são estruturadas como totalidade, o que constitui um todo. O todo não é tudo, é, portanto, uma totalidade que se constrói com as inter-relações dinâmicas de totalidades relativas, parciais, particulares (LUKÁCS, 2012).

De modo geral, as concepções filosóficas, que se apresentaram e se desenvolveram no decorrer da história, aqui revisitadas de modo muito breve e superficial, não firmaram o seu caráter ontológico majoritariamente por dois motivos. Primeiramente, porque, segundo Lukács (2012, p. 29), “[...] em sua totalidade e no método de compreensão do mundo, não demarcaram [...] a consideração lógico-gnosiológica da consideração ontológica, ou não reconheceram de modo suficientemente claro a prioridade da segunda em relação à primeira”.

Desse modo, o método de conhecimento da realidade assume o lugar desta, e o conhecimento se apresenta como fundamento ontológico do ser social. Ou, ainda, as elaborações do plano ideal homogeneizantes reproduzem a realidade a partir de uma construção equivocada em relação à hierarquia que determina o real. Dessa forma, é manifestada na realidade uma concepção alheia, que não coincide com a mesma. Depois, porque “basearam suas concepções ontológicas em imagens de mundo condicionadas por sua época, mas cientificamente falsas ou religiosas” (LUKÁCS, 2012, p. 29).

Como exposto, todas essas concepções fixaram pontos de vista interessantes e relevantes para se entender a formação do ser social. Entre estas, estão os princípios estruturadores expostos a partir dos estudos de Feuerbach e de Hegel. Mesmo sob seus limites, esses pensadores apresentaram avanços coesos para a formulação da ontologia do ser social. Por esse motivo, tais princípios iriam, de modo mais específico, contribuir muito expressivamente para a estruturação da ontologia proposta por Marx. Mas discordâncias fundamentais fariam o afastamento de Hegel, sobretudo pela inconsistência dos seus princípios. Estes, como fundamentação da sua ontologia, confrontados com a concepção de Marx,

Mostra[m] que o fato de partir do complexo ainda não explicitado, ontologicamente primário, relativamente total, não exclui, mas até exige que o pensamento remonte a elementos abstraídos. É necessária, porém, a máxima clareza quanto ao fato de que o verdadeiro ponto de partida é a própria realidade, que sua decomposição abstrativa conduz a categorias de espelhamento, cuja construção sintética representa um



caminho para conhecer a realidade, não o caminho da própria realidade, embora seja óbvio que as categorias e conexões que surgem nesse processo possuem – enquanto reproduções ideais da realidade – caráter ontológico e não lógico. (LUKÁCS, 2012, p. 243)

Para Lukács, há um segundo ponto que, definitivamente, afasta a concepção hegeliana da perspectiva de Marx, a saber:

[...] sua fundação no idealismo objetivo, da concepção do sujeito-objeto idêntico, que não só impede uma clara separação entre categorias e métodos lógico-gnosiológicos, não só gera uma permanente mistura entre os dois níveis, mas também subordina continuamente as verificações ontológicas aos pontos de vista lógico-hierárquicos e, desse modo, violenta e deforma aquelas verificações. (LUKÁCS, 2012, p. 243)

Crítico com os grandes avanços de Hegel, Marx leva em consideração um dos pontos fundamentais dos posicionamentos filosóficos daquele componente que ele mesmo denomina de grandeza, quando assim se expressa:

A grandeza da “Fenomenologia” hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (Vergegenständlichung) como desobjetivação (Entgegenständlichung), como exteriorização (Entäusserung) e suprassunção (Aufhebung) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, ativo do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico, ou o acionamento de seu [ser genérico] enquanto um ser genérico efetivo [...]. (MARX, 2004, p. 123; grifos do autor)

No sentido de evitar esses enganos e desvios como os ocorridos com Hegel, Marx considera em seus princípios a dialética, mas nela insere, a partir das concepções de Feuerbach, embora avançando em relação a ele, um caráter materialista, constituindo a dialética materialista histórica da realidade, diferindo do materialismo de Feuerbach. Em que pese as grandes conquistas de Feuerbach, Marx afirma que

O grande feito de Feuerbach é 1) prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente] [...], 2) a fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real, na medida em que Feuerbach toma do mesmo modo, a relação social, a “do homem com o homem”, como princípio fundamental da teoria, 3) na medida em que ele confronta à negação da negação, que afirma ser o absoluto positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio. (MARX, 2004, p. 123; grifos do autor)

Portanto, Marx e Engels (2001), em suas considerações, embora tenham reconhecido os avanços daquele frente ao idealismo hegeliano, e sobretudo quando Feuerbach, especialmente, menciona a relação homem-Deus, inferindo que, na verdade, a criatura foi quem criou o criador,

procedem quando examinam criticamente o materialismo a partir de Feuerbach. “A ‘concepção’ do mundo sensível para Feuerbach limita-se, por um lado, à simples intuição deste último e, por outro, à simples sensação” (MARX; ENGELS, 2001, p. 43; grifo do autor).

Assim procedendo, Feuerbach

Não vê que o mundo sensível que o cerca não é um objeto dado diretamente, eterno e sempre igual a si mesmo, mas sim o produto da indústria e do estado da sociedade, no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, sendo que cada uma delas se alçava sobre os ombros da precedente, aperfeiçoava sua indústria e seu comércio e modificava seu regime social em função da modificação das necessidades. (MARX; ENGELS, 2001, p. 43)

Desse modo, em sua concepção, Feuerbach apreende condições materiais que são secundárias no processo de produção da existência dos homens, acabando, portanto, por desviar também em direção ao idealismo, porque

Ele não critica as atuais condições de vida. Nunca chega, portanto, a considerar o mundo sensível como a soma da *atividade* viva e física dos indivíduos que o compõem; e quando vê, por exemplo, em vez de homens saudáveis, um bando de famintos escrofulosos, esgotados e tuberculosos é obrigado a apelar para a “concepção superior das coisas”, e para a “igualização ideal no gênero”; recai por consequência no idealismo [...]. Na medida em que é materialista, Feuerbach nunca faz intervir a história, e, na medida em que considera a história, ele deixa de ser materialista. Para ele, história e materialismo são duas coisas completamente separadas [...]. (MARX; ENGELS, 2001, p. 46; grifos do autor)

Lukács afirma que, para Marx, há uma série de determinações categoriais, sem as quais nenhum ser pode ter seu caráter ontológico concretamente apreendido. Por isso, a ontologia do ser social pressupõe uma ontologia geral. Trata-se de que aquilo que é conhecido numa ontologia geral nada mais é que os fundamentos ontológicos gerais de todo ser, pois não pode haver qualquer existente que não esteja de algum modo ontologicamente fundado na natureza inorgânica. Na vida aparecem novas categorias, mas estas podem operar com eficácia ontológica somente sobre a base das categorias gerais, em interações com elas.

Marx também confere uma posição central ao espelhamento dialético da realidade objetiva e compreende a práxis em sentido objetivo e subjetivo. Objetivamente, o ser social é a única esfera da realidade na qual a práxis cumpre o papel de *conditio sine qua non* na conservação e no movimento das objetividades, em sua reprodução e em seu desenvolvimento. A práxis é também subjetiva e gnosiologicamente o critério decisivo de todo conhecimento correto (LUKÁCS, 2012).

A ontologia de Marx assumirá, pois, o seu devido espaço em seguida, quando será estabelecido o conjunto de características de uma ontologia para a educação emancipatória, objeto da próxima discussão.

#### **4. ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES**

O exposto apresentou, de modo sintético, um conjunto de pensadores e suas respectivas concepções filosóficas acerca da ontologia do ser social, no universo do mundo ocidental. A partir daquele contexto, podemos classificar as diversas proposições ontológicas da seguinte forma: concepções que, em sua totalidade e no método de compreensão do mundo, não discerniram devidamente o caráter lógico-gnosiológico do caráter ontológico em suas construções filosóficas, ou não deram prioridade ao caráter ontológico em relação às construções lógico-gnosiológicas. Esse fato põe o conhecimento da realidade a usurpar a posição da própria realidade na fundamentação ontológica do ser social. Por outro lado, elaborações no plano da lógica reproduzem a realidade a partir de uma hierarquia equivocada dos elementos daquela, remontando ao real uma construção estranha a ele. E, ainda, são concepções ontológicas baseadas na imagem de mundo condicionadas por determinada época, mas cientificamente falsas ou determinadas por convicções religiosas (LUKÁCS, 2012).

Para se fazer justiça às concepções ontológicas de Feuerbach, deve-se expressar que a sua ontologia não partilhava do idealismo, nem tampouco da ontologia religiosa de sua época, da mesma forma que não confundia conhecimento e realidade. Porém, ele apreende as condições materiais secundárias, pois seu materialismo se estrutura nas representações do mundo e não nos componentes que produzem e sustentam tais representações de mundo (MARX; ENGELS, 2001).

Para se fazer justiça a Hegel, deve-se lembrar que ele constituiu a dialética como motor da apreensão do conhecimento, considerando a autoprodução do homem como um processo. A objetivação como exteriorização concebe o homem objetivo como ser genérico (MARX, 2004).

Contudo, os claros avanços de Feuerbach e de Hegel, em relação às propostas ontológicas de caráter religioso e teórico-gnosiológico, não se fizeram suficientes para uma apreensão do ser. O desenvolvimento de uma ontologia da vida real do ser social, no sentido de superar as fundamentações religiosas e também gnosiológicas do ser, implementou um materialismo que apreendesse as determinações mais significativas dos homens.

É neste aspecto que Marx e Engels desenvolvem a sua ontologia materialista. Apoiaram-se no materialismo efetivamente prático e real da vida dos homens, e a partir deste, puseram em curso um movimento dialético da relação sujeito-objeto, homem-mundo, como movimento de aproximações sucessivas da realidade e seus desdobramentos pelas ações dos homens.

### 3.2. ONTOLOGIA PARA UMA EDUCAÇÃO EMANCIPATÓRIA

Nas relações cotidianas, a educação se coloca como processo formativo dos homens. É, pois, um setor da vida em sociedade indispensável ao conhecimento das ciências, dos costumes considerados bons e, por consequência, à aquisição de conhecimentos para a conquista de um posto de trabalho. Nesse sentido, como a educação possui lugares, a escola como estabelecimento formal de educação é amplamente reconhecida. Também a família, com a sua educação do lar, põe-se como lugares da educação no social.

Porém, quando pensamos em processo formativo dos homens, é necessário saber de que tipo de formação se fala e para qual finalidade esta formação está orientada. Por outro lado, é importante identificar se a educação ocorrida nas escolas e nos lares é aquela que mais se efetiva na formação das pessoas, e como se efetiva nessa formação em termos de finalidade.

Ao refletirmos sobre as diversas características formativas que os homens manifestam em suas relações sociais, encontramos formações oriundas do processo de escolarização, mas também formações tipicamente originadas do esporte em que a dedicação do sujeito na qualidade de atleta o levou a se formar assim. Encontramos também uma formação militar, na qual, por uma vida dedicada a essa profissão, a pessoa assim se formou um militar. Encontramos pessoas que, pela cultura religiosa praticada por toda a sua vida, se fez uma pessoa de formação religiosa, o que coincide com os mesmos motivos que levam um comerciante, por exemplo, a

se formar assim, mesmo não tendo esta ou nenhuma educação do lar, e até sem nenhuma escolarização se fez um comerciante.

Há, portanto, uma constatação de que nas relações sociais os homens revelam, em suas atividades de vida, as suas diferentes formações, e nestas as diferentes finalidades e modos em que se estruturam e se desenvolvem. E, ainda, essas formações educativas não coincidem necessariamente com a educação do lar e escolar, embora quase todas as pessoas tenham esses tipos de educação como experiência vivida.

Por isso, a educação é um processo que se manifesta em vários e diferentes lugares. Assim sendo, educação não se restringe à criação no lar e tampouco à escolarização. A própria legislação brasileira reconhece esse caráter da educação, quando afirma que ela abrange os processos formativos de modo geral que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais. Desse modo, não se restringe a lugar (BRASIL, 1996).

Então, o processo educativo ocorre obedecendo critérios que não se subordinam a lugares determinados, extrapolando estes, uma vez que é produzido nas relações entre os homens. Por isso, o processo educativo encontra-se nas instituições e também fora delas. A educação é uma prática social que se relaciona com as outras manifestações sociais, em constante metabolismo com estas, influenciando e sendo influenciada, fortalecendo ou esmaecendo padrões e normas estabelecidos socialmente.

Nesse mesmo sentido, porém, situando a educação sob uma perspectiva do Estado, verifica-se que “o Estado através de sua política educacional só é o ator e causa central do funcionamento do moderno sistema de educação capitalista, aparentemente. Em verdade, seu papel é o de mediador dos interesses da classe dominante” (FREITAG s.d., p. 43 apud GADOTTI, 1988, p. 77). Como as classes que compõem a sociedade civil possuem o Estado como gestor, mediador dos interesses sociais, na prática ele se revela como mediador dos interesses de uma determinada classe, não por coincidência a classe dominante.

Evidentemente, esse processo de mediação interessada por parte do Estado, ocorrendo na educação, ocorre também em outras manifestações sociais e em outros setores da sociedade. Esse posicionamento é partilhado por vários pesquisadores da educação, os quais afirmam que “[...] a educação e a formação humana terão como sujeito definidor as necessidades, as demandas do processo de acumulação de capital sob as diferentes formas históricas de sociabilidade que assumir” (FRIGOTTO, 1996, p. 30).

Desse modo, a educação e outras manifestações humanas são apropriadas como instrumento de articulação da classe que detém os privilégios sociais, com vistas a seus próprios interesses. Para tanto, anulam as contradições existentes no social, porque “Isolando o que é contraditório, faz-se acompanhar de uma percepção do todo que não é só ingênua, mas também caótica e obscura. Esse isolamento, por sua vez, é produto de condições históricas e tem por função petrificar essas condições em favor dos interesses dominantes” (CURY, 1989, p. 24).

Esse mesmo pesquisador, quando caracteriza a educação, afirma que

A educação é imanente à totalidade histórica e social e coopera no processo de incorporação de novos grupos e de indivíduos, o que é feito também mediante a interiorização de uma visão de mundo já existente e preexistente aos indivíduos. A visão de mundo interpretada existente na prática social é passada adiante nas próprias práticas sociais sob a forma de costumes, ideias, valores e conhecimentos. (CURY, 1989, p. 153)

Ainda que a educação seja apenas mais uma importante mediadora entre outros processos sociais, essa mediação, a partir da educação, é de importância fundamental para uma totalidade social, para uma concepção de sociedade, para uma imagem da sociedade e seu funcionamento nas relações práticas dos homens. Essa articulação mostra-se da seguinte maneira:

Na sociedade capitalista, a educação se impõe como manifestação-produção mediante as relações de classe. As contradições existentes nas relações de classe se fazem presentes na educação, dada sua presença imanente nessa totalidade histórica e social. A educação articula-se com a totalidade mediante as relações de classe, como também as relações de classe se articulam com a totalidade mediante a educação. (CURY, 1989, p. 53)

É com base nesse momento de articulação da educação na sociedade, o qual afirma a sua importância prática para os interesses dominantes, é que se diz que “o capitalismo de hoje não recusa, de fato, o direito de educação à classe subalterna. O que ele recusa é mudar a função social da mesma, isto é, sua função de instrumento de hegemonia” (CURY, 1989, p. 60). A partir dessa concepção, são expressados os tipos de educação a se articular no social em seus distintos processos formativos, a saber:

1 A educação informal. Interpretação, interiorização e expressão do mundo que preexiste ao sujeito. 2 A educação formal. Liga-se diretamente ao estado, e tem na escola a sua principal referência. É oriunda dos problemas e necessidades do mundo produtivo. 3 A educação não formal. Educação que ocorre com referência direta a outras áreas. Como a política sanitária, a previdenciária. (CURY, 1989, p. 104)

Esses posicionamentos, na medida em que conceituam e caracterizam a educação, apresentam-na como produto das relações entre os homens que assim agem conforme seus interesses e possibilidades no todo social. Evidentemente, as relações de poder que se desenvolvem entre os homens são desiguais, o que revela a existência de um privilégio de classe estabelecido, que se faz propagar na dinâmica das relações sociais, da qual a educação é componente fundamental.

A adesão a essa sistematização praticada nas relações sociais se dá de forma simples, uma vez que “[...] a organização da forma capitalista está tão entranhada, no modo de pensar da população que passa a ser senso comum, e vista como a única maneira correta de entender a sociedade” (SILVA, 1996, p. 91).

Isso porque a classe dominante, que detém a condição de exercer maior influência no contexto social, dificulta a construção de saberes conectados com a realidade, ocultando, assim, a origem dos problemas que circunscrevem a classe trabalhadora. É esse mesmo entendimento que sustenta a seguinte afirmação: “a classe dominante presente que a difusão de uma educação consciente seria repleta de perigos para ela. Por isso, desliga os temas culturais dos problemas de massa, esperando vê-los reduzidos a uma cotidianidade inofensiva” (CURY, 1989, p. 82).

A partir dessa perspectiva da educação, é possível perceber que a educação subverte, para a grande maioria das pessoas, a função social que dela se espera. A educação habita o pensamento da maioria das pessoas como um instrumento de aprendizagem, de emancipação, no sentido de superação da ignorância, da falta de educação, do não saber. Ou seja, de um processo que seria emancipatório, ela passa a exercer funções sociais de dominação e manutenção de privilégios de classe.

Nessa direção, com a finalidade de contraposição a esse processo de manutenção e aprofundamento do privilégio de classes tendo como instrumento a educação, busca-se constituir uma proposta de educação que

Contradiga a legitimação existente. O que exige um ponto de vista contraditório ao ponto de vista da classe dominante, e de um lugar outro e contraditório que igualmente elabore um discurso crítico que intencione a elevação das consciências dominadas e destrua a pseudoconcreticidade das representações da falsa consciência. (CURY, 1989, p. 84)

Ora, a educação e todos os processos e manifestações sociais são produções humanas. E como tal, obedecendo às possibilidades e interesses dos homens, são praticadas em acordo com o que eles pensam, com o que querem. Mas o que pensam e querem está subordinado ao processo de suas formações como homens de seu tempo que são. Essa formação dos homens se manifesta no social, revelando as formas de ser dos homens, o processo ontológico que os

constitui. Conforme o já exposto, o elemento fundante dessa constituição é o trabalho em geral como atividade vital do homem (MARX, 2004).

Desse modo, a educação influencia na formação do homem, pois, como exposto, se articula com as demais manifestações na sociedade, porém, encontra os seus limites porque na base dessa formação está o trabalho. Educação e trabalho, na formação do homem, são assim comentados:

A doutrina materialista que pretende que os homens sejam produtos das circunstâncias e da educação, e que, homens transformados sejam produtos de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquecem que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador precisa ser educado. [...]. (MARX; ENGELS, 1998, p. 100)

Nessa direção, diferentes métodos de conhecimento da realidade foram constituídos ao longo da história, a fim de possibilitar a produção do conhecimento na relação sujeito-objeto, de modo a influir na constituição do ser.

Embora haja o registro de um número muito expressivo desses métodos, a análise de alguns deles ou de seu conjunto não se põe como objetivo deste trabalho. O que se apresenta como mais relevante é o entendimento de correntes teóricas no contexto da manutenção das relações sociais desiguais, as quais marcam o privilégio de classe da burguesia. Saber o papel de teorias, a partir do método positivismo, possibilita uma compreensão mais clara da educação, oportunizando entender assim o papel da ontologia para uma educação emancipatória.

A base dupla da “filosofia positiva” de Augusto Comte era a imutabilidade das leis da natureza e a impossibilidade de qualquer conhecimento infinito ou absoluto. Na medida em que não foi além da excêntrica “Religião da Humanidade” comtiana, o positivismo foi pouco mais do que uma justificação filosófica do método convencional das ciências experimentais [...]. Portanto, esta perspectiva estava explicitamente baseada em Comte e Spencer, numa visão histórica do progresso evolucionista. O método positivo ou científico era (ou seria) o triunfo do último dos estágios através dos quais a humanidade precisava passar – na terminologia de Comte, os estágios teológico, metafísico e científico; cada qual com suas instituições próprias [...], o liberalismo (numa compreensão larga do termo) era a expressão mais adequada. (HOBSBAWM, s.d., p. 258; grifos do autor)

Portanto, o positivismo, como justificativa dos métodos convencionais experimentais praticados e integrados no liberalismo em franco desenvolvimento, conforme critério científico de verdade, atua não só com a autoridade de uma ciência que endossa o liberalismo, mas expressa a pretensão de remover possíveis barreiras futuras ao liberalismo, uma vez que afirma que aquela forma é adequada ao último estágio de mediação do conhecimento, o próprio positivismo.



Uma outra perspectiva expõe, de modo claro, a estrutura desse método, ao inferir que “o positivismo é uma tendência dentro do idealismo filosófico e representa nele uma das linhas do idealismo subjetivo. [...]” (TRIVIÑOS, 1987, p. 33). Esse pesquisador afirma que Comte estruturou um esquema religioso da humanidade pelo qual a moral abrandaria os capitalistas no sentido de serem mais humanos com os proletários e as mulheres, na intenção de eliminar os conflitos de classe, porém, mantendo a propriedade privada.

Entretanto, assim como o capitalismo, o positivismo avançou sobre as pretensas barreiras erguidas sobre outras concepções, usurpando a posição da própria ciência, quando vai se tornando o método exclusivo da verdade observável. Em sua evolução, o positivismo apresentou três fases que marcam a apuração de sua sistemática e profunda materialização nas práticas sociais. “Uma primeira fase, *positivismo clássico*, na qual, além do fundador Comte, sobressaem os nomes de Littré, Spencer e Mill. Em seguida, ao final do século XIX e princípios do XX, o *empiriocriticismo* de Avenarius (1843-1896) e Mach (1838-1916)” (TRIVIÑOS, 1987, p. 33; grifos do autor).

Contudo, o que se coloca como mais relevante para este estudo é a terceira fase desse método do conhecimento, que atinge a sua forma mais aprimorada por se inserir profundamente nas relações sociais.

A terceira etapa denomina-se, em geral, de *neopositivismo* e compreende uma série de matizes, entre os quais se pode anotar o positivismo lógico, o empirismo lógico, estreitamente vinculado ao Círculo de Viena, (Carnap, Schlick, Frank, Neurath etc); o atomismo lógico, (Russel, 1872-1970, e Wittgenstein, 1889-1951); a filosofia analítica, (Wittgenstein e Ayer, n. 1910) que acham que a filosofia deve ter por tarefa elucidar as formas da linguagem em busca da essência dos problemas; o behaviorismo (Watson, 1878-1958) e o neobehaviorismo (Hull, 1884-1952, e Skinner, n. 1904). (TRIVIÑOS, 1987, p. 33; grifos do autor)

Sendo um método de conhecimento atual e persistente, cabe uma maior aproximação daqueles que são os desdobramentos que essas bases estabeleceram como práticas que orientaram e orientam traços da formação humana, que, como será exposto a seguir, podem alterar nexos que estruturam a consciência do ser.

O neobehaviorismo tomou as ideias de Pavlov e substituiu a base materialista deste pelas concepções do positivismo lógico e do operacionalismo. O pragmatismo, James (1842-1910), irracionalista e empirista radical, e Dewey (1859-1952), primeiro seguidor dos pontos de vista de Hegel, em seguida do positivismo para terminar criando uma nova escola, denominada instrumentalismo ou naturalismo humanista, de grande influência na filosofia norte-americana. Dewey influenciou na educação dos países da América Latina. Na política, desenvolveu os princípios da democracia liberal e do individualismo. Todos estes matizes do neopositivismo conservam os traços fundamentais do pensamento de Comte: os de serem idealistas e subjetivos. (TRIVIÑOS, 1987, p. 34; grifos do autor)

Para um entendimento mais substancial desta fase do positivismo, o neopositivismo, Octávio Ianni, ao tecer as suas considerações, nos esclarece que esse método de conhecimento compartilha o espaço de centros de estudos mundo a fora.

Mas é evidente o predomínio das teorias positivistas, em geral apoiadas em princípios epistemológicos da razão instrumental. Aos poucos, o pensamento adquire a tessitura das exigências e hierarquias das estruturas prevalecentes na sociedade. A mesma sistemática que está na base da institucionalização do ensino e pesquisa penetra os modos de pensar. Nesse sentido, é que uma parte dos desenvolvimentos das ciências sociais contemporâneas está sendo acompanhada por uma espécie de burocratização do pensamento. (IANNI, 2011, p. 107)

Evidentemente, a proposição neopositivista não somente leva a uma confirmação da estrutura organizacional de caráter desigual da formação, e relações dos homens na sociedade quando ocupa o pensamento daqueles, como também aprofunda tal estado de relações entre os homens. No contexto da articulação das proposições neopositivistas do conhecimento, especificamente em sua conexão com o aspecto ontológico do ser, é de fundamental importância a compreensão dos desdobramentos que se sucedem a partir da implementação daquela proposta na estrutura formativa do ser.

Isso porque, uma vez apreendidos os nexos que constituem essa articulação do neopositivismo com as estruturas ontológicas do ser, será possível entender o estabelecimento de nexos que possibilitem a estruturação de uma ontologia do ser que permita uma educação emancipatória. Mas o neopositivismo, como teoria positivista que é, atua como instrumento da ciência contemporânea.

A ciência contemporânea não é mais simplesmente um objeto do irresistível desenvolvimento social no sentido da manipulação generalizada, mas participa ativamente de seu aperfeiçoamento, de sua imposição generalizada. (o próprio estranhamento, como fenômeno social, é certamente muito mais antigo; mas com a situação descrita ele é transformado em problema cotidiano popular para círculos cada vez mais amplos). (LUKÁCS, 2012, p. 46; grifo do autor)

Desse modo, a ciência desloca da sua posição de objeto determinado pelo desenvolvimento social para assumir uma condição de protagonista desse desenvolvimento, atuando na manipulação generalizada e levando aos limites das relações sociais o quadro de estranhamento originado no trabalho assalariado.

Ampliando o estranhamento, obviamente aprofundando o quadro de alienação nas pessoas, a ciência como instrumento de manipulação manifesta a recorrência do princípio manipulador na história. E, por esse motivo, seu papel nesse contexto não pode ser percebido

como uma simples coincidência ou tragédia, mas como farsa que atua sob determinados interesses específicos, assim como outrora.

O princípio da manipulação foi tacitamente enunciado já na concepção do cardeal Belarmino, que [...] dominou por longo período as mais influentes correntes da filosofia burguesa. Porque se a ciência não se orienta para o conhecimento mais adequado possível da realidade existente em si, se ela não se esforça para descobrir com seus métodos cada vez mais aperfeiçoados essas novas verdades, que necessariamente são fundadas também em termos ontológicos e que aprofundam e multiplicam os conhecimentos ontológicos, então sua atividade se reduz, em última análise, a sustentar a práxis no sentido imediato. Se a ciência não pode ou conscientemente não deseja ir além desse nível, então sua atividade transforma-se numa manipulação dos fatos que interessam aos homens na prática. (LUKÁCS, 2012, p. 47)

Essa possibilidade tornada realidade, na medida em que não busca ou amplia os conhecimentos ontológicos no sentido de uma produção deste, que permita a superação ou esmaecimento do quadro geral de alienação dos homens, procura se inserir na condição de neutralidade. Isso porque o seu verdadeiro papel, estando a serviço da manipulação universal, revela, na verdade, a redução da ciência a partir de seu caráter universal para uma ciência com caráter de particularidade, quando se submete a um modo de produção específico e, conseqüentemente, serve a uma classe social específica.

Esses interesses, elaborados e articulados sob a forma de teorias, como no caso do neopositivismo, mostram-se objetivados quando a sua

[...] possibilidade intelectual consiste em absolutizar de algum modo o meio homogêneo da matemática, em encará-lo como a chave última e definitiva de decifração dos fenômenos. É isso que sucede com o neopositivismo; mediante esse método foi-lhe possível concretizar o programa belarminiano no mais elevado grau até hoje alcançado: a “linguagem” da matemática não só é o instrumento mais preciso, a mediação mais importante para a interpretação física da realidade física (isto é, fisicamente existente, existente em si), mas a expressão “semântica” última, puramente ideal, de um fenômeno significativo para o ser humano, mediante a qual este, de agora em diante, pode ser manipulado praticamente ao infinito. Interrogativas que, muito além disso, dirijam-se a uma realidade existente em si, não tem, segundo essa teoria, nenhuma relevância do ponto de vista científico. A ciência comporta-se em relação a esses problemas – ontológicos – de modo completamente neutro. Emprega a expressão semanticamente correta dos fenômenos captados de maneira experimental sem levar em conta qualquer concepção “tradicional” sobre o seu caráter ontológico. Como hipótese, a formulação mais “provável”, matematicamente mais simples e “mais elegante” exprime tudo aquilo de que a ciência necessita, em seu grau respectivo de desenvolvimento, para dominar (manipular) os fatos. Uma generalização desses conceitos numa “visão de mundo” está completamente fora do âmbito da ciência. (LUKÁCS, 2012, p. 50; grifo do autor)

O que se questiona é a pretensa neutralidade do neopositivismo, pois a sua materialização nos pensamentos e realizações dos homens revela, de fato, o seu caráter manipulador. Por outro lado, ao tecerem as suas relações orientadas pelo neopositivismo, os

homens em meio a essa neutralidade neopositivista, que não se confirma na prática, no limite definem as suas relações, o seu agir prático, de modo a se submeter e não tensionar o quadro de relações sociais desiguais posto. Isso fica evidente quando se procede uma analogia entre o neopositivismo e a ontologia religiosa atual.

[...] pelo exame mais detalhado da metodologia neopositivista atual e da direção do desenvolvimento das necessidades religiosas contemporâneas, há convergências nas orientações gerais, uma vez que ambas esforçam-se em conformidade com a diversidade de seus campos – de maneiras deferentes, mas em última análise, de comum acordo, no sentido de superar as contradições herdadas do passado; disso pode muito facilmente resultar para ambas uma missão social comum e sua respectiva realização. [...] o neopositivismo não leva em conta, diretamente, as necessidades religiosas, sendo mesmo possível afirmar que sua mais profunda tendência consiste em ignorar por completo tudo aquilo que não pode encontrar expressão adequada na “linguagem” da ciência por ele semanticamente depurada. Porém, de tal regulamentação da linguagem pode, no máximo, resultar que uma série de problemas com os quais a filosofia se ocupou até o presente fique excluída do âmbito dessa regulamentação e, desse modo – da óptica neopositivista – deixe de pertencer à série de problemas científicos. Com isso, no entanto, nada se diz nem a favor nem contra as necessidades religiosas. (LUKÁCS, 2012, p. 51; grifo do autor)

Ora, a ontologia religiosa é uma proposta idealista de grande aceitação no mundo ocidental, cuja penetração, em termos de constituição ontológica, mostra-se fortemente acentuada.

Por esse motivo, a materialização da atuação neopositivista coincide com os intentos da ontologia religiosa e, assim, aquela teoria se revela a que veio. Em seu processo de atuação, ela pretende revelar a defesa de uma ciência neutra, mas que na verdade inaugura um vazio na perspectiva científica, porque abandona temas historicamente tidos como objetos da ciência.

Quando medeia o curso da ciência para essa pseudoneutralidade baseada numa interpretação prática e simplista da realidade, resumida em uma linguagem exata que se nutre do imediatismo, e nele vai se nutrir, as questões mais profundas são deslocadas para a possibilidade da ontologia religiosa.

Disso decorre, em primeiro lugar, a negação por princípio que da totalidade das ciências, de suas inter-relações, da complementação recíproca de seus resultados e da sua generalização dos métodos e das conquistas científicas possa surgir um espelhamento adequado da realidade em si, uma imagem de mundo. [...] o neopositivismo também renuncia voluntariamente a uma visão de mundo, não para ceder lugar a outra mas, ao contrário, no sentido da estrita negação da relação das ciências com a realidade existente em si. [...] A precisa separação entre a ontologia bíblico-religiosa e o aperfeiçoamento prático das ciências já fora pretendida pelo nominalismo da Idade Média com a teoria da dupla verdade. (LUKÁCS, 2012, p. 51-52)

É esse o quadro que possibilita “[...] o renascimento da dupla verdade, a científica e a metafísica (assim o neopositivismo designa todo problema ontológico), a religião fica livre para preencher esse espaço como bem entender e puder” (LUKÁCS, 2012, p. 52). De modo mais específico, atuando assim,

O positivismo e, sobretudo, o neopositivismo ocupam nesse desenvolvimento da filosofia um lugar especial somente na medida em que aparecem com a pretensão de assumir uma posição de perfeita neutralidade em todas as questões relativas à concepção de mundo, de deixar simplesmente em suspenso todo o ontológico e de produzir uma filosofia que remove por completo de seu âmbito o complexo de problemas referente àquilo que é em si, tomando-o como pseudoproblema, irrespondível por princípio. Com isso, o positivismo e o neopositivismo apossam-se da herança do idealismo subjetivo. [...] sempre subsiste, portanto, nos idealistas subjetivos, uma visão de mundo – muito variada, ou mesmo contraposta – que refuta apenas a “presunção materialista” de explicar o mundo por si mesmo. (LUKÁCS, 2012, p. 54)

Portanto, o ponto crítico dessa farsa de neutralidade do neopositivismo reside no fato de que esta teoria objetiva afastar o acesso à concepção materialista da realidade, lançando como recurso, assim como já ocorrido, um deslocamento para o campo do conhecimento imediato pautado pela linguagem que explica o imediato. Contudo, o neopositivismo, na verdade, aprofunda esse recurso já utilizado em momentos anteriores.

[...] no curso do século XIX que surgiu uma corrente idealista no positivismo não apenas dirigida contra o materialismo, mas com a pretensão de criar um meio filosófico que extraditasse do campo do conhecimento toda visão de mundo, toda ontologia, e, ao mesmo tempo, criasse um – presumido – terreno gnosiológico que não fosse nem idealista subjetivo nem materialista-objetivo, mas que, justamente nessa neutralidade, pudesse oferecer a garantia de um conhecimento puramente científico. [...] o neopositivismo incorpora especialmente a lógica matemática em sua “linguagem” e amplia em muito o terreno neutro [...] conferindo-lhe uma aparência de objetividade sem, contudo, romper com o ponto de partida idealista subjetivo do antigo positivismo [...]. (LUKÁCS, 2012, p. 54-55)

Dessa maneira, “[...] atua também na vida política, econômica e social, mas que no positivismo recebeu sua forma mais ostensiva, sua máxima perfeição conceitual” (LUKÁCS, 2012, p. 58). Então, o quadro constituído não se resume apenas a uma questão que se prende na regulação linguística a definir o conhecimento da realidade, “[...] mas, pelo contrário, de que o inteiro sistema do saber é elevado à condição de instrumento de uma manipulabilidade geral de todos os fatos relevantes (LUKÁCS, 2012, p. 58).

A inversão estabelecida pela teoria neopositivista atingiu níveis que deslocaram completamente o sentido da relação entre a teoria do conhecimento e a ontologia. No decurso da história,

[...] a teoria do conhecimento foi complemento e acessório da ontologia: sua finalidade era o conhecimento da realidade existente em si e, por isso, a concordância com o objeto era o critério de todo enunciado correto. Somente quando o em-si foi declarado teoricamente inapreensível a teoria do conhecimento tornou-se autônoma, e os enunciados precisam ser classificados como corretos ou falsos independentemente de tal concordância com o objeto; ela está centrada unilateralmente na forma do enunciado, no papel produtivo que nela desempenha o sujeito para encontrar os critérios autônomos, imanescentes à consciência, do verdadeiro e do falso. Esse desenvolvimento culmina no neopositivismo. (LUKÁCS, 2012, p. 58)

Contudo, os erros e os desvios de propostas ontológicas de caráter gnosiológico que figuraram na história se repetem de forma peculiar na proposta neopositivista. O afastamento do materialismo marca uma série de equívocos que parte da realidade e se amplia no pensamento, quando este não permite que as categorias assumam o seu lugar ao serem classificadas em relação à realidade.

O autoengano em que incorrem aqui o neopositivismo e algumas outras correntes que, com ele, adotam uma orientação exclusivamente gnosiológica, reside no fato de ignorarem por completo a neutralidade ontológica do ser-em-si ante as categorias, diferentemente dimensionadas, do universal, do particular e do singular. Os objetos, as relações etc. são em si ou aparecem em um espelhamento independentemente de serem singulares, particulares ou universais. [...] seja porque o neopositivismo em parte sobrevaloriza e em parte deforma a participação do sujeito cognoscente na elaboração do espelhamento correto. [...] é dessas circunstâncias que surge a ilusão de que o universal nada mais é que um produto da consciência cognoscente, e não uma categoria objetiva da realidade existente em si. (LUKÁCS, 2012, p. 60)

Por todas as suas características,

[...] deve-se conceder ao neopositivismo que ele levou a cabo, de forma mais coerente do que qualquer outra corrente precedente, a unilateralidade da visão exclusivamente gnosiológica-teórica e lógica sobre a realidade. A consequência extraordinariamente importante daí derivada constitui no enorme esforço do neopositivismo, [...] em eliminar toda distinção entre a própria efetividade e suas representações nas diversas formas de espelhamento. O caráter reacionário – inclusive em termos meramente científicos – do neopositivismo se manifesta com máxima intensidade no fato de que ele fortalece as tendências, de toda maneira hoje existentes, à manipulação formalista, ao fornecer-lhes uma pretensa fundamentação filosófica. (LUKÁCS, 2012, p. 61)

Todavia, é traço comum nas correntes gnosiológicas a existência, na realidade, de uma resistência que se manifesta e se multiplica em relação ao esforço que apresentam essas correntes em confundir a própria realidade com as representações oriundas da realidade.

Nesse sentido, essa resistência se mostra pelas “contradições que emergem dos enunciados unificadores, [...] contradições essas que atingem diretamente o centro do programa,

expulsando para o reino da utopia precisamente a dimensão da práxis e da *Realpolitik*, a dimensão antiontológica (LUKÁCS, 2012, p. 70; grifo do autor).

Quando observadas essas contradições nas suas consequências práticas em relação ao “neopositivismo, herdeiro do pragmatismo, a resistência da realidade se manifesta na inexequibilidade prática do programa, na inevitabilidade – pragmática – de seu fracasso (LUKÁCS, 2012, p. 70; grifo do autor).

Enfim, nota-se que a demanda por uma ciência unitária representa, portanto, uma manipulabilidade unitária da totalidade do material cognitivo, independentemente de como a própria realidade é constituída, como se em seus domínios do ser não houvesse estrutura e dinâmica peculiares e, por consequência, legalidades peculiares. Assim, a ideia da manipulabilidade unitária toma os homens como clones idênticos que fossem um do outro, desprovidos de toda particularidade.

A rejeição dessa unitariedade antirrealística – que se diz simplesmente neutra – da manipulabilidade das proposições em que nosso saber é acumulado e concentrado, não significa naturalmente adotar um posicionamento contrário a toda e qualquer construção unitária do conhecimento científico. Ao contrário, toda autêntica filosofia aspirou apreender num plano geral pelo menos os princípios de tal unidade. Desde Hegel, não se deve falar nem de uma unidade absoluta, que, em última análise, exclua diferenciações, nem de oposições absolutas, de heterogeneidades incondicionais e intransponíveis. Em sentido filosófico, a unidade consiste, na verdade, de uma unidade de unidade e diferença. Essa unidade dialética, porém, somente pode ser encontrada na própria realidade (LUKÁCS, 2012).

Em que pese todo o esforço da manipulabilidade unitária neopositivista, “a diversidade ontológica dos modos do ser só pode ser eliminada da formação conceitual da ciência por meio de um nivelamento homogeneizante que violenta a particularidade efetiva” (LUKÁCS, 2012, p. 70). E, portanto, a diversidade ontológica afasta-se da realidade e desconsidera no ser uma de suas categorias fundamentais, a particularidade.

Por todas essas considerações, foi possível demonstrar a capacidade manipulatória do neopositivismo, que é também um eficiente método de entendimento e reprodução da realidade mesma. E sendo este uma teoria atual e de acentuada penetração social, dentro e fora dos estabelecimentos formais de ensino, este componente do processo formativo segue desenvolvendo os seus métodos ainda com grande vigor. De modo geral, as iniciativas e demais proposições que dessas correntes hegemônicas se afastam recebem o rótulo de a-científicas ou metafísicas como foi aqui exposto.

Nestas considerações, ainda que as contradições da realidade resistam ao êxito do neopositivismo em seus desdobramentos práticos, essa corrente teórica logra algum êxito quando desprende o indivíduo de suas referências científicas, especialmente no que se refere à relação sujeito-objeto, deixando um vazio que tem sido preenchido pelos intentos da ontologia religiosa atual.

Talvez o caráter mais perverso materializado pelo neopositivismo seja o de homogeneizar aspectos essenciais das principais categorias pelas quais os homens se pautam, a universalidade, a particularidade e a singularidade. Quando os homens identificam-se sob uma realidade em que não conseguem discernir a atuação, os limites, enfim o caráter dessas categorias, eles perdem as suas referências e se entregam como completos objetos de manipulação, e assim produzem as suas consciências subordinadas.

Portanto, já foi exposto o processo de alienação que se multiplica na vida dos homens, fazendo-se objetivação destes. Também foi exposta a teoria metodológica neopositivista, que desloca e confunde da sua ordem e hierarquia categorias fundamentais do homem. Essa teoria metodológica impõe também a manipulação universal que, estabelecendo a sua farsa de neutralidade, oferece a ontologia religiosa como opção idealista, visando à garantia mínima de negação de uma concepção materialista da realidade.

O cenário constituído a partir destes dois eixos de dominação, a alienação dos homens oriunda da organização social do trabalho/processo de produção e os métodos científicos manipulatórios, a propiciar e sustentar ontologias idealistas, representa processos cuja atuação é fortemente acentuada atualmente. Nesse cenário atual, regido pela particularidade burguesa,

Dizendo que as relações atuais, as relações da produção burguesa, são naturais, os economistas querem dizer com isso que se trata de relações nas quais se cria a riqueza e se desenvolvem as forças produtivas de acordo com as leis da natureza. Portanto, essas relações são elas próprias leis naturais independentes da influência do tempo. São leis eternas que devem reger sempre a sociedade. Assim houve história, mas não haverá mais. Houve história, visto que existiam instituições feudais e nessas instituições do feudalismo se encontram relações de produção totalmente diferentes daquelas da sociedade burguesa, que os economistas querem fazer passar por naturais e, portanto, eternas. (MARX, 1985, p. 115)

Essa forma de conceber a história fundamenta “[...] toda tentativa do pensamento burguês de dominar o processo histórico pelo pensamento” (LUKÁCS, 2003, p. 136). Tal procedimento interdita a possibilidade de entender

[...] a origem das configurações sociais. Os objetos da história aparecem como objetos de leis naturais e imutáveis, eternas. A história se fixa num formalismo incapaz de



conceber as formações sócio-históricas em sua essência verdadeira como *relações entre os homens*; [...]. (LUKÁCS, 2003, p. 137; grifo do autor)

Essa concepção da história, tornada força a partir da classe que a defende sob a sua condição hegemônica, instalou na sociedade burguesa uma circunstância complexa, a alienação e a manipulação sobre a classe trabalhadora, e uma circunstância peculiar sobre a própria burguesia no que se refere à consciência de classe.

A consciência de classe se revela na medida em que a classe apresenta condições de “[...] se conscientizar das ações que devem executar e executam efetivamente para conquistar e organizar sua posição dominante. [...] ‘conscientemente’ ou ‘inconscientemente’ as tarefas que lhe são impostas pela história, e até que ponto essa consciência é verdadeira ou falsa” (LUKÁCS, 2003, p. 145-146).

No entanto, a consciência de classe não coincide com a soma das consciências dos indivíduos de uma determinada classe. Tampouco é apenas a capacidade de descrição de circunstâncias da vida prática dos homens. Desse modo, a consciência de classe é

[...] a reação racional adequada, que deve ser *adjudicada* a uma situação típica determinada no processo de produção, [...] essa consciência não é, portanto, nem a soma, nem a média do que cada um dos indivíduos que formam a classe pensam, sentem etc. E, no entanto, a ação historicamente decisiva da classe como totalidade é determinada, em última análise, por essa consciência e não pelo pensamento do indivíduo; essa ação só pode ser conhecida a partir dessa consciência. (LUKÁCS, 2003, p. 142)

A história demonstra que a sociedade burguesa foi gestada na sociedade feudal em curso, num processo que, a partir do declínio e esgotamento das relações feudais de produção, foi adicionando um a um os ingredientes que constituíram a nova sociedade. O interior desse processo foi dinamizado por ações que, paulatinamente, acentuavam as condições que se tornavam mais propícias ao domínio da classe em ascensão. Nesse quadro, os integrantes da burguesia tomaram consciência da oportunidade histórica que lhes era apresentada e, intensificando as revoluções que vinham ocorrendo nos modos de produção e troca, se constituíram como classe dominante (MARX; ENGELS, 2006, p. 47).

A burguesia se destaca como a primeira classe que leva, ao limite de sua importância, o fator econômico. Isso se deu “com o capitalismo e o desaparecimento das estruturas estamentais e com a constituição de uma sociedade com articulações *puramente econômicas*, a consciência de classe chegou ao estágio em que *pôde* se tornar consciente” (LUKÁCS, 2003, p. 156; grifo do autor).

Entretanto, essa consciência de classe da burguesia apresenta seu limite dentro da própria ordem burguesa, pois, da interação entre forças produtivas/relações de produção, origina e vai se aprofundando uma incoerência que é inerente ao sistema capitalista. Ou seja, capital e trabalho são inconciliáveis, porque, para manter a sua posição de dominação, a classe burguesa precisa conter o desenvolvimento das forças produtivas dentro do quadro das relações de produção por ela estabelecido.

Já foi exposto, anteriormente, que os processos de alienação dos homens e as teorias advindas dos métodos de conhecimento científicos fragmentam a formação da consciência dos homens e atuam como unidade de manipulação destes e, obstam, portanto, o acesso ao patrimônio genérico humano, travancando, por isso, o desenvolvimento das forças produtivas.

Mas um outro ângulo de observação revela que essa mesma incoerência, forças produtivas/relações de produção no interior da sociedade burguesa, é o elemento que produz um falseamento na consciência de classe da burguesia, demarcando, assim, os limites a que está submetida esta classe.

Essa condição de falsa consciência só pode ser resolvida com o abandono da dominação, do privilégio de classe da burguesia. Dessa forma, é uma condição que se torna insolúvel para esta classe, porque “[...] a barreira que faz da consciência de classe da burguesia uma ‘falsa’ consciência é objetiva; é a situação da própria classe. É a consequência objetiva da estrutura econômica da sociedade, e não algo arbitrário, subjetivo ou psicológico (LUKÁCS, 2003, p. 147).

O próprio movimento da história em seu dinamismo, tendo como núcleo impulsionador as relações sociais, engendra e traz à tona, ao cotidiano, condições que desafiam a classe que detém a dominação social. Foi nesse horizonte que a sociedade feudal perdeu o seu vigor, se enfraqueceu em franco declínio ao tempo em que se constituía a sociedade burguesa.

De modo análogo, o desenvolvimento do sistema capitalista engendrou e fez emergir, nas relações sociais burguesas, desafios que extrapolam o domínio estabelecido pela burguesia. No enfrentamento a situações sociais originadas por esses problemas, a burguesia se põe a ignorar a sua incapacidade de superação desta sua contradição fisiológica.

Pois a consciência de classe da burguesia, embora possa refletir com clareza sobre todos os problemas da organização dessa dominação, da revolução capitalista e de sua penetração no conjunto da produção, deve necessariamente se obscurecer no momento em que surgem problemas, cuja solução remete para além do capitalismo, mesmo no interior da experiência da burguesia. (LUKÁCS, 2003, p. 147)

Portanto, sobre a concepção de história defendida pela classe burguesa de que houve uma história, esta não existe mais, visto que erigem duas condições que marcam a consciência de classe da burguesia. O seu papel revolucionário na história, as transformações materializadas no social por meio destas revoluções científicas, políticas, culturais etc, a colossal e inédita riqueza surgida pela produção em massa, a sua condição de dominação e os instrumentos espirituais e materiais dessa dominação, isso a burguesia tem de modo claro e conciso. Por outro lado, essa classe obscurece a própria capacidade de considerar os problemas que estão fora de seu domínio, o que se expressa como falsa consciência dessa classe.

A essa concepção de história defendida pela classe burguesa, que encontrou sua expressão mais clara e coerente nas leis puramente naturais e racionais da economia clássica, devem-se a condição reificada dos homens e a falsa consciência da classe dominante, assim imersas numa particularidade histórica, o capitalismo, que atravanca a vida genérica dos homens.

Marx opõe à concepção burguesa da história, a crítica histórica da economia, a dissolução de todas as objetividades reificadas da vida econômica e social nas *relações entre os homens*. [...] ao reduzir essa objetividade das formações sociais, tão hostil aos homens, às relações entre os homens, abole-se, ao mesmo tempo, a falsa importância atribuída ao princípio irracional e individualista [...]. Essa objetividade é a mera auto-objetivação da sociedade humana numa etapa determinada de sua evolução, e essa conformidade com as leis é válida somente no âmbito do contexto histórico que ela, por sua vez, produz e determina. (LUKÁCS, 2003, p. 138-139; grifo do autor)

E é na busca pelas efetivas relações entre os homens e na superação da conformidade às determinações capitalistas que se coloca uma concepção de educação pretendida como emancipatória. Busca-se, desse modo, um conceito de educação que traduza uma prática educativa apoiada numa ontologia materialista e que não seja absorvida pela manipulação da falsa ciência unitária. O conceito de educação que se situa nesse horizonte é assim explicitado.

É o processo por meio do qual um membro da espécie humana, incapaz, desprovido dos instintos e das capacidades que lhe permitiriam sobreviver rapidamente sozinho, se apropria, graças à mediação dos adultos, de um patrimônio humano de saberes, práticas, formas subjetivas, obras. Essa apropriação lhe permite tornar-se, ao mesmo tempo e ao mesmo movimento, um ser humano, membro de uma sociedade e de uma comunidade, e um indivíduo singular, absolutamente original. A educação é, assim, um triplo processo de humanização, de socialização e de singularização. [...] (CHARLOT, 2000).

Essa compreensão de educação não considera apenas as categorias fundantes do ser, como a sua particularidade, singularidade e universalidade, mas também leva em conta a

existência do patrimônio genérico humano e a necessidade de apropriação desse patrimônio como meio de o indivíduo tornar-se humano por meio das relações sociais.

Por sua vez, uma ontologia que dê conta dessa concepção de educação, uma educação emancipatória, estrutura-se em determinantes materialistas e se desenvolve dialeticamente na relação sujeito-objeto.

Portanto, em linhas gerais, estes são três dos principais princípios estruturadores da ontologia materialista histórica e dialética de Marx e Engels: a ontologia do ser social supõe uma ontologia geral; o papel central do espelhamento dialético da realidade objetiva; e a práxis em suas dimensões objetiva e subjetiva (LUKÁCS, 2012).

Quanto ao primeiro componente de estruturação da ontologia em Marx, a ontologia do ser social, a supor uma ontologia geral, observa-se que essa relação manifesta-se na medida em que

A estrutura do ser revela três grandes formas fundamentais: inorgânica, orgânica e social. Estas três formas são descontínuas umas em relação às outras. Em geral, na esfera do inorgânico, não existe reprodução temporalmente condicionada, não se dá esta forma de existência determinada por um princípio e um fim que caracteriza os complexos orgânicos singulares; da mesma forma, não é possível estabelecer analogias entre o mundo orgânico e a vida social. (ABENDROTH; HOLZ; KOFLER, 1969, p. 4)

Desse modo, o ser se apoia nessas grandes estruturas, o que não significa afirmar que ele vivencia isoladamente cada uma, mas se pode afirmar que o ser social se apoia constantemente nas estruturas inorgânica e orgânica para reproduzir constantemente a sua vida. Pode-se afirmar, ainda, que a suposição da ontologia geral pela ontologia do ser social demarca o contexto da gênese da categoria trabalho, a qual, por fundar o ser social, apresenta-se como uma das principais estruturas dessa ontologia.

O ponto de partida decisivo da ontologia do ser social encontra-se na definição da especificidade humana como uma nova forma do ser surgida mediante o complexo do trabalho, que Lukács define como pôr teleológico. O trabalho é entendido como complexo genético do ser social e como modelo de toda práxis social precisamente porque nele está contida a *diferença* específica que instaura a linha divisória entre o modo de reprodução da existência social e aquele pertinente aos seres que compõem a esfera da natureza. (FORTES, 2001 apud LUKÁCS, 2010, p. 44; grifo do autor)

Portanto, o trabalho é o componente definidor do ser social. O elemento que dá ao ser social características que o difere radicalmente do ser da esfera meramente biológica, da forma somente orgânica. Assim, ao observar o ser social pela perspectiva ontológica, no conjunto de categorias que se expressam, o trabalho se destaca com maior proeminência porque

Todas as outras categorias dessa forma de ser têm já, em essência, um caráter puramente social; suas propriedades e modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações delas, ainda que sejam muito primitivas, pressupõe o salto como já acontecido. Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter de transição: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode figurar em pontos determinados da cadeia a que nos referimos, mas antes de tudo assinala a transição, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. (LUKÁCS, 2013, p. 44)

Marx e Engels (1999) se posicionam em relação à estrutura do ser, à dependência que existe da esfera social para com a esfera inorgânica e orgânica, quando de fato demarcam o ponto de partida para o entendimento da sua dialética materialista histórica, da sua ontologia do ser social. Eles afirmam que “um primeiro pressuposto de toda a existência humana, e portanto de toda a história, ou seja, o de que todos os homens devem ter condições de viver para poder ‘fazer a história’. Mas, para viver, é preciso antes de tudo beber, comer, ter um teto onde se abrigar, vestir-se, etc” (MARX; ENGELS, 1999, p. 30; grifo do autor).

Desse modo, são condições básicas de vida sem as quais o homem perece e, por isso, revela francamente a conexão entre o ser social e as esferas inferiores da natureza. E ainda esse contexto se faz gênese para o trabalho, pois, para os homens em sua materialidade histórica, é constatado que

[...] o primeiro fato histórico é, pois, a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material; e isso mesmo constitui um fato histórico, uma condição fundamental de toda a história que se deve ainda hoje com há milhares de anos, preencher dia a dia, hora a hora, simplesmente para manter os homens com vida. (MARX; ENGELS, 1999, p. 30)

Como exposto, para reproduzirem as suas vidas diariamente, os homens trabalham e o trabalho, por sua vez, na perspectiva de Marx (1996), não apenas difere das esferas do ser, ou apenas é meio para o suprimento das necessidades de vida do ser. O trabalho é metabolismo entre o homem e a natureza, sob o qual o homem transforma a natureza e se transforma, ou seja, é a transformação da natureza, porque o homem é também a natureza. Nessa relação dialética de transformações sucessivas e simultâneas, o homem amplia o seu caráter social e faz recuar as barreiras naturais, porém nunca delas prescindir.

Nessa direção, a ontologia materialista histórica e dialética considera os seguintes componentes do trabalho: a atividade orientada a um fim, o objeto do trabalho e os meios de trabalho. A atividade orientada a um fim, ou o próprio processo de trabalho, é antecedida de uma ideação, uma elaboração mental daquilo que se pretende como produto do trabalho. Para

tanto, avaliam-se também os meios, e só então se inicia o processo de trabalho. É nesse contexto que Marx (1996) afirma que a aranha executa operações semelhantes à do tecelão e a abelha envergonha o arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que de fato distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele constrói o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera.

Essa explicitação acerca do trabalho, se analisada de modo isolado, poderia até supor uma determinação idealista na estruturação ontológica. Entretanto, uma análise mais ampla revela que a ideação é um momento de um processo que parte da realidade e a ela remonta. Por outro lado, o processo de ideação é a própria expressão da consciência humana e antecede, portanto, todas as objetivações do homem, não se restringindo ao trabalho, ao processo de trabalho como agora exposto.

O processo que materializa a relação sujeito-objeto, do qual a ideação se faz componente, é um processo que culmina com a apreensão da realidade no pensamento do homem. Tal apreensão é denominada por Marx como concreto pensado, e seu caráter materialista se realiza na medida em que, no pensamento do homem, não há subordinação dos elementos apreendidos da realidade aos elementos já presentes no pensamento do homem. E ainda a quebra da hierarquização da realidade, assim como a fusão sujeito-objeto, é evitada porque

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações e, por isso, é a unidade do diverso. Aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado, e não como ponto de partida. Embora seja o verdadeiro ponto de partida, e, portanto, também, o ponto de partida da intuição e da representação. [...] as representações abstratas conduzem à reprodução do concreto pela via do pensamento. Eis porque Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que, partindo de si mesmo se concentra em si mesmo, se aprofunda em si mesmo e se movimenta por si mesmo; [...] a representação plena é volatilizada numa determinação abstrata. (MARX, 1999, p. 39)

Portanto, a trilha que vai dos elementos da realidade, obtidos pela abstração do real até o concreto pensado, é a trilha do conhecimento, não a trilha da realidade. O conhecimento da realidade terá seu ponto de partida na hierarquização das categorias, abstraídas da realidade, agora no plano ideal.

Desse modo, a verificação ontológica que previne para o não desvio a uma ontologia religiosa ou idealista é constatada, uma vez que a reprodução ideal é estruturada pela ordem de determinações postas pela própria realidade material, por meio da dialética na relação sujeito-objeto, homem-mundo. Os elementos que sofrem mais determinações no conjunto da abstração

do real se estruturam como mais significativos e, desse modo, mais estruturantes na constituição do concreto pensado.

Essa relação entre os elementos da realidade no plano ideal, no que se refere à prioridade ontológica de cada elemento na construção mental, é expressa de modo nítido da seguinte forma:

[...] a categoria mais simples pode exprimir relações dominantes de um todo não desenvolvido, ou relações secundárias de um todo mais desenvolvido, relações essas que já existem historicamente antes de o todo se ter desenvolvido no sentido expresso por uma categoria mais concreta. Só então o curso do pensamento abstrato, que se eleva do simples ao complexo, poderia corresponder ao processo histórico real. (MARX, 1999, p. 42)

Em *Grundrisse* (2011), o próprio Marx exemplifica a condição de uma categoria mais simples exprimir relações dominantes de um todo ainda não desenvolvido, como o dinheiro, que existiu e existe antes do capital, dos bancos e do trabalho assalariado, mas ainda que, como categoria mais simples, expressou relação dominante de um todo ainda não desenvolvido, ou seja, capital, banco, trabalho assalariado.

Todavia, a prioridade do real, da materialidade, da qual se parte e se deve retornar no decurso da dialética materialista, é explicitada quando afirmam que “A consciência nunca pode ser mais do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo da vida real” (MARX; ENGELS, 1999, p. 20). Assim, “Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 1999, p. 22).

É nesse sentido que se desponha a práxis como categoria também fundante da ontologia materialista dialética de Marx e Engels, porque se pode afirmar que a práxis é uma categoria ontocriativa, uma vez que o ato de produzir é, para Marx (2004), uma atividade vital do homem. Nessa linha de entendimento, “Quando falamos da produção, trata-se da produção num determinado nível de desenvolvimento social, trata-se da produção de indivíduos que vivem em sociedade” (MARX, 1999, p. 8).

Porém, a produção de indivíduos, a produção dos próprios indivíduos por eles mesmos em sua práxis social, se dá em meio a condições que são herdadas pelo indivíduo a partir do contexto em que ele se desenvolveu, ou seja, por condições que manifestam a consequência de seus atos anteriores. Enfim, ele herda de outrem ou de si mesmo as consequências de atos práticos reais pregressos.

Por esse motivo, afirma-se que “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles que escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (MARX, 2011,

p. 25). Essa expressão manifesta de modo evidente o caráter lógico, mas também histórico da ontologia materialista dialética, que centra a sua prioridade na vida prática do ser, suas condições objetivas de vida e suas possibilidades de realizações.

Portanto, cada período histórico apresentará, como condições reais a serem assumidas pelos homens, a essência do que de mais significativo foi produzido socialmente pelas gerações precedentes. O que se manifesta como mais significativo são, pois, as condições materiais e espirituais para a produção e reprodução da vida. E, por extensão dessas condições, o gozo dos desejos socialmente produzidos, condições que manifestam possibilidades e também limites no contexto social atual de cada período histórico da humanidade, e que no limite é produzido pelas lutas de classes. Isso porque “a história de toda sociedade até nossos dias movimentou-se através de antagonismos de classe, que assumiram formas diferentes nas diferentes épocas” (MARX; ENGELS, 2006, p. 66). Estando os homens juntos na sociedade, a diferença existente entre eles faz multiplicar a riqueza, mas os divide em categorias de todas as espécies.

Por todas estas considerações, a ontologia, como concebida por Marx e Engels, é aquela que de fato apreende a estrutura, a constituição do ser efetivamente. Marx (1999) afirma que o método que permite a compreensão da realidade, a partir dessa base ontológica, assim se desenvolve: Começamos pelo que se supõe efetivo. Por uma análise cada vez mais precisa, chegaríamos a representações mais simples; do concreto inicialmente representado passaríamos a abstrações progressivamente mais sutis até alcançarmos as determinações mais simples. Aqui chegados, teríamos que empreender a viagem de regresso até encontrarmos de novo o suposto efetivo, mas desta vez não teríamos uma ideia caótica do todo, mas uma rica totalidade com múltiplas determinações e relações (MARX, 1999).

Essa ontologia considera o homem como um ser prático, pertencente à natureza e que em sua práxis, como condição de se manter vivo, ele se produz, se transforma na relação homem-mundo na qual o homem é determinado pelas condições materiais que o cerca, mas sobre estas ele objetiva a sua prática.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que são os homens que se constroem a si mesmos por meio das relações sociais estabelecidas. Nessas relações, os homens produzem as suas consciências, e o componente das relações sociais que se põe como definidor desse processo é a divisão do trabalho, o trabalho em si, a produção. Pois, na produção, os homens produzem, se produzem e produzem a forma de distribuir e consumir. Porém, o trabalho deve ser considerado de dois tipos: o trabalho em geral e o trabalho assalariado. O primeiro forma a consciência do trabalhador e este último torna a consciência fragmentada.

Mas, ainda que pesem no contexto histórico as várias organizações sociais e suas formas de divisão do trabalho, a organização atual das relações sociais determinadas pelo modo de produção capitalista estabelece condições particulares em relação ao trabalho, porque estabeleceu o trabalho assalariado.

Ao tempo em que o trabalho geralmente se constitui como atividade vital do homem, o trabalho assalariado, em todos os seus componentes, é fragmentado, o que fragmenta também a consciência do trabalhador, fazendo-se o trabalho sobre este como algo estranho. Esse estranhamento engendra formas alienadas de vida que se ampliam por todo o contexto das relações sociais, e em todas as classes da sociedade, obstando a vida genérica dos homens, pois os retém na individualidade e no imediatismo das formas alienadas, estabelecendo uma vida subordinada ao mundo dos objetos.

A vida subordinada que os homens vivem a partir de práticas por eles mesmos desenvolvidas, o que inclui a educação e demais manifestações que ocorrem na prática social, revela a própria obstacularização que se manifesta sobre a vida dos homens, em oposição aos seus interesses emancipatórios. Nesse sentido, a emancipação do homem se dá por meio do conhecimento de si e da própria realidade na qual ele desenvolve a sua existência. Fato este impossibilitado sob as determinações do modo de vida capitalista, porque estabelece as suas particularidades nesse período histórico, de modo a obstruir a plena formação da consciência.

Uma vez superada tal obstacularização, por conseguinte se alcançariam níveis de emancipação na educação ou, mais adequadamente, a humanidade alcançaria níveis de emancipação pessoal e coletivo em todos os aspectos da vida. A alienação como obstacularização generalizada, praticada pelos homens em sua produção e reprodução da existência, revela-se na educação, assim como em todas as práticas sociais, porém com faces e profundidade diferentes para cada esfera social vivenciada pelo ser.

Especificamente na educação, a alienação se revela, entre outras formas, por meio de práticas educativas, que no limite operam uma discrepância no ser, na formação da consciência do ser, quando engendram uma incoerência entre o desenvolvimento da sua personalidade em relação ao desenvolvimento de suas habilidades, por meio de teorias do conhecimento fundadas em ontologias idealistas. E ainda, quando se falseia a relação sujeito-objeto, altera-se a percepção da relação homem-mundo, num idealismo que embaralha categorias de ordens e hierarquias distintas daquelas manifestadas na realidade.

Portanto, a ideia de uma educação emancipatória se liga imediata e efetivamente à ideia de uma ontologia do ser social fundada em outras bases, para então proporcionar aos homens que esta produção de si mesmos se manifeste de uma outra maneira que venha materializar as suas existências como emancipadas. Para tanto, faz-se necessária uma ontologia para uma educação emancipatória.

O materialismo histórico e dialético constitui-se de um método de apropriação da realidade e nesta o retorno das objetivações dos homens. Por propiciar uma apreensão efetiva da realidade, esse método se faz como compreensão dos homens, de si próprios e das suas existências. Sendo assim, apresenta formas de ser que não se deslocam da realidade vivida pelos homens e assim ele constitui uma ontologia do ser vinculada com a sua realidade prática, com a sua existência, o que se estrutura como base para uma educação emancipatória.

Entretanto, o nível de aprofundamento a que chegaram as formas alienadas praticadas nas relações sociais continua mantendo os processos idealistas que estruturam e orientam a vida e as relações dos homens, sob a divisão do trabalho e a produção em si. Desse modo, considerando a incongruência entre as relações de produção e o desenvolvimento das forças produtivas, é possível apontar como tendência de desenvolvimento um lento e demorado processo de superação das formas alienantes que obstam o patrimônio genérico humano para a grande maioria da população mundial.

Como demonstrado no texto, o que obsta a vida genérica dos homens são as formas de consciência originadas/ ampliadas no trabalho e aprofundadas nas relações sociais: a alienação, o fetiche e a reificação. A alienação se dá pelo estranhamento do trabalho assalariado e estabelece, no indivíduo, a perda do produto do trabalho, do processo de trabalho, perda da integridade da sua consciência e, por consequência, a perda do outro.

O fetiche materializa-se quando os homens se defrontam com os objetos e os percebem como se não fossem produtos de trabalho dos próprios homens. Como se tivessem vida própria, por esse motivo, nas relações de troca, os objetos assumem uma posição de potência sobre o ser humano.

Já a reificação é o agir maquinal, é a condição em que o homem integra, em sua personalidade, traços do processo de mecanização da divisão do trabalho. Isso o faz aparecer na realidade como máquina para o trabalho.

Essas formas de obstacularização atuam retendo os homens no imediatismo e no individualismo. Este tem a sua manutenção pelo sistema capitalista que impõe determinações e assim medeia a vida dos homens enquanto perdurar. Portanto, na atualidade, a superação desse cenário é um processo lento que deve contar com os limites do modo de produção em vigor originado da contradição da relação forças produtivas/relações de produção.

Os limites lacônicos e reiterados deste trabalho se devem ao seu autor, que buscou, neste próprio trabalho, a compreensão de um cenário de alienação que é comum aos homens, mas que incide com grande profundidade em si mesmo. Por outro lado, os limites que a literatura apresentou foi o de mostrar que o trabalho funda tanto o patrimônio genérico humano quanto as formas alienantes que obstam este patrimônio ao ser, variando para aquele ou estas pelo tipo de trabalho que se materializa. No entanto, o trabalho que funda as formas alienadas sustenta o capitalismo e o capitalismo sustenta o trabalho que produz as formas alienadas.

Nessa direção, os estudos que poderão se seguir devem centrar os seus objetivos na compreensão do ser, de modo que ele se compreenda. Para tanto, deve-se buscar, com a devida profundidade, o entendimento da antiga frase “conheça-te a ti mesmo”, pois os nexos e as mediações exteriores ao ser o extraem de si e o colocam contra si.

## REFERÊNCIAS

- ABENDROTH, Wolfgang; HOLZ, Hans Heinz; KOFLER, Leo. **Conversando com Lukács**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- ADORNO, Theodor W. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. In: COHN, Gabriel. (Org.). Theodor W. **Adorno: grandes cientistas**. São Paulo: Ática, 1986.
- BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Brasília: DOU, 1996.
- CHARLOT, Bernard. **Globalização e educação**. Texto de conferência no Fórum Mundial de Educação, 2000. (texto avulso)
- CURY, Carlos Jamil. **Educação e contradição: elementos metodológicos para uma teoria crítica do fenômeno educativo**. São Paulo: Cortez, 1989.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FORTES, Ronaldo Vielmi. **Trabalho e gênese do ser social na ontologia de Georg Lukács**. 2001. 205 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.
- FRIGOTTO, Gaudêncio. **Educação e crise do capitalismo real**. São Paulo: Cortez, 1996.
- GADOTTI, Moacir. **Educação e poder**. São Paulo: Cortez, 1988.
- GLOBO. **Jornal Eletrônico**. Rio de Janeiro: Organizações Globo, 2017.
- GOMES, Valdemarin Coelho; SOUSA, Joeline Rodrigues de; RABELO, Josefa Jackline. (Org.). **Gramsci, educação e luta de classes: pressupostos para a formação humana**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2015.
- HEGEL, Georg Wihelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HOBBSAWM, Eric. **A era do capital**. 3. ed.
- HOBBSAWM, Eric. **MARX: Formações econômicas pré-capitalistas**. 4. ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1985. (Prefácio)
- HUNGARO, Edson Marcelo. **Trabalho, tempo livre e emancipação humana: os determinantes ontológicos das políticas sociais de lazer**. Campinas, 2008.
- IANNI, Octavio. **A sociologia e o mundo moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. **Introdução à filosofia de Marx**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- LUKÁCS, Gyorgy. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- LUKÁCS, Gyorgy. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012. 2v
- LUKÁCS, Gyorgy. **Para uma ontologia do ser social 2**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- LUKÁCS, Gyorgy. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípio para uma ontologia hoje tornada possível**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- LUNA, Sérgio Vasconcelos de. **Planejamento de pesquisa: uma introdução**. 2. ed. São Paulo: EDUC, 2011.
- MACÁRIO, Epitácio. Trabalho, práxis social e educação: notas par uma teoria da atividade educativa. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 27, n. 2, 409-440, jul./dez. 2009.
- MANDEL, Ernest. **O capitalismo tardio**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- MARX, Karl. **A miséria da filosofia**. São Paulo: Global, 1985.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas**. 4. ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1985.
- MARX, Karl. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl. **O capital. Crítica da economia política**. Livro primeiro o processo de produção do capital. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011
- MARX, Karl. **Para uma crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 1999.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 1999.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- NETTO, José Paulo. **Capitalismo e reificação**. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.
- SILVA, Jair Militão da. **A autonomia da escola pública**. Campinas: Papirus, 1996.
- RESENDE, Anita C. A. **Para a crítica da subjetividade reificada**. Goiânia: UFG, 2009.
- TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.
- TONET, Ivo. **Educação, cidadania e emancipação humana**. Ijuí: Unijuí, 2005.