

APONTAMENTOS PRELIMINARES SOBRE TRABALHO, ALIENAÇÃO E SUBJETIVIDADE EM MARX

Caio Antunes

Universidade Federal de Goiás

Resumo: Karl Marx não possui nenhuma obra que verse exclusivamente sobre a subjetividade humana e acaba sendo conhecido justamente como o autor que expressamente nega toda e qualquer discussão sobre o problema da subjetividade humana. Há, porém, em suas obras, uma poderosa discussão sobre a forja social das características históricas subjetivas dos seres humanos a partir das categorias *trabalho* (entendida como a categoria fundamental da gênese e do desenvolvimento histórico dos seres humanos) e *trabalho alienado*, forma de manifestação histórica de realização atual do *trabalho* (entendida como elemento histórico do processo de desumanização). Este artigo pretende indicar, preliminarmente, a partir de referencial teórico marxista, alguns dos aspectos objetivos e subjetivos dos processos histórico-sociais de humanização e de desumanização a partir das categorias *trabalho* e *trabalho alienado*, na obra de Marx.

APONTAMENTOS PRELIMINARES SOBRE TRABALHO, ALIENAÇÃO E SUBJETIVIDADE EM MARX

Caio Antunes

Karl Marx não possui nenhuma obra que verse exclusivamente sobre a subjetividade humana. Marx acaba sendo, ademais, majoritariamente conhecido justamente como o autor que expressamente nega toda e qualquer discussão sobre o problema da subjetividade humana.

Porém, em suas obras, desde as de juventude, já nas quais aparece o *trabalho* como a categoria fundamental da gênese e do desenvolvimento histórico dos seres humanos, e o *trabalho alienado* – forma de manifestação histórica de realização atual do *trabalho* – como elemento histórico do processo de desumanização, emerge uma poderosa discussão sobre a forja social das características históricas subjetivas dos seres humanos.

Elementos teóricos introdutórios à categoria trabalho

Partamos de uma constatação marxiana quase óbvia: o “pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos” (Marx e Engels, 2007, p.87), o que significa, noutras palavras, que

Devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta *e algumas coisas mais* (Marx e Engels, 2007, p.32-3, grifos meus).

Tal processo de manutenção da vida humana é levado a cabo, diariamente, por uma série de transformações feitas na natureza no intuito de adaptá-la às necessidades humanas, uma vez que o ser humano “não é apenas um ser natural, mas ser natural *humano*” (Marx, 2004, p.128), e deste modo, “a natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado” (Marx, 2004, p.128). Este processo de transformação da natureza dá-se por meio do *trabalho*.

Consequentemente, o ser natural *humano* tem de fazer adequados, isto é, *humanos*, os objetos de suas necessidades, tem de *transformar* a natureza por meio de sua *atividade produtiva*, tem de *humanizá-la* por meio de seu *trabalho*.

É, então, exatamente por meio de sua atividade produtiva, por meio do trabalho, que o ser humano – que é “uma parte da natureza¹” (Marx, 2004, p.84) – afasta-se de sua condição imediatamente animal e faz da própria natureza uma extensão de seu corpo, tornando-a assim cada vez mais humana, cada vez mais social.

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*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital (Marx 2004, p.84).

Isto que Marx chama de natureza como “corpo *inorgânico*” do ser humano, muito além de significar *somente* aquilo que é imediatamente dado pela natureza, significa algo inerentemente histórico e material: isto é, a capacidade humana de fazer da “natureza inteira o seu corpo *inorgânico*”, ou ainda que o trabalhador, por meio do trabalho, “faz de uma coisa da

¹ “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. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza” (Marx, 2004, p.84).

natureza órgão de sua própria atividade, um órgão que acrescenta a seus próprios órgãos corporais, aumentando seu próprio corpo natural” (Marx, 1971a, p.203)².

É exatamente a “atividade vital” dos seres sociais, o *trabalho*, que torna possível este processo de “aumento” de seu “corpo inorgânico”. Indo adiante, Marx afirma que o trabalho é “indispensável à existência do homem – quaisquer que sejam as formas de sociedade – é necessidade natural e eterna de efetivar o intercâmbio material entre o homem e a natureza, e, portanto, de manter a vida humana” (Marx, 1971a, p.50)³. Entretanto, ainda nas palavras de Marx,

até as categorias mais abstratas, apesar de sua validade – precisamente por causa de sua natureza abstrata – para todas as épocas, são, contudo, no que há de determinado nessa abstração, do mesmo modo o produto de condições históricas, e não possuem plena validade senão para essas condições e dentro dos limites dessas mesmas condições (2008, p.264).

Aqui é possível perceber claramente um aspecto concreto do método marxiano, no interior do qual existe uma indissolúvel unidade entre os aspectos sincrônicos e diacrônicos, entre os aspectos temporais e atemporais, históricos e estruturais.

Este procedimento metodológico capta a profunda *articulação* entre aquilo que é histórico – que se manifesta de modo específico, dado historicamente – e aquilo que é estrutural – que pertence, portanto, “mais ou menos a todas as formas de sociedade” (Marx, 2008, p.268).

Esta característica do método marxiano possui não só um fundamento inerentemente prático – “o concreto é concreto, porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese” (Marx, 2008, p.258) – como possui também implicações práticas cruciais. Sem apreender que o trabalho alienado, por exemplo, é uma forma *histórica* da relação *estrutural*, *ineliminável*, entre ser humano e natureza, não há como vislumbrar qualquer possibilidade de superação da forma alienada de trabalho que a humanidade tem diante de si *historicamente* colocada.

² Esta definição de natureza como “corpo *inorgânico*” do ser humano parte da *relação* entre ser humano e natureza e não de uma ou outra parte tomadas *isoladamente*. Um pequeno trecho marxiano (da polêmica travada com Feuerbach) fornece elementos para compreendermos porque, *historicamente*, torna-se cada vez mais difícil conceber ser humano e natureza isoladamente: “Feuerbach (...) nunca fala do mundo humano, mas sempre se refugia na natureza externa e, mais ainda, *na* natureza ainda não dominada pelos homens. Mas cada nova invenção, cada avanço feito pela indústria, arranca um novo pedaço desse terreno, de modo que o solo que produz os exemplos de tais proposições feuerbachianas restringe-se progressivamente. A ‘essência’ do peixe é o seu ser, a água – para tomar apenas uma de suas proposições. A ‘essência’ do peixe de rio é a água de um rio. Mas esta última deixa de ser a ‘essência’ do peixe quando deixa de ser um meio de existência adequado ao peixe, tão logo o rio seja usado para servir à indústria, tão logo seja poluído por corantes e outros detritos e seja navegado por navios a vapor, ou tão logo suas águas sejam desviadas para canais onde simples drenagens podem privar o peixe de seu meio de existência” (Marx e Engels, 2007, p.46-7, em nota de rodapé).

³ Obviamente, “necessidade natural e eterna” enquanto existirem seres humanos.

Retornando, então, à problemática da alienação, tem-se que o fato de o ser humano ter de manter-se *vivo* de forma alguma predefine ou predetermina a *maneira* como se organiza e realiza esta manutenção. Tornemos isto um pouco mais articulado.

Ao final do processo de trabalho materializa-se algo⁴. Ou seja: o resultado do processo de trabalho é um objeto, ou um *valor-de-uso*, para usarmos termos marxianos⁵. Este processo de *objetivação da subjetividade do trabalhador* – cujo “resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador” (Marx, 1971a, p.202) – por meio do trabalho constitui algo ineliminável do processo de trabalho *em si*, e é exatamente destas objetivações – de alimentos a obras de arte – que sobrevive, dia após dia, a totalidade dos seres humanos⁶.

Agora, se ao final do processo de trabalho o objeto produzido não pertence ao ser humano que o produziu, que o objetivou, isto é, dele se *aliena*, pertence a um *outro* ser humano, isto decorre de características *específicas* da forma como se organiza e se realiza o trabalho num dado momento *histórico*, e não de uma suposta condição absoluta – natural ou divina – do processo de trabalho *em si*.

Trabalho alienado e seus impactos na construção histórico-social da subjetividade

Se alienação é, então, uma característica histórica do processo de trabalho, ou para sermos um pouco mais precisos, da forma como se organiza o trabalho num *dado* momento histórico, temos então que alienação é um conceito, em si, inerentemente *histórico*.

Deste modo, toda e qualquer tentativa de compreensão da problemática da alienação deve partir da constatação prática de que, por um lado, todo processo histórico está necessariamente sujeito a transformações, tanto fenomênicas quanto estruturais – e nem por

⁴ Não desconhecemos a distinção marxiana entre trabalho *material* e *imaterial*. Trabalho *imaterial*, ou, mais precisamente, trabalho *não material*, é aquele cujos resultados, por um lado, “existem isoladamente em relação ao produtor, ou seja, que podem circular (...) no intervalo entre a produção e o consumo; por exemplo: livros, quadros, todos os produtos artísticos que se diferenciam da atividade artística do artista executante” (Marx, 1978, p.79); e, por outro, aquele cujo “produto não é separável do ato de produção (...). (Necessito do *médico*, não de seu moleque de recados). Nas instituições de ensino, por exemplo, os docentes podem ser meros assalariados para o empresário da fábrica de conhecimentos” (Marx, 1978, p.79). Todavia, estamos aqui tratando da relação de *humanização* – ou *desumanização* – necessariamente decorrente do *processo de trabalho*. Portanto, interfere *pouco* se o ser humano está frente ao produto de seu trabalho na forma de uma ferramenta ou de uma música.

⁵ “A utilidade de uma coisa faz dela um valor-de-uso”, afirma Marx (1971a, p.42), acrescentando que “o valor-de-uso só se realiza com a utilização ou o consumo” (1971a, p.42) – *utilidade* e *consumo* devem ser compreendidos em sentido amplo: respectivamente como a condição de satisfazer uma necessidade humana e como momento desta satisfação.

⁶ De acordo com Marx, “desde que apareceu neste planeta, tem o homem de consumir todos os dias, antes de produzir e durante a produção” (1971a, p.189). E recorde-mo-nos de que são necessárias “*algumas coisas mais*” (Marx e Engels, 2007, p. 33) – conforme citado anteriormente –, além de mera alimentação, vestuário, moradia etc., para a sobrevivência humana dos seres humanos.

isso mais perceptíveis – que diretamente influem sobre toda a apreensão do complexo analisado. Por outro, se a alienação é algo que se dirige ao trabalho, e este é a base do processo de humanização dos seres humanos⁷, logo, a alienação afeta, em maior ou menor grau, todas as esferas da vida cotidiana dos seres humanos, desde seus aspectos mais coletivos até os mais privados, desde seus aspectos mais objetivos até os mais subjetivos⁸.

Se o trabalho é, então, a relação de mediação que se estabelece entre ser humano e natureza, o que acontece, pois, ao trabalhador, se a “matéria na qual o trabalho se efetiva⁹” (Marx, 2004, p.81) é do trabalho separada? A resposta é que

o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. 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. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*) (Marx 2004, p.80).

Isto que Marx aqui chama de “perda do objeto e servidão ao objeto” é o fator imediatamente perceptível do processo de alienação do trabalho, expresso na constatação *prática* de que o produto do trabalho *não pertence* àquele que o objetivou, *não pertence ao trabalhador*, e, por conta disso, “a vida que ele [o trabalhador] concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha” (Marx, 2004, p.80).

Mas recordemo-nos aqui daquela célebre passagem segundo a qual “toda ciência seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e a essência das coisas” (Marx, 1971c, p.935).

⁷ “Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. *Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza.* Desenvolve as potências nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais” (Marx, 1971a, p.202, grifos meus).

⁸ Sobre formas de manifestação da alienação na esfera da vida privada, ou seus impactos subjetivos – aspecto tão importante quanto negligenciado pelo próprio marxismo – sugere-se a leitura das inquietantes anotações marxianas acerca do *suicídio* (Marx, 2006a).

⁹ “O trabalhador nada pode criar sem a *natureza*, sem o *mundo exterior sensível* (*sinnlich*). Ela é a matéria na qual o trabalho se efetiva, na qual [o trabalho] é ativo, [e] a partir da qual e por meio da qual [o trabalho] produz”, afirma Marx, enfaticamente (Marx, 2004, p.81).

Ao objetivar sua subjetividade por meio do trabalho alienado, então, o trabalhador não se depara com a natureza por ele humanizada, por ele feita humana, mas sim, feito *coisa*, como *coisa* é confrontado, inclusive numa relação de inferioridade, por uma outra *coisa*.

Assim, se o “objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor” – o que significa, além e por conta do caráter alienado da relação que aí se estabelece, que o trabalhador não se reconhece naquilo que é o objeto de seu trabalho – isto decorre do fato de o ser humano já não se reconhecer no ato mesmo da produção. Isto pois

o produto é, sim, somente o resumo (*Resumé*) 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. No estranhamento do objeto do trabalho, resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo (Marx, 2004, p.82).

Estes dois elementos constituintes da alienação – em relação ao objeto do trabalho (que é simultaneamente sua alienação em relação ao mundo exterior, em relação à *natureza*) e já no ato da produção (que é simultaneamente a alienação em relação a sua atividade vital, isto é, sua alienação em relação a *si mesmo*) – desdobram-se ainda em dois outros importantes aspectos.

O primeiro deles é que o ser humano é alienado de seu ser genérico [*Gattungswesen*], o que significa que ele não se reconhece como membro de uma espécie, uma vez que ele não se reconhece em seu trabalho, exatamente naquilo que faz dele um ser humano e, portanto, o distingue das outras espécies de animais.

Consequentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungs-gegenständlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (Marx, 2004, p.85).

Assim, sob o trabalho alienado, a vida genérica do ser humano lhe é feita “apenas um meio da vida individual” (Marx, 2004, p.84).

O segundo aspecto é que o ser humano é alienado dos outros seres humanos, pois ao relacionar-se de forma alienada com o resultado do seu trabalho, ele relaciona-se com o

produto do seu trabalho (ou seja, relaciona-se consigo próprio na forma de um objeto) como com um outro ser humano diferente dele, hostil a ele.

Quando o homem está frente a si mesmo [frente a um objeto por ele produzido], defronta-se com ele o *outro* homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem (Marx, 2004, p.84-5).

Daqui depreendemos, então, que “o trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto” (Marx, 2004, p.81). Ou ainda, se preferirmos as palavras do “velho Marx”: “o trabalhador não produz para si, mas para o capital (...), servindo assim à auto-expansão do capital” (Marx, 1971b, p.584).

Assim, a noção de alienação do trabalho – que, em verdade, configura uma *autoalienação*, uma vez que é *humanamente* produzida e reproduzida¹⁰ – constitui a causa daquilo que Marx chama de “estranhamento-de-si humano” (Marx, 2004, p. 105), na medida em que é o trabalho alienado o principal alicerce de sustentação do sistema do capital¹¹.

As manifestações, tanto de ordem objetiva quanto subjetiva, da autoalienação do trabalho ficam ainda mais evidentes nas duras palavras de Marx:

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. O animal se torna humano, e o humano, animal. Comer, beber e procriar etc., são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são funções [animais] (Marx, 2004, p.83).

¹⁰ Para Marx, “se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, [mas configura] um poder estranho [que] está diante dele, então isto só é possível pelo fato de [o produto do trabalho] pertencer a um *outro homem fora do trabalhador*. Se sua atividade lhe é martírio, então ela tem de ser fruição para um outro e alegria de viver para um outro. Não os deuses, não a natureza, apenas o homem mesmo pode ser este poder estranho sobre o homem” (Marx, 2004, p.86).

¹¹ De acordo com Marx, “através do trabalho *estranhado*, *exteriorizado*, o trabalhador engendra, portanto, a relação de alguém estranho ao trabalho - do homem situado fora dele - com este trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho. A *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo. A *propriedade privada* resulta portanto, por análise, do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, de homem exteriorizado, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem *estranhado*” (Marx, 2004, p.87). Ou ainda “a condição essencial para a existência e supremacia da classe burguesa é a acumulação da riqueza nas mãos de particulares, a formação e o crescimento do capital; a condição de existência do capital é o trabalho assalariado” (MARX e ENGELS, 1999, p.51).

A consequência prática imediata desta inversão ontológica é que a “estranheza (*Fremdheit*) [do trabalho] evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste” (Marx, 2004, p.83), exatamente em razão do fato de que “o trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto se si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa” (Marx, 2004, p.83).

Isso porque

A contradição imanente à mercadoria, que se patenteia na oposição entre valor-de-uso e valor, no trabalho privado, que tem, ao mesmo tempo, de funcionar como trabalho social imediato, no trabalho concreto particular, que, ao mesmo tempo, só vale como trabalho abstrato geral, e que transparece na *oposição* entre a *personificação das coisas e a representação das pessoas por coisas* (Marx, 1971a, p. 127, grifos meus).

Mas um processo de desumanização – prática e potencial – do ser humano de tal envergadura, por um lado, pressupõe, dentre muitas outras coisas, um amplo e intenso processo de reificação já devidamente instituído e consolidado, por outro, seu necessário resultado é uma brutal intensificação do próprio processo de reificação, e três são as razões para tanto.

A primeira é que “o trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*¹², e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral” (Marx, 2004, p.80). O objeto que o trabalho produz não reflete a *humanidade* de seu produtor, pelo contrário, impõe seu caráter de coisa, sua *coisidade*, ao ser *humano* que o objetivou. Ao invés então de contemplar a si próprio em um objeto (e, no fim das contas, em um mundo) por ele próprio criado, o ser humano reduz-se cada vez mais a algo absolutamente inferior àquilo que ele próprio produziu: planta, cultiva e colhe algo que *não* vai comer, confecciona algo que *não* vai vestir, constrói algo no qual *não* vai morar – “o trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador” (Marx 2004, p.82).

Tais afirmações não significam outra coisa senão que

¹² Não adentrarei aqui na importante discussão sobre trabalhador como mercadoria e força de trabalho como mercadoria, pois o que nos importa neste momento é o defrontar-se hostil dos trabalhadores e trabalhadoras com os produtos de seus trabalhos.

o que o operário produz para si próprio não é a seda que tece, não é o ouro que extrai das minas, não é o palácio que constrói. O que ele produz para si próprio é o salário; e a seda, o ouro e o palácio reduzem-se, para ele, a uma determinada quantidade de meios de subsistência, talvez a uma roupa de algodão, a umas moedas, a um quarto num porão (Marx, 2006b, p.36).

Ou seja: “o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riquezas produz” (Marx, 2004, p.80).

A segunda razão da intensificação da reificação é que “o homem nada mais é que o *trabalhador* e, como trabalhador, suas propriedades humanas o são apenas na medida em que são para o capital, que lhe é *estranho*” (Marx, 2004, p.91). O que significa que o ser humano somente é conservado, sua existência somente é mantida, na estrita medida do necessário para que continue vivo para trabalhar no dia seguinte. “As carências do trabalhador são (...) apenas a *necessidade (Bedürfnis)* de conservá-lo *durante o trabalho*, a fim de que a *raça dos trabalhadores não desapareça*” (Marx, 2004, p.92) - “se o bicho-da-seda fiasse para manter a sua existência de lagarta, seria então um autêntico operário assalariado”, segundo a ácida ironia marxiana (2006b, p.37).

Como se ainda não bastasse ser “corpórea e espiritualmente reduzido à máquina” e “a uma atividade abstrata¹³ e uma barriga” (Marx, 2004, p.26), “o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apoiar com os maiores esforços e com as maiores interrupções” (Marx, 2004, p.81).

Isto configura um poder de barganha absoluta e humanamente desigual em favor do capital, pois se o capital é a apropriação do trabalho alheio, o trabalho (a classe trabalhadora) *produz*, mas os produtos de seu trabalho não lhe pertencem. Mas se é exatamente o objeto que garante a existência material, física – ou mesmo animal – de todo e qualquer sujeito, temos que “a efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome” (Marx, 2004, p.80).

A fim de indicar a terceira razão da intensificação da reificação ser o resultado necessário do processo de trabalho alienado, tomemos a seguinte passagem marxiana:

A produção é, pois, imediatamente consumo; o consumo é, imediatamente, produção. Cada qual é imediatamente seu contrário. Ao mesmo tempo, opera-se um movimento mediador entre ambos. A produção é mediadora do

¹³ “Atividade abstrata” tem aqui o sentido de uma atividade maquinal, mecânica, exterior, da qual está excluído todo e qualquer elemento de raciocínio, abstração, subjetividade, enfim, qualquer elemento de *humanidade*, e não o sentido de “trabalho abstrato” empregado por Marx n’*O capital*.

consumo, cujos materiais cria e sem os quais não teria objeto. Mas o consumo é também imediatamente produção enquanto procura para os produtos o sujeito para o qual são produtos. O produto recebe seu acabamento final no consumo (Marx, 2008, p.247).

Daqui depreende-se que produção e consumo (obviamente em seus sentidos amplos) são esferas dialeticamente articuladas e que, portanto, com um empobrecimento, seja na esfera da produção seja na do consumo, os sentidos *humanos* sofrem um intenso processo de reificação, processo este que constitui um elemento absolutamente crucial da problemática da alienação¹⁴, uma vez que toda sujeição a um apetite estritamente natural nega o processo histórico de humanização dos sentidos – algo que, aliás, vai contra o processo mesmo do desenvolvimento humano. Tomemos, mais uma vez, as palavras de Marx:

a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, (...) para o ouvido não musical a mais bela música não tem *nenhum* sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o *meu* sentido (Marx, 2004, p.110).

Se formularmos a mesma coisa de modo diverso, temos que: “a propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é *o nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital” (Marx, 2004, p.108) – ou seja, somente se puder ser *aliciado* pelo “*alcoviteiro* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem” (Marx, 2004, p.157): o dinheiro¹⁵; numa palavra, se existir sob a forma de *mercadoria*.

Eis a razão de Marx afirmar que “quem pode comprar valentia é valente, ainda que seja covarde” (2004, p.160) – o que não é outra coisa senão que “o que é para mim pelo *dinheiro*, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso *sou eu*, o possuidor do próprio dinheiro” (Marx, 2004, p.157). Assim,

¹⁴ Isso porque “a formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui” (Marx, 2004, p.110) – aqui é preciso, entretanto, que tomemos certo cuidado com o termo “trabalho”, pois, *nesta sentença*, sua relação com a *transformação da natureza* se dá de modo *indireto*.

¹⁵ Para Marx, “do ponto de vista da qualidade ou da forma, o dinheiro não conhece fronteiras: é o representante universal da riqueza material, pois conversível em qualquer mercadoria. Mas, qualquer porção real de dinheiro é quantitativamente limitada, sendo meio de compra de eficácia restrita. Essa contradição entre limitação quantitativa e o aspecto qualitativo sem limites impulsiona permanentemente o entesourador para o trabalho de Sísifo da acumulação” (Marx, 1971a, p.147).

eu, se tenho *vocação* para estudar, mas não tenho dinheiro algum para isso, não tenho *nenhuma* vocação para estudar, isto é, nenhuma vocação efetiva, *verdadeira*. Se eu, ao contrário, não tenho realmente *nenhuma* vocação para estudar, mas tenho a vontade e o dinheiro, tenho para isso vocação efetiva (Marx, 2004, p.160).

O princípio básico da alienação, então – algo, aliás, já identificado por Marx em sua tese de doutorado –, é o *bellum omnium contra omnes*, “a guerra de todos contra todos” (Marx, 1972, p.77, grifo meu)¹⁶ que se manifesta de modo mais claro na dupla concorrência enfrentada pela classe trabalhadora: com a classe dos detentores dos meios de produção, ou as personificações do capital, e no interior da própria classe trabalhadora, com outros trabalhadores e trabalhadoras pelo acesso aos postos de trabalho.

Deste modo, por meio de uma espécie de atomização imposta pelo estado de alienação e reificação absolutamente imperante sob o capital, a consciência social do ser humano (sua consciência de *ser genérico*) cede lugar a uma idealização da individualidade, um culto de uma privacidade tomada abstratamente. Não menos complicado, entretanto, é negar categórica e absolutamente toda e qualquer forma de individualidade, de personalidade, de subjetividade, por meio de um recurso (também) abstrato a uma coletividade mítica – na verdade um coletivismo burocratizado. Em ambas as formas, unidas por – e de fato equivalentes em – sua unilateralidade, o aspecto subjetivo está divorciado do aspecto objetivo, por distintas que possam ser as formas desse divórcio.

Mas este princípio burguês de liberdade individual-privada absoluta – ponto de partida e de chegada do *bellum omnium contra omnes* –, para além de curiosidade conceitual e histórica, traz algumas implicações práticas, tanto de ordem objetiva quanto de ordem subjetiva, muito importantes,

A primeira delas diz respeito ao projeto burguês *em si*. A sociedade burguesa (ou sociedade civil, para usarmos aqui termos clássicos) se erige sobre uma oposição, uma contradição irreconciliável entre *capital* e *trabalho* – se isto significa, inicialmente, que *capital* e *trabalho* não se confundem (embora ao capital seja tão caro tê-los como sinônimos *naturalmente* postos), significa também, e principalmente, que aquele não pode existir sem este: sem trabalho não há humanidade, quanto mais capital.

¹⁶ Marx identifica este princípio ao tratar da poesia de Lucrécio em oposição à de Homero. “Lucrécio é o autêntico poeta épico romano, pois canta a substância do espírito romano. Em lugar das figuras serenas e compactas de Homero, apresenta-nos heróis sólidos, de armaduras impenetráveis, aos quais faltam todas as outras propriedades; temos a guerra de todos contra todos, a forma cheia de dureza do ser para si, uma natureza divinizada e um deus naturalizado” (Marx, 1972, p.77, grifos meus).

Isto traz à tona o fato de que o capital, *para existir*, necessita de algo além de si próprio e a si *subordinado*: para existir, o capital necessita do *trabalho*, da *classe trabalhadora*.

Se o capital não pode existir sem a subordinação do trabalho a si, o capital é, então, uma parte em relação a um todo *maior*, mais *amplo* e mais *fundamental* que si próprio. O capital representa, portanto, uma parcialidade em relação à universalidade do trabalho, e a universalização de sua dominação equivale à universalização de sua parcialidade.

Se nos questionarmos sobre as reais, isto é, concretas, possibilidades de uma *parcialidade* realizar uma universalidade nos depararemos com a inevitável resposta de que a uma parcialidade não é possível universalizar *nada* para além de sua própria parcialidade como condição universal – tanto do ponto de vista da *objetividade* da estreiteza da produção de mercadorias, quanto do da subjetividade tacanha do indivíduo isolado. São também por estas razões que Marx e Engels afirmam que, sob o capital, “os proletários nada têm a perder senão seus grilhões. Têm [, no entanto, com sua emancipação,] um mundo a ganhar” (1999, p.69).

Se desdobrarmos a questão para a educação – compreendida em seu sentido amplo – a resposta varia em termos epistemológicos, mas, ontologicamente, a resposta se mantém. Ou seja: se a dominação do capital configura *a universalização de uma parcialidade de classe*, o projeto burguês de educação, com seu mecanismo formativo, não poderia ter outro objetivo senão o da própria perpetuação do capital.

Por conta disso, se era – como *é* – completamente imprescindível ao capital a universalização de um projeto de educação, tanto em relação aos aspectos formativos estritos, quanto em seus aspectos amplos, não se deve perder de vista a orientação estrutural deste projeto, razão pela qual os princípios da educação *moderna* – leia-se *burguesa* – derivados do princípio da *Igualdade, Liberdade e Fraternidade*, eram, e *são*, tão belos quanto irrealizáveis.

Exatamente em função disso, tomar como bandeira da luta socialista pela educação a universalização do ideal de educação *burguesa* implica num movimento circular necessariamente autoderrotista, por duas grandes razões intimamente articuladas.

A primeira delas se pauta no argumento de que nos chamados países dependentes não houve a implementação *plena* do projeto burguês, de que o que houve foi um arremedo desse projeto. Este argumento perde de vista que este *arremedo* é exatamente o projeto burguês em sua *plenitude*. A universalização da parcialidade burguesa é, neste sentido, tão universal quanto parcial – basta pensarmos na relação que se estabelece entre o que se convencionou chamar de *Primeiro Mundo* e de *Terceiro Mundo*.

Se o capital é um sistema de “metabolismo social”¹⁷ em si totalizante, esta sua universalização só pode dar-se de modo absolutamente desigual. Um sistema do capital composto apenas por países desenvolvidos recai, necessariamente, sobre a universalização da alienação sem que haja expropriação, ou seja: *uma contradição em termos*.

A segunda razão se sustenta no fato de que o capital se erige sobre uma insolúvel contradição: o antagonismo irreconciliável entre *capital* e *trabalho*, cujo movimento se materializa, dentre muitas outras formas, na contradição entre forças produtivas e relações de produção.

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

Se, por um lado, não se trata, *obviamente*, de abandonar a luta pela *universalização* da educação – que, aliás, é uma bandeira *fundamental* do movimento socialista. Trata-se, sim, de compreender o equívoco *ontológico* de se considerar que é o ideal burguês de educação que deve estar no *centro* desta universalização; de outro, aparenta ser de grande importância uma profunda análise acerca de se enfrentamos, em nosso atual estágio de desenvolvimento histórico, um momento em que as forças produtivas e as relações de produção dão sinais de estarem entrando em contradição.

Subjetividade, individualidade social e superação da auto-alienação do trabalho

Se o sistema do capital, mais que o movimento de uma contradição, é uma *contradição em movimento*, e esse movimento, por meio de seu amplo e intenso processo de reificação em si e para si, engendra profundas fraturas entre os mais fundamentais aspectos constitutivos da “*essência humana*”¹⁸ (Marx e Engels, 2007, p. 534, grifos meus), dentre eles aquele entre objetividade e subjetividade, um processo de transformação social não pode tomar de modo

¹⁷ Trata-se aqui de uma categoria marxiana completamente negligenciada por Reginaldo Sant’anna na edição da Civilização Brasileira d’*O Capital*.

¹⁸ Para que não paide dúvida: “a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (Marx e Engels, 2007, p. 534)

apartado – tal como o faz o próprio capital – nenhuma destas esferas que compõem, por exemplo, a *individualidade social* dos seres humanos.

Se temos, com Marx, que “o indivíduo *é o ser social*” (Marx, 2004, p.107), o que não é outra coisa senão afirmar que “a vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica” (Marx, 2004, p.107), a imperiosa a luta social pela radical alteração revolucionária de todas as condições de vida dos seres humanos para que possam “alterar de alto a baixo as [suas] condições de existência industrial e política e, conseqüentemente, *toda a sua maneira de ser*” (Marx, 2009, p.163, grifos meus) só pode ser uma luta social objetiva e subjetivamente ombreada.

Um movimento histórico que pretenda a construção e realização de um processo qualitativamente distinto de produção e reprodução social só se pode efetivar por meio de um amplo processo *educacional* – entendido em seu sentido mais amplo – determinado por, e, ao mesmo tempo, determinante de, uma nova forma de organização social objetiva e subjetiva do trabalho, entendido como atividade livre, como finalidade *em si* de realização humana.

Neste processo revolucionário o papel da teoria é absolutamente fundamental, pois bem sabemos que “é certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, [e] que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material” (Marx, 2005, p.151), entretanto, “a teoria converte-se em *força material* quando penetra nas massas” (Marx, 2005, p.151, grifos meus).

Estas são as razões que levam Marx a afirmar que a passagem dos meios de produção à propriedade coletiva – segundo ele “o resultado do movimento [socialista]” (1987, p.59) cujo objetivo final é “a emancipação dos trabalhadores” (MARX, 1987, p.59) – é “uma questão de tempo, de *educação* e do desenvolvimento de formas sociais superiores” (MARX, 1987, p.59, grifos meus).

Bibliografia

- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

- _____. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1972.
- _____. Karl Marx: entrevista com o fundador do socialismo moderno. In: CHASIN, José (org). *Marx hoje*. Trad. W. M. David. São Paulo: Ensaio, 1987, p.53-70.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro I, vol. I, 1971a.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro I, vol. II, 1971b.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Livro III, vol. VI, 1971c.
- _____. *O capital: livro I capítulo VI (inédito)*. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- _____. *Sobre o suicídio*. Trad. Rubens Enderle e Francisco Fontanella. São Paulo: Boitempo, 2006a.
- _____. *Trabalho assalariado e capital & Salário, preço e lucro*. Trad. José Barata-Moura e Álvaro Pina. São Paulo: Expressão Popular, 2006b.
- MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845 – 1846)*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1999.