

O trabalho em Hegel e Marx *formação e deformação do humano*

Vilson Aparecido da Mata¹ 
Universidade Estadual de Maringá, UEM

Resumo: O objetivo do presente texto foi apresentar reflexões resultantes de pesquisa acerca da formação e deformação humana a partir das considerações hegelianas e marxianas a respeito da positividade e negatividade do trabalho. Utilizou-se a dialética do senhor e do servo, de Hegel (2008) e textos de juventude de Marx (textos escritos por ele somente e em parceria com Engels). Como conclusão, nota-se que há um caráter formativo imanente ao trabalho, não é possível ao ser humano relacionar-se com a natureza, com os demais seres humanos e consigo próprio sem a mediação do trabalho, porém, no contexto da sociedade capitalista, ele se torna uma mediação que desefetiva o humano, produzindo estranhamento e uma formação que deforma, brutaliza e empobrece a subjetividade.

Palavras-chave: Trabalho; Formação Humana; Estranhamento.

Work in Hegel and Marx Formation and deformation of the human

Abstract: The objective of this text was to present reflections resulting from research on human formation and deformation based on Hegelian and Marxian considerations regarding the positivity and negativity of work. We used the dialectic of the master and the servant, by Hegel (2008) and texts from Marx's youth (texts written by him alone and in partnership with Engels). As a conclusion, it is noted that there is an immanent formative character to work, it is not possible for human beings to relate to nature, with other human beings and with themselves without the mediation of work, however, in the context of capitalist society, it becomes a mediation that deactivates the human, producing estrangement and a formation that deforms, brutalizes and impoverishes subjectivity.

Keywords: Work; Human Formation; Estrangement.

Trabajo en Hegel y Marx Formación y deformación de lo humano

Resumen: El objetivo de este texto fue presentar reflexiones resultantes de investigaciones sobre la formación y deformación humana a partir de consideraciones hegelianas y marxistas sobre la positividad y la negatividad del trabajo. Utilizamos la dialéctica del amo y el sirviente, de Hegel (2008) y textos de juventud de Marx (textos escritos por él solo y en sociedad con Engels). Como conclusión se advierte que existe un carácter formativo imanente al trabajo, no es posible que el ser humano se relacione con la naturaleza, con otros seres humanos y consigo mismo sin la mediación del trabajo, sin embargo, en el contexto de la sociedad capitalista, se convierte en una mediación que desactiva lo humano, produciendo un extrañamiento y una formación que deforma, embrutece y empobrece la subjetividad.

Palabras-clave: Trabajo; Formación Humana; Extrañamiento.

¹ Doutor em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Professor do curso de Licenciatura em Educação Física da Universidade Federal do Paraná - Setor Litoral,  ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2823-6678>, e-mail: vdamata@hotmail.com.

1 INTRODUÇÃO

O artigo aqui apresentado resulta de uma pesquisa acerca dos elementos presentes na obra marxiana que propõem reflexões sobre a formação e a deformação humana a partir das considerações sobre a positividade e a negatividade do trabalho. Nesse sentido, a relação entre Marx e Hegel se mostrou significativa para as considerações acerca do caráter formativo do trabalho. Embora o filósofo de Iena não tenha se concentrado na questão da formação humana na *Fenomenologia do Espírito* (2008), na passagem conhecida como “dialética do senhor e do servo”, Hegel mostrará que, pelo trabalho, o humano se constrói e satisfaz carências. O indivíduo que não trabalha não se humaniza, não busca e nem atinge a plenitude do ser. Em Hegel o humano não está dado simplesmente pelo nascimento, mas no trabalho é que o indivíduo urde a si próprio como ser social.

Marx também não realizou pesquisa sistemática, exaustiva e aprofundada sobre a questão da formação humana. Entretanto, esse tema subjaz às suas análises do sujeito no contexto da sociedade capitalista, especialmente em seus estudos de juventude. Em particular nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844 e, em companhia de Engels, na *Ideologia Alemã*, de 1845-6. Nesses textos, fica bem evidente a condição do indivíduo subjetivamente atomizado da sociedade capitalista, primeiro na situação do estranhamento e, depois, na busca pela superação da visão metafísica da história humana.

Uma reflexão sobre a formação humana, a partir da perspectiva marxiana, não pode prescindir de considerações a respeito do lugar ocupado pelo trabalho. A tradição filosófica, desde a Antiguidade, concebeu o trabalho como algo negativo, restrito à ação imediata de transformar a natureza, prática manual, com uma conotação de atividade que aprisiona, dimensão de sofrimento, dor e martírio e, portanto, não desejável, embora necessário. Há mitos, tragédias e lendas gregas retratando isso, como, por exemplo, o mito de Sísifo.

Essa conotação negativa sustenta desenvolvimentos e reflexões que procuram justificar, naquela sociedade, uma profunda desigualdade social. Em Platão (1997), os homens com alma de bronze, mais grosseira, deveriam dedicar-se ao trabalho ao passo que os de almas nobres (prata e ouro) responsabilizar-se-iam pela segurança e administração da *pólis*. Em Aristóteles (2009), o indivíduo imerso no trabalho é inferior, pois trabalha para

outros: se é agricultor livre, embrutece o corpo e a mente na produção agrícola e pecuária, e seu esforço é apropriado pelos ricos; se é escravo, é dependente do outro; o trabalhador manual não alcança a liberdade da contemplação. Uma vida feliz e justa só é possível como vida contemplativa, visando a verdade e a perfeição, ou, o Bem Supremo. Qualquer outra virtude seria secundária.

Na Idade Média, a Bíblia cristã também retrata o trabalho como instância de sofrimento e dor, castigo (punição) pelo pecado original e a consequente perda do Paraíso. Os humanos deverão, a partir daquele momento, garantir sua existência com seu suor (BÍBLIA, Gênesis, 3, 19). Contudo, tendo surgido do rompimento do homem com Deus, o trabalho é criação humana e não é bom nem mal (AGOSTINHO, 2008). São os seres humanos que conferem às diferentes ocupações concupiscência ou generosidade, de todo modo, o trabalho é uma agrura necessária para viver. Por isso mesmo, pode ser um meio de purificação: cabe aos homens transformar o mundo pelo trabalho (MATIAS, 2014). Em Tomás de Aquino (2001), o trabalho procede do ser humano que atua sobre um recipiente em busca de uma finalidade. Há aqui um reconhecimento de que o ser humano é dotado de intelecto, vontade e um corpo cujos órgãos são capazes de atuar sobre o meio em busca de alimentação, moradia, etc. Em Tomás de Aquino é possível notar uma reflexão mais profunda sobre a divisão do trabalho (físico, corporal e intelectual) (ELDERS, 2009).

É na modernidade que o trabalho tem sua concepção reformulada e passa a ser um processo de aperfeiçoamento daquele que trabalha e da própria natureza. Trabalhar é uma ação que une o físico e o espiritual, portanto, é formador do ser humano. Já é possível encontrar em John Locke (1986) a clara referência, bem familiar ao nosso tempo, do indivíduo que se faz por si próprio pelo trabalho, mediante formação adequada. Rousseau (1995), pouco antes da Revolução Francesa, defendia a formação/educação capaz de instrumentalizar o indivíduo a exercer as mais diversas funções como sendo a formação do “homem total”. Mas é fundamentalmente com a Revolução Industrial que o conceito de trabalho ganha uma significação positiva e central. O contexto histórico de cada momento, bem como as condições objetivas existentes são determinantes não só para o modo como o trabalho é concebido, mas também como é concretizado, bem como, no próprio movimento histórico, a materialização do trabalho encaminha uma concepção que se tenha dele.

Assim, em busca de uma retomada do lugar ocupado pelo trabalho na constituição e formação do ser humano, este artigo inicia resgatando a maneira pela qual o trabalho foi entendido por Hegel a partir da dialética do senhor e do servo, na Fenomenologia do Espírito (2008), apresentando as importantes sínteses do mestre do idealismo que tão significativos impactos tiveram sobre Marx. A dialética do senhor e do servo apresenta uma riqueza de sínteses fundamentais para a reflexão sobre o caráter formativo do trabalho.

Depois, as considerações de Marx sobre o caráter formativo do trabalho são abordadas tomando por base os Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 e, em companhia de Engels, a Ideologia Alemã, de 1845-6. Nessas obras, ainda discutindo com Hegel e os hegelianos, Marx tecerá considerações sobre o indivíduo da sociedade moderna, em especial, o papel do trabalho para a constituição desse indivíduo. Tais considerações mantiveram-se, *mutatis mutandi*, em suas pesquisas posteriores e, por isso, demandam ser compreendidas.

Ao final, algumas reflexões são expostas a fim de apresentar sínteses e contribuir para o debate acerca desse tão significativo tema.

2 HEGEL: TRABALHO É FORMADOR DO HUMANO NA DIALÉTICA DO SENHOR E DO SERVO

Como síntese da positividade do trabalho na modernidade, Hegel é uma referência indispensável. Na Fenomenologia do Espírito, ele expressa isso como *Bildung* (Formação) (HEGEL, 2008). Pelo trabalho, a consciência de si vai para fora, vai para o outro, que é o objeto e, num segundo momento, suprassume o objeto, retornando como consciência de si modificada (HEGEL, 2008).

Hegel (2008, § 178 até § 196) apresenta o trabalho com um duplo significado na dialética do senhor e do servo: o da autonomia e o da identidade. Para o senhor e para o servo não há o reconhecimento do outro como substancial. O senhor é dependente do servo, porém, o servo não sabe disso e transfere sua identidade para a figura do senhor, tornando-se um dependente reflexo. A consciência-de-si só é possível na relação com o outro, só é

como algo reconhecido. O reconhecimento da alteridade é o reconhecimento da significação própria, se não há diferença, não há liberdade.

O duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do *reconhecimento* (HEGEL, 2008, §178. Grifo do autor).

O duplo sentido do diferente (autonomia e identidade) é a essência da consciência-de-si. A essência (o ser) tem de ser ilimitada, ou seja, tem de ser capaz de suprasumir a determinidade na qual foi posta (a natureza). Isso só é possível pelo trabalho e se constitui como um movimento duplo que se apresenta como *reconhecimento*: o outro deve ser reconhecido como tendo essencialidade.

O trabalho é uma atividade de alienação, em que o sujeito sai de si, forma a coisa e se forma nessa ação. A consciência se torna consciência de si, pois quando se apropria do objeto apropria-se de si mesma. Ao dominar as condições de vida (a natureza) o ser humano aprende a dominar-se e, só então, torna-se capaz de se sobrepor ao outro, transformando-se, ora em senhor, ora em servo. O postulado aqui é de que, sem o outro, o *em si* não é capaz de autoconsciência: “Por conseguinte, o agir tem duplo sentido, não só enquanto é agir quer *sobre si* mesmo, quer sobre o *Outro*, mas também enquanto indivisamente é o *agir* tanto de *um* quanto de *Outro*” (HEGEL, 2008, § 183. Grifos do autor). A outra consciência-de-si é exterior. Isto possui dupla significação: primeiro, o sujeito se perde de si mesmo para se encontrar no outro e, segundo, com isso, suprasume o outro, porque não vê no outro uma essência diferente daquela que vê em si mesmo. No primeiro momento, perder-se de si é negar o outro; no segundo, não reconhecer o outro com que se depara, é não ver o outro. O primeiro movimento da consciência é negar o outro (HEGEL, 2008). Depois, a consciência deve suprasumir a si mesma, porque ela mesma é seu ser no outro. Ao suprasumir a outra essência independente, a consciência tem certeza dela mesma, mas, nesse movimento, sendo o outro ela mesma, suprasume a si mesma, pois era a si mesma que via no outro. Nesta relação, negar o outro é negar a si, afirmar o outro é afirmar a si. “Suprasume esse *seu ser* no outro e deixa o outro livre de novo” (HEGEL, 2008, § 181. Grifo do autor).

O movimento da consciência se revela como um agir, mas um agir duplo, já que a outra consciência-de-si é também livre e voltada para si mesma. A outra consciência-de-si não é coisa qualquer, por isso, a primeira consciência-de-si tem de considerar que a outra possui em si um objeto humano “[...] sobre o qual, portanto, nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz” (HEGEL, 2008, § 182). Ou seja, o outro pode o mesmo que eu posso, o reconhecimento só é possível no movimento das duas consciências.

Aqui se apresenta o processo do jogo de forças, mas na consciência. Ela vai para fora de si, mas ainda é consciência, esta é sua força. É o deparar de consciências que se exteriorizam que cria o conflito. Mas o jogo de forças da consciência faz do outro extremo o meio termo mediante o qual se mediatiza. Cada uma é para si e para o outro. O puro conceito de reconhecimento é a duplicação da consciência-de-si em sua unidade. Esse reconhecimento se apresenta primeiro na desigualdade: um oposto só é reconhecido (o senhor) e o outro só reconhece (o servo) (HEGEL, 2008). Nas sociedades criadas até hoje, o reconhecimento se deu apenas como desigualdade. Esse reconhecimento toma o outro como negativo, é o reconhecimento da consciência que quer ser livre sem reconhecer o outro. Para Hegel (2008), esse é o movimento das consciências que ainda não levaram a cabo o movimento da abstração absoluta, por isso, ainda não se apresentaram uma para a outra. Tais consciências não podem ser verdadeiras, pois são unicamente para si.

A apresentação de si da consciência como pura abstração é agir duplicado: enquanto agir do outro, cada um tende à morte do outro; enquanto agir por si mesma, o agir do outro tende a arriscar a própria vida. A relação das duas consciências é de provarem-se mutuamente de tal modo que elas se colocam em luta mortal para elevar à verdade sua certeza de ser para si (com o outro). Somente quando a luta põe a vida em risco, a liberdade se comprova e isso só acontece quando a consciência sai de si.

O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro. Pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como Outro, está fora dele; deve supressumir seu ser-fora-de-si. O Outro é uma consciência essente [que existe] e de muitos modos enredada; a

consciência-de-si deve intuir o seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta (HEGEL, 2008, § 187. Grifo do autor).

A morte do outro é uma autonegação que priva a significação pretendida, que é o reconhecimento. Aqui, Hegel (2008) chega ao limiar da desigualdade das consciências. Se a morte do outro é a negação absoluta, então, é preciso que o reconhecimento seja forçado a não eliminar o outro, a fim de que se mantenha como dominação e, nessa qualidade, que se encaminhe uma formação da consciência que efetiva o reconhecimento de temor pela perda da vida. A consciência tem a si como consciência livre e independente, na relação entre a consciência-para-si e o outro, ambas são essenciais, mas desiguais e opostas: uma é livre e a outra é a dependência e o medo da morte. Em uma, a consciência independente não pode eliminar a outra sob risco de perder-se a si mesma; na outra, a consciência dependente é a essência, é a vida, é ser para outro. A primeira é o *senhor*, a segunda, o *servo*.

O senhor é aquele que saiu de si e dominou o outro e, ao fazê-lo, imputou ao outro a necessidade de transformar a natureza. O dominado é a condição da liberdade do senhor, que é uma consciência de si essente mediatizada consigo por meio de outra consciência (a do dominado). Embora o trabalho, sob o jugo do senhor, seja o negativo do senhor por ser executado pelo servo, é também o estranhamento do senhor de tudo aquilo que é condição para sua liberdade. O senhor é uma consciência existente primeiramente mediatizada consigo, mas unicamente por meio de outra consciência (o servo) e pela coisidade (o produto do trabalho do servo).

Hegel (2008) então explica que o senhor se relaciona, necessariamente, com a coisa como objeto de desejo e com a outra consciência para a qual a coisidade é essencial. O senhor se relaciona com a natureza (a coisa em si) e a domina, dominando a outra consciência. Já o servo tem sua independência na coisidade, e aí está sua cadeia, sua prisão, pois só é livre na sua relação direta com a natureza. O senhor se põe como potência do servo porque domina o produto do trabalho. Para se relacionar com a coisa, o senhor precisa do servo, mas a coisidade não pertence ao servo e sim ao senhor. O servo não goza do produto de sua relação com a natureza.

Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata *vem-a-ser* como a pura negação da coisa, ou como *gozo* – o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha (HEGEL, 2008, § 190. Grifos do autor).

O servo é o mediador entre o senhor e a natureza, que só se relaciona com ela por intermédio do servo. Estando sobre o (acima do) servo, o senhor apenas goza do produto do trabalho, configurando uma desigualdade entre trabalho e gozo. O gozo se apresenta como uma ausência de simetria, como predação da natureza e da outra consciência-de-si que trabalha, que produz. Pelo gozo do senhor, o produto do trabalho do servo lhe é retirado, restando apenas aquilo que é absolutamente necessário à sua existência.

Nessa relação, a consciência-de-si do senhor torna-se subsumida ao servo, pois o senhor só se relaciona com a natureza a partir e por meio do servo e, por consequência, a relação do senhor consigo mesmo só é possível através do servo, que transforma a natureza em coisas úteis que o senhor consome sem esforço. É a natureza transformada conforme a mão do servo que talha o espírito do senhor (HEGEL, 2008).

Esses dois momentos são o ser reconhecido do senhor por intermédio do servo. Já este é inessencial nos dois momentos: na elaboração (porque não goza do produto) e na dependência do senhor. Quanto mais o servo produz, mais dependente fica. O agir do servo é o próprio agir do senhor, mas este age no conceito e o servo na natureza. O reconhecimento entre o servo e o senhor é inautêntico, porque unilateral e desigual. Se o reconhecimento como ser humano livre se efetiva num outro que não é humano nem livre, então, o reconhecimento não é humano nem livre (HEGEL, 2008). O senhor que reconhece o servo como inessencial faz de si próprio um inessencial, tão negativo quanto o servo. Este é o problema do reconhecimento unilateral.

Já a consciência inessencial do servo é, para o senhor, o que constitui sua verdade e certeza de si. A consciência do senhor se realiza como algo totalmente diverso de uma consciência independente, o objeto da consciência de liberdade do senhor (o servo) não é livre, não corresponde ao seu conceito, é a consciência escrava (HEGEL, 2008). Portanto, o senhor não tem liberdade, porque sua essencialidade está no outro que não tem liberdade. A

dominação se revela como o inverso daquilo que pretendia ser, o senhor tem sua verdade fundada na verdade não livre do servo, então, o senhor não é livre.

Agora, Hegel (2008) vai demonstrar que consciência servil é também consciência-de-si, ainda que para ela, o senhor seja a essência. Essa essência é inautêntica, porque forma na outra consciência essa dependência, tornando a consciência-de-si servil um processo formativo que demanda constante acompanhamento e reforço. O servo pensa que o senhor é a verdade, mas, como a verdade do senhor é o servo e o servo não possui verdade, então, o senhor não tem verdade. A consciência do servo possui a negação do senhor (o medo do poder do senhor, do seu domínio) e a transformação (negação) do mundo.

Essa consciência sentiu a angústia, não por isso ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo nela vacilou (HEGEL, 2008, § 193).

O medo da morte e a angústia vêm do fato de que o servo é tratado com domínio. Hegel (2008) entende essa angústia e esse medo como sendo a experiência da vida, uma verdade negativa que não se confunde com um medo ou angústia eventuais, mas que fazem tremer as profundezas do ser, abalando tudo que nela era fixo. Pelo trabalho a consciência encontra a si mesma. É no servir e no trabalho que o servo completa a experiência de sua formação. O servir consuma realmente a dissolução da negatividade absoluta, que é a vida submissa. É pela mediação do trabalho que a consciência servil alcança a si mesma. “O trabalho, ao contrário, é desejo *refreado*, um desvanecer *contido*, ou seja, o trabalho *forma*” (HEGEL, 2008, § 195).

No trabalho que é apropriado pelo senhor, a coisa produzida parecia ter independência por si, porém, o desejo do senhor é evanescente, passageiro, uma vez satisfeito torna-se novamente em desejo. Ao contrário, para quem trabalha, o desejo refreado é o consumir da coisa sobre a qual se aplica, mas é também o repor da coisa. Em uma sociedade cuja economia seja planejada, o sistema de exploração do trabalho, bem como dos recursos necessários a ele, deve ser, na perspectiva hegeliana, exploração refreada. O trabalho deve renovar a si próprio e os recursos naturais que não devem ser apenas consumidos e transformados nos objetos da satisfação das carências humanas, mas também devem ser

repostos, renovados. Tal modo de proceder só é possível pelo trabalho entendido como *Bildung*, como formação humana constante, a partir do qual o ser humano exterioriza a si, interiorizando a realidade, formando-se.

No entanto, o formar não tem só este significado positivo, segundo o qual a consciência escrava se torna para si um *essente* como puro *ser-para-si*. Tem também um significado negativo frente a seu primeiro momento, o medo. Com efeito: no formar da coisa, torna-se objeto para o escravo sua própria negatividade, seu *ser-para-si*, somente porque ele suprassume a *forma* essente oposta. Mas esse *negativo* objetivo é justamente a essência alheia ante a qual ele tinha tremido. Agora, porém, o escravo destrói esse negativo alheio, e se põe, como tal negativo, no elemento do permanecer: e assim se torna *para si mesmo*, um *para-si-essente* (HEGEL, 2008, § 197. Grifos do autor).

A relação negativa com o objeto do trabalho (sua transformação) torna-se permanente para quem trabalha. É somente assim que a consciência que trabalha chega à intuição de si mesma como independente, pois só pode ser independente a consciência que trabalha. Para o servo, o senhor é um outro e, no medo do senhor, o servo está em si mesmo. No trabalho, o servo destrói o medo diante do qual tremia e se põe como o negativo, o transformador, formando-se pelo trabalho na negação do medo do senhor e, com isto, suprassume seu medo da natureza e torna a si mesmo um ser existente (essente). De atividade que aprisiona e dimensão de sofrimento, o trabalho passa a ser entendido, na perspectiva hegeliana, como potência de liberdade.

Para Hegel (2008), o trabalho não é somente uma atividade de externalização, alienação e objetivação, mas, fundamentalmente, um formador da autoconsciência do ser humano. É a atividade pela qual o sujeito desloca-se de sua natureza, sai de si, apropria-se do objeto e retorna a si, como autoconsciência. Pelo trabalho, o humano diferencia-se da natureza e se produz. A angústia de ser explorado deve tornar-se consciência e, com ela e por ela, a negação da angústia é internalizada, torna-se carne e sangue, materializa-se como negação que põe em dúvida a própria concepção de mundo produzida pela apropriação e gozo do senhor e, portanto, põe em dúvida a exploração. Em Hegel, na Fenomenologia do Espírito, o trabalho ganha estatuto ontológico.

3 O CARÁTER FORMATIVO DO TRABALHO EM MARX

A relevância da perspectiva hegeliana para as formulações de Marx acerca do trabalho é significativa. Marx não parte de intuições ou epifanias geniais, mas de pesquisa exaustiva que não desdenha o conhecimento já produzido, mas, antes, apropria-se dele e o reconstrói criticamente. O estatuto ontológico do trabalho é reforçado e complexificado em Marx, apresentando-se como objetivação ineliminável da vida humana.

Engels (2004) afirma que o trabalho funda o mundo humano, porque não é possível relacionar-se com a natureza sem produzir materialmente a existência, sem prover, em cooperação com os demais indivíduos, a satisfação de carências que não são somente físicas, mas, também, “espirituais”. O caráter relacional do trabalho apresenta-se como a apropriação, pelo indivíduo, das produções engendradas pelas gerações anteriores, bem como sua relação com a natureza e com os demais indivíduos.

Para ser, para morar, alimentar-se, reproduzir-se, o ser humano não necessita de uma existência espiritual “fora do mundo” (MARX; ENGELS, 2003, p. 101), mas da natureza, de seus elementos palpáveis, existentes, reais. Ainda que o meio natural se apresente hostil, transformá-lo naquilo que corresponde à satisfação de carências foi a chave para o desenvolvimento humano. O objeto resultante dessa ação constitui sua afirmação como ser consciente, como ser histórico. Transformar a natureza é o primeiro ato histórico humano (MARX; ENGELS, 2007).

Quando, em determinado tempo, localidade e condições impostas pelo clima, pelo relevo, fauna e flora, os indivíduos humanos necessitaram produzir um instrumento para caçar e saciar sua carência por alimentos, essas condições naturais já existentes obrigavam a coleta, a avaliação, o melhor entendimento dos elementos dispostos no ambiente. O instrumento produzido expressa o conhecimento sobre os elementos da natureza e se constitui como extensão do próprio corpo humano (KLEIN; SILVA; MATA, 2012). Ao produzir potencialidades que estão além dos limites do próprio corpo, bem como suplantar os limites de outras espécies, os seres humanos não empreendem somente um modo de agir, mas um modo de ser (MARX; ENGELS, 2007).

Isto porque há uma antecipação dos objetivos na mente desses indivíduos produtores (MARX, 2013), portanto, uma teleologia que se sustenta nos conhecimentos, no saber fazer

herdado de gerações anteriores. Agir sobre a natureza a fim de satisfazer necessidades fundamentais não é ato resultante de sua simples presença na natureza, contém intencionalidade. A natureza só é para o ser humano quando se apresenta à atividade humana e a atividade humana só é humana quando expressa o ser genérico. Tanto o indivíduo humano quanto os demais animais vivem da natureza inorgânica, necessitam dela. Entretanto, diferente do animal, o humano domina a natureza tanto mais quando age sobre ela como ser universal.

A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é 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, 2009, p. 84. Grifos do autor).

Para conhecer o mundo, o ser humano precisa ir além da percepção dos sentidos, que é imediata. Embora indispensáveis para a apreensão da externalidade, precisam ser mediados e precisam ser significados a partir daquilo que é historicamente construído. A apreensão dos sentidos é a conexão entre o ser consciente e a materialidade de seu “corpo inorgânico”. Marx (2009) explica o indivíduo e a subjetividade como apreensão do ser social. Os órgãos da individualidade (sentidos) resultam da apropriação humana da natureza, bem como das objetivações já realizadas.

O sentido plenamente desenvolvido do ser social foi forjado pelos processos do trabalho, levando o indivíduo a aprender a ser humano: é o reconhecimento de si a partir da externalidade, superando a impressão imediata dos sentidos e conhecendo as propriedades das coisas, em um processo que desvenda a aparência e descortina a essência da realidade (MARX, 2013; KOSIK, 1976). O conhecimento resultante pode então ser transmitido às gerações vindouras, configurando um processo no qual os seres humanos complexificam as mediações produzidas, duplicando suas potencialidades (ENGELS, 2004; LEONTIEV, 1978). O desenvolvimento histórico é o fato de os seres humanos renovarem, a cada dia e a cada atividade, sua própria vida (MARX; ENGELS, 2007).

Nisso se estabelecem relações que caracterizam não só as ações de transformação da natureza, como também derivam e exercem significativas influências sobre todo o conjunto de indivíduos. As potencialidades humanas tornam-se mais complexas. Os sentidos, a linguagem, a instituição de uma coordenação múltipla para o trabalho, tornam a atividade vital especificamente mediada. Desse modo, o afastamento em relação à natureza se constitui como processo de conhecer suas leis para retornar a ela, desvendando sua essência. “É assim que o próprio elemento natural se converte em órgão de sua atividade, um órgão que ele acrescenta a seus próprios órgãos corporais, prolongando sua forma natural, apesar daquilo que diz a Bíblia” (MARX, 2013, p. 257).

A cada nova objetivação, necessidades presentes são satisfeitas e novas necessidades são criadas, pois, ao agir sobre a natureza, se desenvolvem conhecimentos que podem ser extrapolados para outras coisas necessárias (MARX; ENGELS, 2007). A mediação de carências originalmente prefiguradas na mente do sujeito que trabalha não antecipa novas necessidades advindas dos produtos desse mesmo trabalho: “[...] é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico” (MARX; ENGELS, 2007, p. 33).

Nesse sentido, objetivações como a cultura, a arte, a filosofia, a ciência e a educação são na verdade resultantes, ainda que indiretas, do trabalho, o confirmam na medida em que são particularmente humanas. Elas são o processo e, também, o resultado da apropriação que leva à constituição do ser social, são externalidade presente no mundo. O trabalho confirma a formação do sujeito que se põe no mundo como ser de natureza (o corpo é matéria natural ordenada de uma certa maneira), mas também como ser acrescentado à natureza (a produção cultural dos seres humanos os diferencia da matéria natural). É no apropriar-se da externalidade que o indivíduo forma a si próprio como ser social.

É o outro que se põe como mediação para a interiorização das objetivações produzidas pelo trabalho. Sem o outro, não há reconhecimento da independência e da consciência da atividade produtiva humana, pois, somente pela mediação do outro a consciência se torna complexa. Exteriorizar-se é também interiorização, transformação da subjetividade pela mediação social. Essa formação é um processo doloroso, porque trata de

transformar a si pela atividade produtiva. É, ao mesmo tempo, distanciamento e reencontro de si; autoconsciência e consciência da alteridade; construção e desconstrução.

Por um lado, o desenvolvimento genético e biológico do ser humano, por outro, a capacidade de aprender e transmitir os conhecimentos acumulados para as gerações mais jovens. Para Marx e Engels (2007), o ponto de partida para se entender a sociedade moderna deve ser o fato histórico real, vivo, em constante transformação. Isso não elimina o pressuposto fundamental de toda história, que é a existência de indivíduos vivos produzindo, mas apresenta sua determinidade, não como elemento que define o sujeito *a priori*, mas como a condição fundamental que dá início ao processo de apreensão da externalidade.

Tomando o trabalho como formador do humano, deve-se considerar que esse caráter é universal: o trabalho é imanentemente formador do corpo, da consciência e da subjetividade (ENGELS, 2004; LEONTIEV, 1978). Sendo assim, as formas particulares que o trabalho assume no decorrer da existência humana são, também, formadoras. Em outras palavras, há um elemento educacional no trabalho. Outro elemento a ser considerado é que esse caráter formativo expressa o tempo histórico e os interesses predominantes nele. O fato histórico da sociedade capitalista burguesa imprime uma determinidade ao caráter formativo do trabalho ao fazer de uma parcela muito numerosa de indivíduos os produtores da riqueza social (trabalhadores), mas que dela não gozam, uma vez que essa riqueza é apropriada por um pequeno número de indivíduos, proprietários privados dos meios de produção.

Disso resulta a produção permanente de pobreza material e subjetiva, dos sentidos e da interioridade humana para o trabalhador e, para o proprietário privado, o gozo, o desfrute dos produtos do trabalho. Embora produza o mundo a partir de sua corporalidade, o trabalhador não se reconhece nesse mundo, pois aquilo que produz pertence a outro. Resulta disso a brutalização e o estranhamento, efetivando uma sociedade que produz riquezas como jamais se viu, mas também produz pobreza material e subjetiva como nunca antes. Essa sociedade retira do indivíduo o entendimento de que é um ser ativo, criativo e que se produz humanamente em comunidade. Com isso, o trabalho, na modernidade, assume um caráter de estranhamento, formando potencialidades humanas limitadas, abrutalhadas, reduzidas aos interesses mais imediatos de autopreservação.

O trabalho estranhado é ainda trabalho e, portanto, é formador. Contudo, em sua particularidade capitalista, promove o afastamento da maior parte das pessoas da fruição daquilo que é produzido socialmente (bens de consumo, técnicas, conhecimentos, arte, cultura, etc.), formando, então, a consciência estranhada, mutilada e mutilante, distanciada daquilo que humaniza. Nessa direção, Marx (2009) identifica o trabalhador como ser estranhado do produto do trabalho. Embora muito produza, pouco consome, uma vez que esse produto não lhe pertence, mas a outro, colocado fora do trabalho. Por isso, ainda que bem formado e civilizado, o produto estranhado do trabalho resulta em deformação e incivilidade para o trabalhador (MARX, 2009).

Isto significa que o humano só tem valor enquanto mercadoria produtora de valor. Fora dessa relação, é descartável: se o produto do trabalho é a objetivação do espírito humano, o produto estranhado é a produção do próprio estranhamento (MARX, 2009). A objetivação, elemento de humanização do mundo natural, reverte em desumanização do trabalhador. Quando põe sua vida na produção do objeto que não lhe pertence, o trabalhador perde não só a posse do produto, mas também sua vida interior, que resulta em pobreza material e subjetiva. O objeto torna-se uma potência diante do trabalhador, os objetos tornam-se maiores que o ser humano.

Para Marx (2009), o produto do trabalho é a síntese: só pode existir como resultado de um processo, que é a própria atividade produtiva. A relação do trabalhador com o produto expressa sua relação com o processo produtivo. Na sociedade capitalista, o processo produtivo é estranho porque não é expressão da liberdade, da criatividade e da atividade genérica, mas desrealização, sofrimento e perda de si: “Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é, portanto, voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*” (MARX, 2009, p. 82. Grifo do autor).

O fazer se torna exterior e o trabalhador não se reconhece como sujeito, e, portanto, não se realiza nem se reconhece em sua atividade produtiva (MARX, 2009). Isso arruína o trabalhador física e espiritualmente, reduzindo-o às suas funções mais instintivas (comer, beber, repousar, reproduzir), que certamente devem ser saciadas, porém, quando mediadas pela atividade produtiva consciente e livre, são a base para a realização e reconhecimento. Já quando se tornam finalidade única e última, embora mediadas pela sociedade, reduzem o

humano a seu funcionamento mais básico e indispensável à existência subordinada à produtividade, uma não vida na própria vida.

Dáí resulta que, para o trabalhador estranhado, seu ser genérico é negado (MARX, 2009). O humano é ser de vontade, mas sua vontade não pode abstrair das condições materiais, que determinam e impactam o querer, indicam as possibilidades e limitações e encaminham o entendimento de si: “O trabalho estranhado inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para a sua *existência*” (MARX, 2009, p. 85. Grifos do autor).

Na sua relação com a natureza, sobressai esse estranhamento do ser genérico. Além de meio de existência do trabalho, ela é o meio em que existe fisicamente o indivíduo. Em sua relação com a natureza, o ser humano confirma-se como ser genérico, ela é o corpo inorgânico sem o qual nada pode ser criado: “O trabalhador nada pode criar sem a *natureza*, sem o *mundo natural sensível (sinnlich)*. Ela é a matéria na qual seu trabalho se efetiva, na qual [o trabalho] é ativo, [e] a partir da qual e por meio da qual [o trabalho] produz” (MARX, 2009, p. 81. Grifos do autor).

Não é o ser singular, mas o ser social, que interage com a natureza. Com o estranhamento do seu ser genérico, o trabalhador passa a viver imerso em sua singularidade, não reconhecendo a universalidade. Na medida em que está estranhado do seu próprio gênero, transforma a vida genérica em simples satisfação individual, subordinando a natureza irresponsavelmente aos interesses do lucro e do capital (MARX, 2009). O trabalho, que deveria engendrar a vida, termina por negá-la, tornando-se mero meio de existência. Torna-se afirmação do indivíduo isolado de sua genericidade.

Isolado, a relação que estabelece com os demais indivíduos é também permeada pelo estranhamento. Ainda que esteja diante de si mesmo na relação com os demais indivíduos, não vê mais a si próprio no outro, mas considera o outro segundo o critério no qual se encontra (MARX, 2009). O estranhamento contrapõe os indivíduos, torna-os competidores. Esse processo se delinea entre os próprios trabalhadores, mas é mais evidente na relação do trabalhador com o proprietário privado dos meios de produção.

Esse proprietário é o ser colocado fora do trabalho, que frui do resultado do martírio do trabalhador. É o senhor do produto do trabalho, da humanização produzida por ele. O

trabalhador só reconhece a si próprio em sua relação com o proprietário. Não entende que o proprietário só se forma, só é civilizado, só frui e é engendrado pelas mãos do trabalhador. Quando este produz sua desefetivação pelo trabalho estranhado, produz o domínio do outro: “tal como estranha de si sua atividade, ele apropria para o estranho (*Fremde*) a atividade não própria deste” (MARX, 2009, p. 87).

O proprietário representa o estranhamento do trabalho como comportamento teórico diante do trabalhador (MARX, 2009). Ele se apropria daquilo que destrói corporalmente e destitui mentalmente o trabalhador, criando um mundo de civilidade e cultura para si e reforçando, a cada momento, a competição entre os trabalhadores, “o não trabalhador faz contra o trabalhador tudo o que o trabalhador faz contra si mesmo, mas não faz contra si mesmo o que faz contra o trabalhador” (MARX, 2009, p. 90).

Toda beleza, riqueza e inteligência que o trabalho produziu torna-se estranha ao trabalhador, que delas não pode gozar. A natureza, para ele, torna-se expressão de seu sofrimento e humilhação, mero meio de subsistência imediata. Embora diretamente ligado à produção, o trabalhador deixa de reconhecer nela a produção de sua humanidade. Os bens que produz não lhe pertencem e, portanto, a natureza, sem a qual não realiza trabalho, lhe é estranha, mero objeto a ser apropriado e transformado. Deixa de reconhecer na natureza até mesmo a fonte de sua própria existência.

Por outro lado, o proprietário, que não está diretamente relacionado com a produção, ao não ter a necessidade de participar diretamente dela, perde sua ligação imediata com a natureza, mantendo-a de forma mediada pelo trabalhador e pelo produto. O proprietário, que se serve do trabalho do trabalhador, não se reconhece naquele trabalho, nem como um ser de natureza. Ao ser servido, perde sua capacidade de objetivar-se humanamente, a natureza lhe parece estranha.

Numa sociedade humanizada, o ser humano está para o outro numa relação humana; na sociedade capitalista, desumana, o indivíduo está para o outro numa relação de competição, de meio de satisfação de necessidades individualistas. O outro não é o complemento da minha humanidade, mas a oposição a ela, o empecilho à minha livre satisfação. O estranhamento do trabalhador em relação ao outro se expressa no

entendimento de que o outro seja um adversário, um inimigo, uma negação da própria subjetividade.

CONCLUSÕES

A reflexão a respeito do caráter formativo do trabalho, a partir dos autores aqui estudados, leva ao entendimento de que ele seja a própria confirmação do humano. É através dele que a relação com a natureza se torna mediada; é a partir dele que as mais variadas objetivações são criadas e é somente com ele que a sociedade humana ganha forma, que uma sociabilidade se efetiva. Porém, na sociedade capitalista, o trabalho é uma mediação estranhada e, portanto, a sociedade efetivada é também estranha, externa e ilusória.

Em certa medida, esse duplo aspecto está presente já em Hegel (2008), no silogismo do senhor e do servo. Aqui se vê uma metáfora das relações de trabalho presentes na sociedade cujo fundamento seja a propriedade privada dos meios de produção. O servo está numa prisão, pois aquilo que lhe confere liberdade – o conhecimento dos meios de trabalho, a ciência do processo do trabalho, a relação com a natureza – está subsumido ao senhor, que domina o mundo por intermédio da mão do servo.

A liberdade do senhor, no entanto, é falsa, pois sua essencialidade reside em um outro que não é livre e, portanto, torna-se também um não livre. Essa relação desigual, esse falso reconhecimento, a dominação e a posse, clamam por emancipação que, para Hegel (2008), só pode vir com a tomada de consciência do servo. Com sua negatividade frente ao medo da essência alheia é que se torna possível a formação de uma consciência para-si do servo. Ora, é pelo trabalho apropriado pelo servo que se destrói o negativo e se encontra a emancipação.

O senhor é uma consciência egoísta, que só se relaciona com as coisas primeiro para satisfazer desejos e, depois, a partir da mediação da mão do servo. Assim, o senhor só é dominante quando domina a outra consciência, se colocando diante dela como potência. Para o servo, a liberdade está na negação dessa cadeia, em conscientizar-se de que a potência do outro é produzida por suas mãos. Em Hegel (2008), a tomada de consciência, pelo servo, produz emancipação quando oblitera o gozo desenfreado do senhor e, em seu lugar, põe o trabalho, desejo refreado.

Para o filósofo de Iena, contudo, esse movimento é da consciência. É pela tomada de consciência que se muda a realidade, que se nega a negação. Embora muito influente para o desenvolvimento das reflexões de Marx, a perspectiva hegeliana mostrou-se insuficiente. Marx (2009) entendeu que a tomada de consciência não muda a realidade material a menos que seja impelida por ela. Mas para que isso fizesse sentido, era preciso conceber o ser como anterior à consciência. Embora a dialética do senhor e do servo seja epistolar, ela precisa ser apresentada com os pés apoiados no chão.

É pelo trabalho que se engendra a vida. Estranhado, o trabalho engendra uma vida estranhada. Tudo aquilo que é por ele formado, perde-se e deforma-se quando reduzido à singularidade caricata e apartada da vida genérica no estranhamento. O trabalho se torna atividade de liberdade ilusória, que satisfaz as carências mais imediatas, mas não produz, para os indivíduos, a formação de uma consciência do gênero humano, não liga os sujeitos com sua humanidade.

Com isto, o ser humano, que é capaz de produzir conscientemente segundo o limite de qualquer outra espécie, torna sua atividade vital imediatamente uma com suas necessidades mais elementares. A atividade vital humana deixa de apresentar-se como objeto de sua vontade e de sua consciência para tornar-se repetição mecânica e vazia, reduzindo-se ao que de mais animal há em sua natureza e impossibilitando sua relação com a comunidade real, com aquilo que confirma sua liberdade (MARX, 2009).

O trabalho estranhado rouba a genericidade e a objetivação, pois engendra a comunidade da desrealização, da violência, do sofrimento e da pobreza material e espiritual. Isso porque, quando, pelo trabalho, se produz algo, produz-se também uma forma de subjetividade. A ação que satisfaz uma determinada carência, e até mesmo o instrumento, a mediação produzida para tal satisfação, possui a marca do seu produtor, é subjetiva, porém, apoiada pelas condições materiais a partir das quais foi produzida. Cada produção humana é também produção de novas subjetividades, uma vez que não satisfaz apenas a carência física, mas também as da fantasia. O olho para o belo, o ouvido musical, o toque, os talentos e paixões só encontram condições de desenvolvimento pleno quando as necessidades físicas já não se impõem como urgentes ou prioritárias (MARX, 2009).

Por isso mesmo, a relação do trabalhador com os produtos do seu trabalho é formadora, não pode ser somente a relação da consciência, posto que ela esteja em uma relação direta com esse trabalho. Uma tomada de consciência demanda uma mudança na relação do trabalhador com os produtos, processos, natureza e com os demais indivíduos. Ao não se reconhecer naquilo que o forma como humano, porquanto seu trabalho não lhe pertença, engendra-se uma subjetividade deformada, brutalizada, incapaz de reconhecer a si mesma nas produções humanas.

Nesse sentido, a formação não pode ser entendida como ato isolado, mas como processo que se realiza a partir do trabalho na forma e na particularidade de seu tempo histórico, nas lutas e contradições desse tempo. A negação do trabalho estranhado é a negação daquilo que desumaniza e deforma. É a tomada de consciência, mas somente no sentido de que essa consciência se torne carne e sangue (MARX, 2010), de que se materialize em braços, pernas, coração e mente do trabalhador como ato que muda também sua própria relação com o trabalho.

O outro humano que se põe diante de nós como alteridade é a garantia de nossa vida interior. Para que haja reconhecimento é preciso reconhecer no outro aquilo que desejamos para nós mesmos como sujeitos históricos. Somente pela recuperação da essência humana do trabalho, pela negação do estranhamento, é que se pode encaminhar processos formativos que sejam transformadores, negadores da subjetividade embrutecida e confirmadora de uma riqueza material e espiritual para os seres humanos.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus: Contra os pagãos**. Parte II. Bragança Paulista: Editora Universitária. São Francisco. 2008. 2º volume. Coleção pensamento humano.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Vol. I. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Livro V. Bauru: Edipro, 3ª. Edição, 2009.
- BÍBLIA, A. T. Gênesis. In BÍBLIA. Português. **Sagrada Bíblia Católica**: Antigo e Novo Testamentos. Tradução de Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo; Editorial Paulus, 2017.

ELDERS, Leo J. O Pensamento de Santo Tomás de Aquino sobre o Trabalho. In: **Aquinate**, nº 9, 2009, pp 2-12.

ENGELS, F. Sobre o Papel do Trabalho na Transformação do Macaco em Homem. In: Antunes, R. **A Dialética do Trabalho: escritos de Marx e Engels**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 5. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

KLEIN, Lígia R.; SILVA, Graziela L. R da.; DA MATA, Vilson A. Alienação ou Exclusão: refletindo o processo de “inclusão” na Educação de Jovens e Adultos. IN: FACCI, Marilda G. D.; MEIRA, Maria E. M.; TULESKI, Silvana C. **A Exclusão dos Incluídos: uma Crítica da Psicologia da Educação à Patologização e Medicalização dos Processos Educativos**. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá; 2012, pp. 211 a 232.

KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

LEONTIEV, **O Desenvolvimento do Psiquismo**, 1. ed. São Paulo, Editora Moraes, 1978.

LOCKE, John. **Pensamientos sobre La Educación**. Madrid: Ediciones Akal, 1986.

MARX, K. e ENGELS, F. **A Sagrada Família**. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, K. e ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2009.

MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução. IN: MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo; 2010.

MARX, K. **O Capital: crítica da economia política**. Livro I, Vol I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATIAS, A. A. N. O Trabalho à Luz da Teologia de Santo Agostinho. In: **Pensar-Revista Eletrônica da FAJE**. Vol. 5, nº 2. Belo Horizonte; 2014, pp. 257-266.

PLATÃO. **A República**. Livro IV. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

Recebido em: 3 de novembro de 2022

Aceito em: 7 de novembro de 2022

Publicado online em: 8 de novembro de 2022