

ACERCA DA INDISSOCIABILIDADE ENTRE AS CATEGORIAS TRABALHO E EDUCAÇÃO¹

Caio Antunes²

RESUMO

O objetivo deste artigo é traçar algumas linhas fundamentais acerca da relação ontológica que se estabelece entre as categorias *trabalho* e *educação*. A partir das formulações teóricas de Marx, Lukács e Mészáros, estabelecem-se algumas bases filosóficas para a explicação do trabalho, compreendido como elemento fundante, como categoria que torna possível o surgimento do ser social, tanto quanto processo que possibilita a complexificação deste novo tipo de ser. A partir destas indicações fundamentais, chega-se à explicação de que o processo formativo, educativo (entendido em seu sentido *mais amplo*, como *humanização*) da humanidade constitui-se do acúmulo sócio-histórico dos processos de trabalho historicamente relacionados e articulados. Entretanto, *historicamente*, ou seja, a partir do ser já tornado social, *humano*, já não mais é possível falar em processo de trabalho sem uma menção direta aos próprios processos educacionais.

Palavras-Chave: Trabalho. Educação. Ontologia. Emancipação.

-
- 1 Este artigo é parte (com algumas pequenas modificações) da minha dissertação de mestrado, intitulada *Trabalho, Alienação e Emancipação: a educação em Mészáros*, FE/Unicamp, 2010, sob a orientação do Prof. Dr. Renê Trentin, com bolsa FAPESP. A referida dissertação será integralmente publicada pela Editora Autores Associados, sob o título *A educação em Mészáros: trabalho, alienação e emancipação*, em 2012.
 - 2 Doutorando pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas. Contato: antunes@uol.com.br

o primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos
(Marx e Engels)

Para além do que a afirmação contida na epígrafe tem de imediatamente óbvio, há algo que – muito embora também óbvio – carece ser explicitado: se para que haja *história* humana é necessário que haja *vida* humana – ou “indivíduos humanos vivos” –, esta *vida humana* precisa ser, dia após dia, mantida, pois “desde que apareceu neste planeta, tem o homem de consumir todos os dias, antes de produzir e durante a produção” (MARX, 1971a, p.189).

Deste modo, temos que o ser humano é “um ser com necessidades *físicas* historicamente anteriores a todas as outras” (MÉSZÁROS, 2006, p.79) e que, exatamente por conta disto, “precisa *produzir* a fim de manter-se, a fim de satisfazer essas necessidades” (MÉSZÁROS, 2006, p.79).

Dizer que o ser humano precisa *produzir* para manter-se – alimentar-se, habitar etc., enfim,

manter-se vivo, reproduzir-se – significa afirmar que a *atividade produtiva* constitui algo *ineliminável* do próprio processo de manutenção da humanidade. Dito de outro modo: a atividade produtiva é o *fator absoluto* de todo o processo de produção e reprodução da vida humana, e “absoluto porque o modo de existência humano é inconcebível sem as transformações da natureza realizadas pela atividade produtiva” (MÉSZÁROS, 2006, p.79).

Mas toda e qualquer atividade produtiva só se pode materializar *a partir* de algo e *por meio* de algo. A primeira parte desta assertiva é muito claramente encaminhada por Marx nos seguintes termos: “o homem *vive* da natureza” (MARX, 2004, p.84) – o que não é outra coisa senão que a natureza é exatamente aquilo a partir do quê a atividade produtiva se pode tornar realidade.

Todavia, Marx acrescenta que, além de viver da natureza, o ser humano “é uma parte da natureza” (MARX, 2004, p.84)³. Tal afirmação traz consigo que, exatamente em função de ser “uma parte da natureza”, o ser humano

3 “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).

“é imediatamente um *ser natural*” (MARX, 2004, p.127).

Entretanto, ao mesmo tempo em que é “imediatamente um *ser natural*”, 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).

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*. E assim é resolvida a segunda parte da asserção anteriormente formulada.

É, então, exatamente por meio de sua atividade produtiva, por meio do trabalho, que o ser humano – que é “uma parte da natureza” – 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, o trabalhador, por meio do trabalho, “faz de uma coisa da natureza órgão de sua própria atividade, um órgão que acrescenta a seus próprios órgãos corporais, aumentando seu próprio corpo natural” (MARX, 1971a, p.203). Ou ainda, conforme a explicação de Mészáros, o “corpo *inorgânico*” do ser humano é a “natureza trabalhada” e a capacidade produtiva externalizada” (MÉSZÁROS, 2006, p.80), isto é, “a expressão concreta e a materialização de uma fase e uma estrutura historicamente dadas da atividade produtiva, na forma de seus produtos, dos bens materiais

às obras de arte” (MÉSZÁROS, 2006, p.80)⁴.

Entretanto, mesmo e por mais que deixe de ser imediatamente um ser natural, “o ser social – em seu conjunto e em cada um de seus processos singulares – pressupõe o ser da natureza inorgânica e orgânica” (LUKÁCS, 1979, p.17), o que significa que “não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antíteses que se excluem” (LUKÁCS, 1979, p.17).

Deste modo, temos que

o homem deve ser descrito pensando-se em termos de suas necessidades e poderes. E ambos estão igualmente sujeitos a modificações e desenvolvimento. Em conseqüência, não pode haver nada de fixo em relação a ele, exceto o que se segue necessariamente de sua determinação como ser natural, ou seja, o

fato de que ele é um ser com *necessidades* – de outro modo não poderia ser chamado de ser natural – e *poderes* para satisfazê-las, sem os quais um ser natural não poderia sobreviver (MÉSZÁROS, 2006, p.152).

É exatamente o *trabalho* este poder humano por excelência – “poderes essenciais do homem são as características e poderes especificamente humanos, isto é, aqueles que distinguem o homem das outras partes da natureza” (MÉSZÁROS, 2006, p.145) – e

o denominador comum de todos esses poderes humanos é a *sociabilidade*⁵. Mesmo os nossos cinco sentidos não são simplesmente parte de nossa herança animal. São desenvolvidos e refinados humanamente como resultado de processos e atividades sociais (MÉSZÁROS, 2006, p.145).

4 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 separadamente: “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).

5 *Sociabilidade*, em Mészáros, tem o mesmo sentido da *essência humana* marxiana. “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, grifos meus).

Mas esta *distinção* entre ser humano e natureza, que ocorre por meio do trabalho, configura um processo mais amplo e complexo do que pode à primeira vista parecer. Tomemos as palavras de Marx.

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. De-frenta-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).

Exatamente em função disso, Lukács afirma que “o próprio homem que trabalha é transformado pelo seu trabalho” (LUKÁCS, 1979, p.16) – ou que “com o trabalho, portanto, dá-se ao mesmo tempo, no plano ontológico, a possibilidade do desenvolvimento superior dos

homens que trabalham” (LUKÁCS, 2007, p.230).

Ou, segundo as palavras de Mészáros:

a produção [a atividade produtiva] é também uma forma de *consumo social* no curso da qual o homem é “consumido” como simples indivíduo (os poderes dados a ele pela natureza) e reproduzido como *indivíduo social*, com todos os poderes que lhe permitem empenhar-se numa forma *humana* de produção e consumo (MÉSZÁROS, 2006, p.187).

Mas como é possível algo ser, ao mesmo tempo, início e sucessão, fundação e continuidade? Ou como pode ser o trabalho aquilo que inaugura e que dá sequência ao ser humano?

Inicialmente, o processo de trabalho é a unidade entre trabalho e natureza, processo este que resulta num objeto – “natureza e trabalho, meio e fim produzem, pois, desta forma, algo em si homogêneo: o processo de trabalho e, ao fim, o produto do trabalho” (LUKÁCS, 2004, p.71).

Findo então este processo, o ser humano se depara com algo não mais imediatamente dado pela natureza, mas algo transformado pelo trabalho, algo *humanizado*. Ou seja: ao final do processo de

trabalho o trabalhador se defronta com o *resultado* de sua ação; com a natureza feita *humana*; consigo próprio na forma de objeto; com sua *subjetividade objetivada*.

É por isso que, conforme a afirmação marxiana, “tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto” (MARX, 2004, p.128), “o que vale dizer, eu sou afetado por esse objeto, ou, em outras palavras, estou de alguma maneira específica sujeito a ele” (MÉSZÁROS, 2006, p.155).

Mas Lukács afirma ainda que, “com efeito, é inegável que toda atividade laborativa surge como *resposta* que busca solucionar o *carecimento* que a provoca” (LUKÁCS, 2007, p.229). Isto significa, de modo mais imediato, que é a ordem daquilo para o quê a “*resposta*” se faz necessária que aponta os rumos que o trabalho deve tomar. Ou, para utilizarmos termos mais amplos: a finalidade da atividade laborativa já está posta, *inicial e idealmente*, pelo “*carecimento* que a provoca”.

É este processo que Lukács chama de “*posição teleológica*”, ou “*pôr teleológico*” do trabalho, na

medida em que “essencial ao trabalho é que nele não apenas todos os movimentos, mas também os homens que o realizam devem ser dirigidos por finalidades determinadas previamente” (LUKÁCS, 2007, p.232). Tomemos a clássica passagem marxiana que sustenta toda esta formulação acerca do caráter teleológico do trabalho⁶:

o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. *No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador.* Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade (MARX, 1971a, p.202, grifos meus).

Assim, “com justa razão se pode definir o homem que trabalha, ou seja, o animal tornado humano através do trabalho, como

6 Entretanto, “decisivo aqui é compreender que se está diante de uma duplicidade: numa sociedade tornada realmente social, a maior parte das atividades cujo conjunto põe o todo em movimento é certamente de origem teleológica, mas a existência *real* delas – e não importa se permaneceram isoladas ou foram inseridas num contexto – é feita de conexões causais que jamais e em nenhum sentido podem ser de caráter *teleológico*” (LUKÁCS, 2007, p.230, grifos meus).

um ser que dá *respostas*” (LUKÁCS, 2007, p.229, grifos meus). Mas o ser humano “torna-se um ser que dá respostas precisamente na medida em que – paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente – ele *generaliza*, transformando em *perguntas* seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los” (LUKÁCS, 2007, p.229, grifos meus).

Ser “afetado” pelo objeto do trabalho, ou estar “de alguma maneira específica sujeito a ele”, significa que o próprio resultado do processo de trabalho pode *suscitar*, no ser humano que trabalhou, no trabalhador, uma série de novas *generalizações*, a partir das quais novas *perguntas* poderão ser formuladas. Tais perguntas podem gerar novos *carecimentos* – cada vez mais *humanos* e, por isso mesmo, cada vez menos imediatamente naturais – que, por sua vez, podem engendrar novas *respostas*, isto é, novos e cada vez mais complexos processos de *trabalho*.

Mas, para que a posição de finalidade – o pôr teleológico – do trabalho se realize, é absolutamente

necessário que o conhecimento de determinadas relações de causa e efeito presentes na natureza tenha atingido já um nível adequado. Deste modo, a observação, a *pesquisa* da natureza, é absolutamente indispensável à realização de qualquer trabalho, sem o que aquilo antes concebido idealmente não se pode concretizar⁷. E daqui depreende-se algo muito importante:

as representações ideais que estão na base das hipóteses cósmicas, físicas etc., estão co-determinadas – geralmente, de maneira inconsciente – pelas representações ontológicas da cotidianidade correspondente; representações que, por sua vez, se encontram intimamente relacionadas com as experiências, os métodos, os resultados de trabalho em cada oportunidade (LUKÁCS, 2004, p.78).

Assim, as generalizações feitas a partir das experiências do trabalho trazem em si a gênese da ciência, ou ainda se “a estrutura da

7 De acordo com Lukács, “a posição de fim se origina em uma necessidade sociohumana; mas, a fim de que se eleve a uma posição autêntica de fim, a investigação dos meios (isto é, o conhecimento da natureza) deve ter alcançado um determinado nível, de acordo com esses meios; se tal nível não foi alcançado ainda, a posição de fim se mantém como um projeto meramente utópico, uma espécie de sonho, como, por exemplo, foi o vôo desde Ícaro até Leonardo, e durante muito tempo depois deste” (LUKÁCS, 2004, p.73).

produção científica é basicamente a mesma da atividade produtiva fundamental em geral (principalmente porque as duas se fundem em grande medida)” (MÉSZÁROS, 2006, p.98).

Tal afirmação significa que “as atividades e necessidades humanas de tipo ‘espiritual’ têm, assim, sua base ontológica última na esfera da produção material como expressões específicas de intercâmbio entre o homem e a natureza, mediado de formas e maneiras complexas” (MÉSZÁROS, 2006, p.79).

Por conseguinte, só é possível que haja *humanidade*⁸ por intermédio de um processo de abstração social a partir do caráter inerentemente histórico dos resultados dos trabalhos acumulados e relacionados. Processo este que, obviamente, tem seu início exatamente nos processos de generalização individuais – sem o quê todos os avanços e aquisições individuais se perderiam ao final da vida daquele ser humano que os elaborou.

Ou seja, é exatamente *o acúmulo sócio-histórico dos avanços do trabalho*, tanto em suas formas mais imediatamente

materiais quanto nas mais complexas e abstratas manifestações *espirituais* – da arte à filosofia – que constitui o *cerne* de todo o *processo formativo, educacional* da humanidade.

É então exatamente em função destas características constitutivas do complexo do trabalho – tanto como aquilo que desencadeia o processo de humanização (“o animal tornado humano através do trabalho” lukacsiano), como aquilo que garante e assegura a continuidade e complexificação deste processo, por meio da transmissão de suas aquisições históricas – que o processo *formativo, educacional*, do ser social não pode do trabalho ser separado: ou seja, a categoria *educação* está *ontologicamente* ligada à categoria *trabalho*.

Entretanto, ponto de vista *histórico*, também não é possível conceber *trabalho sem educação*, pois, como bem sabemos, “os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, *legadas e*

8 O termo *humanidade* deve ser compreendido em seu sentido amplo, ou seja, tanto do ponto de vista da totalidade dos seres humanos vivendo conjuntamente, quanto do ponto de vista das características humanas de cada um destes seres tomados individualmente.

transmitidas pelo passado” (MARX, 1969, p.17, grifos meus)⁹.

Torna-se, então, mais adequadamente mediada a afirmação segundo a qual o trabalho “é ao mesmo tempo a *causa* da crescente complexidade da sociedade humana criando novas necessidades ao mesmo tempo em que satisfaz outras mais antigas (...) e o *meio* de afirmar a supremacia do homem (...) sobre a natureza” (MÉSZÁROS, 2006, p.99-100).

Isto fica ainda mais evidente se tomarmos que “o animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*” (MARX, 2004, p.84) – o que não é outra coisa senão que o animal é imediatamente um com sua espécie,

ou seja, sua essência coincide com sua individualidade – ao passo que o ser humano

faz de sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico” (MARX, 2004, p.84)¹⁰.

Assim, em virtude de que “a mera individualidade exige apenas *meios* para sua *subsistência*, mas não formas especificamente

9 Outro trecho marxiano – de uma carta escrita em 28 de dezembro de 1846, a Pavel Annenkov – é ainda mais esclarecedor a este respeito: “é supérfluo acrescentar que os homens não são livres para escolher as suas *forças produtivas* – base de toda a sua história –, pois toda força produtiva é uma força adquirida, produto de uma atividade anterior. Portanto, as forças produtivas são o resultado da energia prática dos homens, mas essa mesma energia é circunscrita pelas condições em que os homens se acham colocados, pelas forças produtivas já adquiridas, pela forma social anterior, que não foi criada por eles e é produto da geração precedente. O simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhes servem de matéria-prima para novas produções, cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade, que é tanto mais a história da humanidade quanto mais as forças produtivas dos homens, e, por conseguinte, as suas relações sociais, adquiriram maior desenvolvimento. Consequência necessária: a história social dos homens é sempre a história do seu desenvolvimento individual, tenham ou não consciência desse fato. Essas relações materiais nada mais são que as formas necessárias nas quais se realiza a sua atividade material e individual” (MARX, 2009, p.245).

10 De acordo com Marx, “o homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser universal, [e] por isso livre” (MARX, 2004, p.83-4). Ou, segundo as palavras de Mészáros, um ser genérico é “um ser que tem consciência da espécie a que pertence, ou, dito de outro modo, um ser cuja essência não coincide diretamente com sua individualidade” (MÉSZÁROS, 2006, p.80).

humanas – humanamente naturais e naturalmente humanas, isto é, *sociais* – de auto-realização” (MÉSZÁROS, 2006, p.80), o ser humano pode ser considerado, então,

o único ser que pode ter uma tal “consciência da espécie” – tanto subjetivamente, em sua percepção consciente da espécie a que pertence, como nas formas objetivadas dessa “consciência da espécie”, da indústria e às instituições e às obras de arte – e assim ele é o único “ser genérico” (MÉSZÁROS, 2006, p.80).

Obviamente, a característica de “ser genérico” – ou a genericidade – do ser humano é algo de que só se pode ter consciência em sociedade, isto é, de modo inerentemente *social*.

Tendo em vista esta relação que se estabelece entre ser humano e natureza, uma questão poderia aqui ser formulada: se o trabalho é aquilo que medeia esta relação e se o ser humano é “uma parte da natureza”, então o trabalho configura uma relação de mediação da natureza consigo própria?

Eis a resposta oferecida por Marx: “*toda a assim denominada história mundial nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para*

o homem” (MARX, 2004, p.114). E aqui é preciso ir devagar.

Inicialmente, a relação do ser humano com a natureza – que é mediada pelo trabalho – é sim a relação da natureza consigo própria – ou aquilo que Marx chama, de modo bastante complexo, aliás, de “o ser-por-si-mesmo da natureza” (MARX, 2004, p.113). Todavia, recordemo-nos aqui que o ser humano não é apenas um ser natural, mas ser natural *humano* – isto é, *histórico, social*. Isto implica que ele é sim “uma parte da natureza”, mas é dela uma parte *específica*, cuja especificidade é dada exatamente pelo *trabalho*.

Assim, o trabalho se configura como “o *mediador* na ‘relação sujeito-objeto’ entre homem e natureza. Um mediador que permite ao homem conduzir um modo *humano* de existência, assegurando que ele não recaia de volta na natureza, que não se dissolva no ‘objeto’” (MÉSZÁROS, 2006, p.79). Ou, para tomarmos uma passagem clássica:

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

própria vida material (MARX e ENGELS, 2007, p.87).

Daqui temos que *fora* de uma concepção inerentemente histórica o processo de humanização do ser humano – ou o engendramento da “*assim chamada história mundial*” – não pode ser de fato compreendido, e “nada pode ser afirmado além de que ela [a natureza] é idêntica a si mesma” (MÉSZÁROS, 2006, p.116).

Noutros termos, fora da história – ou sem o conceito de trabalho ou de atividade produtiva – não é possível diferenciar da natureza o ser humano, e “o vir a ser da natureza para o homem” torna-se algo impossível de ser explicado. Ainda mais se nos recordarmos aqui da elucidativa afirmação de Engels segundo a qual “nenhuma mão simiesca jamais construiu um machado de pedra, por mais tosco que fosse” (ENGELS, 2004, p.15).

Isto equivale a dizer que o ser humano só se pode constituir a partir de uma espécie de *salto* qualitativo, possibilitado exatamente pela atividade produtiva, ou que só pode superar o mero epifenômeno natural da reprodução biológica imediata pelo *salto ontológico* do trabalho. Tomemos as palavras de Lukács:

as formas de objetividade do ser social se desenvolvem, à

medida que surge e se explicita a práxis social, a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, porém, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico do trabalho, não podendo ter nenhuma analogia na natureza. O fato de que esse processo, na realidade, seja bastante longo, com inúmeras formas intermediárias, não anula a existência do salto ontológico (LUKÁCS, 1979, p.17).

Em outra passagem, o autor complementa:

entre uma forma mais simples de ser (por mais numerosas que sejam as categorias de transição que essa forma produz) e o nascimento real de uma forma mais complexa, verifica-se de qualquer modo um salto; essa forma mais complexa é algo qualitativamente novo, cuja gênese não pode jamais ser simplesmente “deduzida” da forma mais simples (LUKÁCS, 2007, p.227).

Para melhor compreendermos a maneira pela qual o trabalho configura este salto ontológico, temos de recorrer novamente à pena lukacsiana:

todas as demais categorias desta forma de ser [o ser social] já

possuem, de acordo com sua essência, um caráter puramente social. Suas propriedades, seus modos de influência, somente se desenvolvem dentro do ser social já constituído; por mais primitiva que seja sua forma de aparição, esta pressupõe o salto como um feito já consumado. Somente o trabalho possui, de acordo com sua essência ontológica, um caráter expressamente transicional: é, segundo sua essência, uma interrelação entre o homem (sociedade) e a natureza e, certamente tanto com a inorgânica (ferramenta, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como com a orgânica (...), mas antes de tudo caracteriza, no próprio homem que trabalha, a transição do meramente biológico ao social” (LUKÁCS, 2004, p.58).

Este “salto ontológico” deve-se, então, exatamente a este caráter “transicional” do trabalho – isto é, ao fato de ser o trabalho uma *categoria intermediária* entre o ser biológico e o ser social. O que não é outra coisa senão que o trabalho é o elemento ontologicamente fundante do ser *humano*, e que, precisamente por conta disso, converte-se – conforme a bela síntese lukacsiana – na “base dinâmico-estruturante de um novo tipo de ser” (LUKÁCS, 2007, p.228).

Neste sentido, é possível considerarmos que

o conceito de atividade (trabalho) é logicamente (e historicamente) *anterior* ao conceito de homem. Mas essa prioridade é, evidentemente, relativa, pois todos os três membros dessa relação dialética [ser humano, natureza e trabalho] pertencem ao mesmo todo complexo, e nenhum deles pode ser abstraído sem destruir essa relação específica como tal (MÉSZÁROS, 2006, p.117).

Aqui, onde parece haver uma contradição entre o caráter histórico do trabalho e o trabalho como pressuposto de toda a história humana, podemos ver claramente um aspecto concreto do método marxiano, no interior do qual existe uma indissolúvel unidade entre os aspectos sincrônicos e diacrônicos. Ou, para sermos um pouco mais claros, uma indissolúvel unidade 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). O destaque deve ser dado à

articulação entre estes aspectos, em virtude de que

não se pode compreender o “específico” sem identificar suas múltiplas interconexões com um determinado sistema de mediações complexas. Em outras palavras: devemos ser capazes de ver os elementos “atemporais” (sistemáticos) na temporalidade, e os elementos temporais nos fatores sistemáticos (MÉSZÁROS, 2006, p.109).

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 apreendermos 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.

Assim, aquilo que parecia – aos olhos tão habituados ao positivismo – uma insolúvel contradição, apresenta-se como um fator de central importância, pois qualquer movimento prático que se pretenda transformador da realidade objetiva necessariamente “tem de apoderar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento, e de perquirir suas conexões mais íntimas” (MARX, 1971a, p.16)¹¹.

Em síntese, então, temos que, pelo ato de trabalho o ser humano se humaniza; ou seja: a natureza (ou uma parte *específica* dela) transcende a si própria por meio do ato laborativo. Esta realização humana é aquilo que Marx chama – também de modo bastante complexo – “o movimento *concebido e sabido* do seu *vir a ser*” (MARX, 2004, p.105), ou “ato de gênese que se supra-sume (*sich aufhebender Entstehungsakt*)” (MARX, 2004, p.128), e que Mézszáros chama – de modo não menos complexo – de “‘autoconstituição automediadoramente natural’ ou ‘naturalmente automediadora’ do

11 Se nos recordarmos aqui da décima primeira tese sobre Feuerbach – “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX e ENGELS, 2007, p.535) – veremos, dentre outras coisas, que não se coloca a questão de prescindir da *filosofia*, muito menos da *interpretação do mundo* – da qual a filosofia é uma parte importante – e sim de colocá-las a *serviço* da transformação *prática* do mundo.

homem”¹² (MÉSZÁROS, 2006, p.175).

Se o trabalho caracteriza, então, este “salto ontológico do meramente biológico ao social”, um aspecto central deste processo é que, ao então trabalhar para satisfazer suas necessidades, o ser humano cria necessariamente uma complexa série de necessidades sociais (não imediatamente biológicas), igualmente necessárias à sua reprodução.

De acordo com Mészáros, o ser humano

só pode satisfazer essas necessidades primitivas criando necessariamente, no curso de sua satisfação por meio da sua atividade produtiva, uma complexa hierarquia de necessidades não-físicas, que se tornam assim condições igualmente necessárias à satisfação de suas necessidades físicas originais (MÉSZÁROS, 2006, p.79).

O primeiro ato genuinamente *humano* é, então – e precisamente – a criação da primeira

necessidade *nova*. Nas palavras de Marx e Engels:

o primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos (MARX e ENGELS, 2007, p.33).

Isto, de certo modo, nos remete à questão ontológica crucial expressa na distinção conceitual – que aparece já em Marx – entre carência (*Bedürfnis*) e necessidade (*Notwendigkeit*)¹³. A partir daí temos que mesmo aquela necessidade humana de origem mais biológica, mais animal – ou aquela carência mais imediata – já não pode ser satisfeita com objetos imediatamente dados pela natureza, o que significa que já não mais é possível satisfazer um ser já não mais imediatamente

12 No original o trecho aparece da seguinte maneira: “‘a self-mediatingly natural’ or ‘naturally self-mediating self-constitution of man’” (MÉSZÁROS, 1972, p.193).

13 “*Bedürfnis* é uma carência cuja base está posta na condição biológica do ser humano (comer, beber, dormir, habitar), o que a vincula a uma falta, assim como também a um desejo, ou seja, a carência se revela como um componente que, uma vez satisfeito, pode dar, inclusive, origem à positividade de novas carências, mais sofisticadas (...). Por sua vez, *Notwendigkeit* está vinculada à necessidade lógica, oposta à contingência, que aparece como possibilidade efetiva de realização a partir da satisfação histórica das carências” (RANIERI, 2004, p.17).

natural com objetos imediatamente naturais. Ou, para usarmos termos mais amplos: não existe necessidade humana *natural, original*, por mais bruta – ou embrutecida – que possa ser; essa necessidade humana é sempre *humana*, sempre *histórica*, sempre *social*.

Tomemos a conhecida passagem marxiana: “a fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come por meio de uma faca ou de um garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua com ajuda das mãos, unhas e dentes” (MARX, 2008, p.248).

Uma leitura apressada oporia uma fome *humana* a uma fome *bruta, animal* – ou uma necessidade a uma carência. Todavia, a sequência da citação é bastante esclarecedora a este respeito: “a produção não produz, pois, unicamente o objeto do consumo, mas também o modo de consumo, ou seja, produz objetiva e subjetivamente. A produção cria, pois, os consumidores” (MARX, 2008, p.248)¹⁴.

Daqui temos que mesmo as carências humanas mais primá-

rias – a fome, por exemplo – são carências *humanas*. Isto é, *tanto* “a fome que se satisfaz com carne” cozida, garfo, faca etc., *quanto* a “que devora carne crua com ajuda das mãos, unhas e dentes”, são *inerentemente históricas*.

A sujeição atual de uma enorme parcela da população mundial a condições inumanas e absolutamente indignas de vida é algo engendrado e reproduzido diariamente pelo capital, pois, conforme afirma Marx,

para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer em que essa atividade de se alimentar se distingue da atividade *animal* de alimentar-se”, (MARX, 2004, p.110).

Exatamente em função disso, se um ser humano se alimenta de carne putrefata encontrada em aterros sanitários¹⁵, isso decorre

14 Recordemo-nos aqui que “a produção [a atividade produtiva] é também uma forma de *consumo social* no curso da qual o homem é ‘consumido’ como simples indivíduo (os poderes dados a ele pela natureza) e reproduzido como *indivíduo social*, com todos os poderes que lhe permitem empenhar-se numa forma *humana* de produção e consumo” (MÉSZÁROS, 2006, p.187), conforme citamos anteriormente.

15 Para uma “evidência empírica”, ver artigo de Fábio Guibu, publicado em 16 de abril de 1994, na Folha de São Paulo – também disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1994/4/16/brasil/53.html>

do fato de que este ser humano é humanamente privado do mínimo acesso à humanidade – da qual, inclusive, é herdeiro – e não de alguma determinação biológica, situada nalguma carência natural arbitrariamente suposta.

Se há uma contradição prática entre carência e necessidade, isto está invariavelmente ligado ao fato de que os recursos encontrados pelo sistema do capital para forjar o conjunto de relações sociais necessárias à sua autoreprodução social precisam, acima de tudo e por meio de potentes movimentos ideológicos, fazer com que necessidades alienadas apareçam como carências naturais, isto é, precisam esconder as contradições que existem entre a necessidade dos indivíduos e as carências constituídas socialmente¹⁶.

Aqui novamente salta ao primeiro plano a relação que se estabelece entre aspectos históricos e aspectos estruturais no interior do

método marxiano, expressos na unidade da categoria *trabalho*. Ao mesmo tempo em que é o ato fundante do ser humano, o *trabalho* é, em suas diversas manifestações concretas, aquilo que assegura a continuidade do cada vez mais complexo processo de humanização.

Mas “as ações humanas não são inteligíveis fora de sua moldura sócio-histórica” (MÉSZÁROS, 2006, p.111). Isto significa que, mesmo uma categoria que possui validade diacrônica, estrutural, extensiva, horizontal, como *trabalho* só se pode materializar praticamente a partir de laços materiais concretos, históricos.

Daqui temos que é impossível a adequada apreensão do conceito marxiano de *trabalho* fora de sua totalidade dialética, ou seja, se não forem levadas em conta as múltiplas mediações específicas, e suas também múltiplas relações com o complexo maior do qual são partes constitutivas.

16 Esta contradição prática entre carência e necessidade, levada às últimas consequências, se manifesta na contradição entre *luxo* e *privação* – ou *abundância* e *escassez*. “O luxo constitui absoluta necessidade em um modo de produção que cria riqueza para os não produtores, e, que, portanto, deve dar-lhes formas necessárias para que seja apropriado pela riqueza dedicada somente ao desfrute. Para o próprio operário, o trabalho produtivo, como qualquer outro, não é mais do que um meio para a reprodução de seus meios de subsistência” (MARX, 1978, p.77). Mézáros apresenta esta contradição – de um ponto de vista mais centrado em aspectos históricos – do seguinte modo: “do mesmo modo como a necessidade natural original é historicamente deslocada e se torna uma coerção *supérflua* e intolerável, do ponto de vista tanto do indivíduo quanto do metabolismo social em geral, também o ‘luxo’ anterior, *supérfluo* e geralmente inalcançável, se torna vitalmente necessário, mas não apenas do ponto de vista de indivíduos isolados, mas sobretudo em relação à reprodução continuada das condições recém criadas da vida social como tal, pois, através do avanço das forças produtivas, o estritamente natural recua progressivamente e um novo conjunto de determinações toma seu lugar” (MÉSZÁROS, 2008a, p.150).

Na acepção marxiana, o trabalho é o elemento constitutivo do ser tornado humano e de sua socialidade – isto é, do conjunto de suas relações sociais – e não um determinante econômico rígido, do qual tudo deriva mecanicamente. Assim, a esfera da economia – ou a atividade produtiva – funciona como *momento predominante (übergreifendes Moment)*, ou, para dizer a mesma coisa de modo diverso,

se esta [a esfera da economia] é o “determinante último”, é também um “determinante determinado”: ela não existe fora do complexo sempre concreto e historicamente mutável de mediações concretas, inclusive as mais “espirituais” (MÉSZÁROS 2006, p.109).

Somente a partir de uma apreensão ampla do trabalho como o mediador da relação entre ser humano e natureza – tanto em seu aspecto estrutural quanto em suas formas históricas, tanto como elemento fundante quanto como processo de continuidade e complexificação, tanto em sua profundidade analítica quanto em suas manifestações práticas, numa palavra, trabalho em seu sentido *ontológico* – é que podemos compreender as razões pelas quais este configura tanto a causa, quanto o meio e o

fim do processo histórico-social do ser humano: *causa* da diferenciação entre ser humano e natureza, *meio* de constante humanização do ser social e *fim*, ou finalidade em si do próprio processo humano, uma vez que o ser social, em virtude do longo processo histórico já trilhado, não mais produz para assegurar sua condição animal, mas sim para, uma vez assegurada esta sobrevivência, desenvolver-se livre, isto é, humanamente – e aqui evidencia-se novamente porque, *historicamente*, não se pode conceber *trabalho sem educação*.

Se nos recordarmos que a própria atividade humana surge como “resposta” – conforme citado anteriormente – nos depararemos com o fato de que toda atividade humana, todo trabalho, todo pôr teleológico, necessariamente configura uma escolha entre alternativas – inicialmente derivadas do fato (talvez até óbvio) de “que todo indivíduo singular, sempre que faz algo, deve decidir se o faz ou não” (LUKÁCS, 2007, p.231).

Porém, à medida que se complexifica a práxis social, se complexifica o nível sócio-histórico do trabalho, e com isso, consequentemente, também se complexificam as alternativas dentre as quais os seres sociais têm de escolher a fim de satisfazer determinados “carecimentos” – que se tornam também

cada vez mais complexos, cada vez mais humanos.

Portanto, “em um sentido determinado, poderia falar-se aqui, pois, do núcleo ontológico da liberdade” (LUKÁCS, 2004, p.96), pois,

a liberdade, bem como sua possibilidade, não é algo dado por natureza, não é um dom concedido a partir do alto e nem sequer uma parte integrante – de origem misteriosa – do ser humano. É o produto da própria atividade humana, a qual (...) termina por ter consequências que ampliam, de modo objetivo e contínuo, o espaço no qual a liberdade se torna possível” (LUKÁCS, 2007, p.241).

Portanto, o *trabalho* é exatamente aquilo que garante a reprodução social diária e imediata e também aquilo que torna possível ao ser humano – ao conjunto dos seres humanos – dedicar-se a atividades que possibilitem uma existência cada vez mais *plena*, na medida em que é exatamente por intermédio dos acúmulos sócio-históricos das realizações e aquisições dos processos de trabalho, cerne de todo o processo formativo humano – o que significa que cada nova geração não precisa redescobrir o fogo, ou reinventar a roda –, que torna

possível que os seres humanos, a partir de assegurada a supressão das carências e necessidade básicas, possam conduzir sua existência de modo cada vez mais (pelo menos potencialmente) *humano*.

Com efeito, então, temos que “a atividade produtiva, imposta ao homem pela necessidade natural, como condição fundamental da sobrevivência e do desenvolvimento humanos, torna-se assim *idêntica à plenitude humana*, isto é, à *realização da liberdade humana*” (MÉSZÁROS, 2006, p.153, grifos meus).

Estas são as razões de o trabalho – em suas articulações *ontológicas* com a educação – ser o *fundamento* da relação que se estabelece entre aquilo que Marx chamou de o *Reino da Necessidade* e o *Reino da Liberdade*, ou seja, tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada da formulação *emancipatória* marxiana. Tomemos suas palavras.

De fato, o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta; por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita. O selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer as necessidades, para manter e reproduzir a vida, e o mesmo

tem de fazer o civilizado, sejam quais forem a forma de sociedade e o modo de produção. Acresce, desenvolve-se, o reino do imprescindível. É que aumentam as necessidades, mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas para satisfazê-las. A liberdade nesse domínio só pode consistir nisto: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com o menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e condignas com a natureza humana. Mas, esse esforço situar-se-á sempre no reino da necessidade. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade. E a condição fundamental desse desenvolvimento humano é a redução da jornada de trabalho (MARX, 1971b, p.942).

Por conta disso, não é de modo algum surpreendente que Marx afirme – em uma entrevista concedida ao jornal *Chicago Tribune*, em dezembro de 1878 – que a passagem dos meios de produção à propriedade coletiva seja “portanto uma questão de tempo, de educação e do desenvolvimento de formas sociais superiores” (MARX, 1987, p.59) – e que Mészáros afirme que “na concepção marxista¹⁷ a ‘efetiva transcendência da auto-alienação do trabalho’ seja caracterizada como uma tarefa inevitavelmente educacional” (MÉSZÁROS, 2005, p.65).

Referências

- ENGELS, Friedrich. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: ANTUNES, Ricardo (org). *A dialética do trabalho: escritos de Marx e Engels*. São Paulo: Expressão Popular, 2004.
- LUKÁCS, György. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: LUKÁCS, György. *O jovem Marx*

17 Há aqui um problema de tradução. A palavra correta a ser utilizada para adjetivar o substantivo “concepção” seria “*marxiana*”, ao invés de “marxista”. Eis como o trecho aparece no original: “in the Marxian conception the ‘positive transcendence of labor’s self-alienation’ is characterized as an inescapably educational task” (MÉSZÁROS, 2008b, p.241).

- e outros escritos de filosofia. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007, p.225-245.
- _____. *Ontología del ser social: el trabajo*. Trad. Antonino Infranca e Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2004.
- _____. *Ontología do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. 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.
- _____. *Miséria da filosofia: resposta à Filosofia da miséria do Sr. Proudhon*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *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 III, vol. VI, 1971b.
- _____. *O capital: livro I capítulo VI (inédito)*. Trad. Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- _____. *O 18 brumário e cartas a Kugelmann*. Trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- 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, Nélvio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MÉSZÁROS, István. *A educação para além do capital*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *A teoria da alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008a.
- _____. *Marx's theory of alienation*. New York: Harper Torchbooks, 1972.
- _____. *The challenge and burden of historical time: socialism in*

the twenty-first century. New York: Merlin, 2008b.

RANIERI, Jesus. Apresentação: sobre os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* de Karl Marx. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

ABSTRACT

The objective of this article is to draw the fundamental outlines of the ontological relation between the categories *labor* and *education*. From the theoretical formulations of Marx, Lukács and Mészáros, are established some philosophical grounds of the explanation of labor, understood both as foundational element, as the category that makes possible the emergence of the social being, and process that enables the complexification of this new kind of being. From these fundamental indications, follows the explanation that the mankind's formative, educational process (understood in its *broader* sense, as *humanization*) is constituted of the accumulation of the sociohistorical processes of labor, historically related and articulated. However, *historically*, that is, from the being already made social, *human*, it is no longer possible to speak of the process of labor without the direct mention to the educational processes.

Key-words: Labor. Education. Ontology. Emancipation.

Recebido: fevereiro/2011.

Aprovado: abril/2011.