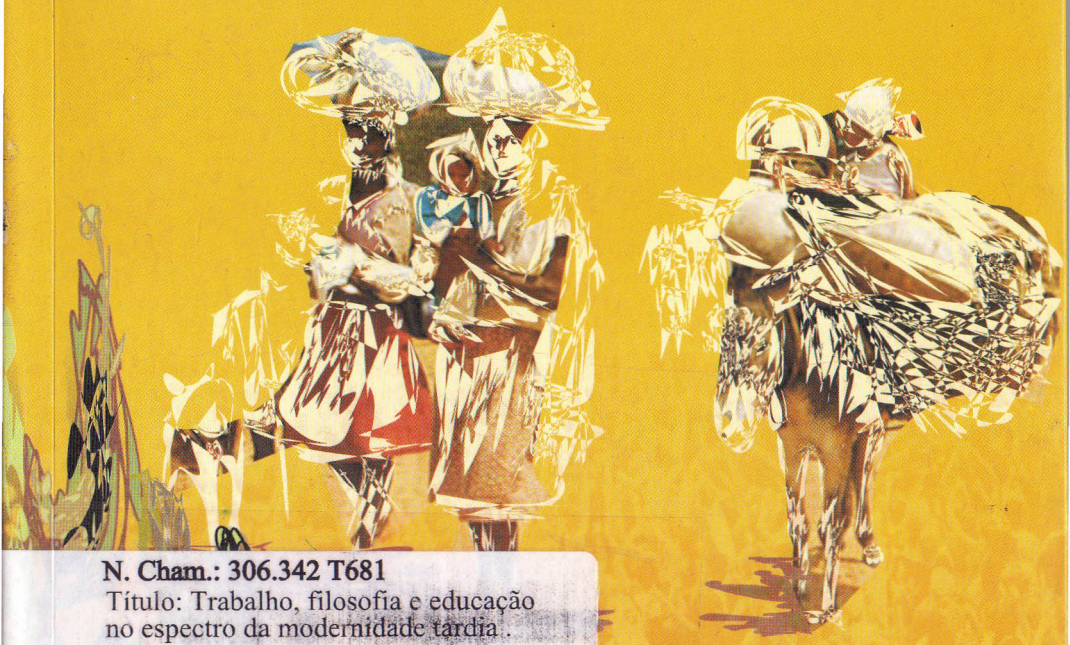
Trabalho, Filosofia e Educação no espectro da Modernidade Tardia



ORGANIZADORES:
Adriana e Silva Sousa
Elenilce Gomes de Oliveira
Francisca das Chagas Silva Lima
Hildemar Luís Rech
Humberto de Oliveira Santos Júnior

UFC
EDIÇÕES

Com este volume, intitulado **Trabalho, Filosofia e Educação no Espectro da Modernidade Tardia**, a área temática de Economia Política, Sociabilidade e Educação, do Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceara vem trazer a público sua produção científica, apresentando estudos e pesquisas teóricos e empíricos de inegável relevância acadêmica. Os variados objetos e a pluralidade de temáticas que enriquecem esta obra por sua abrangência refletem uma gama de perspectivas que mantêm a linha de coesão da critica à sociabilidade capitalista e a suas manifestações teóricas. São, claramente, manifestações de um grupo de pesquisas que busca concatenar leituras, estudos e pesquisas abrangentes dentro de um largo espectro do marxismo, livre de amarras de qualquer controle ortodoxo, dentro da compreensão da necessidade dialética de permanente atualização e adaptação da

TRABALHO, FILOSOFIA E EDUCAÇÃO NO ESPECTRO DA MODERNIDADE TARDIA

PERGAMUM
BCCE/UFC

ADRIANA E SILVA SOUSA
ELENILCE GOMES DE OLIVEIRA
FRANCISCA DAS CHAGAS S. LIMA
HILDEMAR LUÍS RECH
HUMBERTO DE OLIVEIRA SANTOS JÚNIOR
(ORGANIZADORES)

TRABALHO, FILOSOFIA E EDUCAÇÃO NO ESPECTRO DA MODERNIDADE TARDIA

EDIÇÕES
UFC
Fortaleza
2007

PERGAMUM
BCCE/UFC

Trabalho, Filosofia e Educação no Espectro da Modernidade Tardia

Impresso no Brasil / Printed in Brazil

Editora Universidade Federal do Ceará – UFC
Av. da Universidade, 2995 – Benfica – Fortaleza – Ceará
CEP: 60020-181 – Tel./Fax: (085) 3366.7327/3366.7499
Internet: www.editora.ufc.br – E-mail: editora@ufc.br

EDIÇÃO E REVISÃO DE TEXTO
Vianey Mesquita

NORMALIZAÇÃO BIBLIOGRÁFICA
Perpétua Socorro Tavares Guimarães C.R.B. 3 801-98

PROGRAMAÇÃO VISUAL E DIAGRAMAÇÃO
Luiz Carlos Azevedo

CAPA
Maria Yone de Almeida Saraiva

Ficha Catalográfica
Bibliotecária Perpétua Socorro Tavares Guimarães CRB 3 801-98

Trabalho, Filosofia e Educação no Espectro da Modernidade Tardia./ Adriana e Silva Sousa, Elenilce Gomes de Oliveira [et al].; [organizadores]. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

246 p.

ISBN: 978-85-7282-234-3

1. Política Econômica I. Sousa, Adriana e Silva II. Oliveira, Elenilce Gomes de II. Rech, Hildemar Luís III. Título

CDD: 320.981

Editora filiada à

Associação Brasileira das Editoras Universitárias

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

EDUCAÇÃO E FILOSOFIA NA ERA DA BARBÁRIE SOCIAL

Giovanni Alves *

"Nosso tempo está desnorteado"
Hamlet, Ato I, cena 4,
Wiliam Shakespeare

No decorrer dos últimos trinta anos de crise estrutural do capital, marcada pela intensa reestruturação capitalista, que atinge as mais diversas instâncias do ser social (com a mundialização do capital e a constituição do novo bloco histórico neoliberal, alterando a forma de ser do Estado político do capital, transfigurando a objetividade e subjetividade do mundo do trabalho), emerge nova estrutura da sociabilidade capitalista isto é, o que denominamos de sociometabolismo da barbárie, elemento qualitativamente novo da dinâmica social global que expressa desafios candentes para o pensamento e a atividade do homem.

O metabolismo social da barbárie é produto histórico das derrotas políticas da classe do trabalho no século XX. É um novo espaço-tempo histórico do processo civilizatório afetado de negação. Ele é marcado pelos múltiplos processos de negação do ser genérico do homem, processo de *dessocialização* que trava as possibilidades concretas de transcendência da ordem burguesa.

Estamos tratando de uma época histórica com uma densidade social qualitativamente nova, que expõe um novo campo de sociabilidade estranhada, marcada pelo agudo fetichismo social. Alguns falam em fechamento do horizonte utópico no Ocidente (Perry Anderson) ou ainda, esgota-

---

* Doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP; Professor livre-docente em sociologia da UNESP-Campus de Marília; pesquisador do CNPq; coordenador da RET (Rede de Estudos do Trabalho) e do Projeto de Extensão Tela Critica.

mento das energias utópicas (Jurgen Habermas). Na verdade, constitui terceira modernidade do capital imbuída da lógica cultural do pós-modernismo (Frederick Jameson) que altera os referentes éticos (e estéticos) da práxis social.

A crise estrutural do capital não significa *estagnação* da economia capitalista mundial. Pelo contrário, nas últimas décadas, com a emergência da China no mercado mundial, o "sujeito" capital expande-se de forma exuberante, constituindo o admirável mundo novo da "sociedade global". *Crise estrutural* significa aguda explicitação dos limites produtivos (e sócio-reprodutivos) da ordem global do capital, expostos pela desmedida do valor e pela pletora de contradições sociais que dilaceram o ser genérico do homem na etapa avançada do processo civilizatório.

A natureza da crise estrutural do capital é a impossibilidade do sistema social realizar as promessas contidas no processo civilizatório, contradições que assumem *hic et nunc* uma dimensão qualitativamente nova. Deste modo, coloca-se com urgência a necessidade de investigações sociológicas capazes de apreender a teia complexa das novas contradições do capital e as possibilidades da práxis critico-radical emancipatória.

Nos primórdios do século XX, Rosa Luxemburg, traduziu, no lema "socialismo ou barbárie", a encruzilhada da civilização burguesa na fase do imperialismo clássico. O socialismo do século XX, porém, foi derrotado pelo cerco capitalista do mercado mundial e pelo fracasso das experiências pós-capitalistas, incapazes de instaurar uma nova ordem social para além do capital.

Mais do que nunca, põem-se no plano do pensamento a necessidade da imaginação dialética e o compromisso epistemológico com o método histórico-materialista. Na era da barbárie social, somos instigados a constituir novos referentes teórico-categoriais, capazes de transpor o universo clássico da esquerda marxista, ainda vinculados ao paradigma praxiológico da época de ascensão histórica do capital. A

barbárie social do capital é um desafio ao pensamento e a atividade do homem que trabalha. Enfim, como constituir o socialismo necessário nas condições históricas da barbárie social? Quais os alcances (e limites) do pensamento crítico e da práxis radical de esquerda diante da ordem social da barbárie do capital? Como pensar a Filosofia e a Educação na era da barbárie social?

William Shakespeare abre sua peça clássica *Hamlet* com a aparição de um espectro que assola o Reino da Dinamarca. Na verdade, o fantasma do Rei Hamlet é *sintoma* de um tempo de barbárie que assola o Reino da Dinamarca. É interessante que Marx e Engels abrem o *Manifesto Comunista* proclamando a aparição de outro espectro: "Um espectro ronda a Europa - o espectro do comunismo". Eram tempos de revolução social no Continente Europeu. Em nossos dias, nos primórdios do século XXI, um espectro ronda o mundo global do capital, o espectro da barbárie social, marcado pelo desemprego em massa, precarização do trabalho e a nova precariedade salarial.

Traçando paralelos com a peça clássica de Shakespeare, podemos dizer que o capitalismo global é hoje uma imensa corte dinamarquesa. Somos todos Hamlet, príncipe da Dinamarca. Na cena IV do Ato I, Marcelo exclama: "Há algo de podre no reino da Dinamarca". Na peça de Shakespeare, o reino da Dinamarca está assolado pelo estado de guerra e por uma aguda crise moral. Como o mundo social de Hamlet, o mundo burguês da modernidade tardia é uma época de agudos estranhamentos sociais. Coisas estranhas acontecem no mundo do capital. Na cena seguinte da peça de Shakespeare, diante de Horácio que se assusta com o que é "espantosamente estranho" – a aparição do espectro -, Hamlet exclama: "Portanto, como estranho, deve ser bem recebido. Há mais coisas no Céu e na terra, Horácio, do que sonha tua vã filosofia."

Ora, em seu discurso, Hamlet exige de nós nova atitude cognitiva capaz de recepcionar (e criticar) o *estranho*, que é hoje o novo metabolismo social da barbárie que constitui o mundo burguês. O imperativo crítico-cognitivo de Hamlet é

também um imperativo ético-moral ou prático-sensível capaz de reaver o núcleo humano dilacerado pelo fetichismo social. A barbárie social põe como necessidade histórica, uma nova práxis emancipatória. Altera-se o sentido da Educação e da Filosofia: a primeira se põe como formação humano-crítica e a segunda como práxis crítico-reflexiva.

Como o tempo social de *Hamlet*, o tempo histórico da modernidade tardia é também um tempo de urgência moral. O solilóquio de Hamlet na cena I do Ato 3, que principia com o mote clássico "Ser ou não ser – Eis a questão", situa nas entrelinhas o duplo imperativo moral da ação radical e da reflexão critica. Isto é, Hamlet já acusava que o velho pensamento (e ação) contemplativa não nos serve mais. Enfim, a dimensão histórica da modernidade do capital exige uma nova *epísteme* prático-sensível. Por isso, Marx diria na 11ª. Tese sobre Feuerbach: "Os filósofos interpretaram o mundo de forma diferente, porém o que importa é mudá-lo". É expressa, deste modo, a necessidade da *práxis* cujo nexo íntimo é constituído pela ação reflexiva e pela reflexão prático-sensível. O que importa é mudar o mundo, por isso a reflexão, sem o *telos* crítico do compromisso com a emancipação social, é mera covardia. Foi nesse sentido que Hamlet, em seu solilóquio clássico, exclamou:

> E assim a reflexão faz todos nós covardes/E assim o matiz natural da decisão/Se transforma no doentio pálido do pensamento/E empreitadas de vigor e coragem/ Refletidas demais, saem do seu caminho/perdem o nome de ação.

O que *Hamlet* (e Marx) critica não é a reflexão *tout court*, mas a reflexão positivista, academicista, meramente contemplativa, não comprometida com a emancipação social e a crítica efetiva do mundo burguês. Pelo contrário, hoje mais do que nunca, reflexão e ação, pensamento e atividade compõem um imperativo ético-moral capaz de recobrar a intervenção crítica estratégica comprometida com a construção do novo metabolismo social para além do capital.

Este longo excurso serviu apenas para salientar que o livro *Trabalho, Filosofia e Educação no Espectro da Modernidade Tardia* é uma relevante contribuição para uma reflexão radical no campo da Filosofia e da Educação na perspectiva do trabalho. É uma contribuição original ao pensamento crítico que resiste à *episteme* fetichizada de cariz pós-modernista. Os ensaios que compõem o livro reafirmam os princípios epistemológicos de um pensamento radical que busca recuperar, na óptica do trabalho, a dimensão transcendente da ordem social do capital. O pensamento pós-moderno que viceja na Academia é meramente contemplativo. É a reflexão covarde, como diria Hamlet. Na ordem do sociometabolismo da barbárie, o pensamento crítico comprometido com o movimento social que nega o estado de coisas torna-se uma necessidade radical, apta a reaver o núcleo humano de homens e mulheres desefetivados. Enfim, este livro é um exemplo de um novo estilo de pensamento critico, que busca resgatar, com vigor, novas abordagens interdisciplinares (ou transdisciplinares) na área da Educação e Trabalho.

PARTE I

Reflexões Teórico-Críticas Marxianas e Neo-Marxianas

A RELAÇÃO ENTRE AÇÃO E PENSAMENTO: ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DE GRAMSCI

Erasmo Miessa Ruiz *

Em verdade o homem é de natureza muito pouco definida, estranhamente desigual e diverso. Dificilmente o julgaríamos de uma maneira decidida e uniforme.
(Michel de Montaigne).

A aula de Geografia está particularmente interessante naquele dia ensolarado. O professor de Ensino Médio, de uma cidade do interior paraense, ilustra como os povos do hemisfério norte são mais produtivos do que os do hemisfério sul. Todas as estatísticas depõem a favor do professor. Em contrapartida, os dados do hemisfério sul, exceção feita à Austrália, demonstram inequivocamente que estaríamos condenados a um círculo vicioso de subdesenvolvimento. Para justificar tal disparidade, o professor ressalta as diferenças culturais entre os povos anglo-saxônicos e os latino-americanos, acentuando a compulsão puritana para o trabalho nos primeiros e uma certa ética minimalista de só pensar no presente entre os latinos. Obviamente, a primeira situação leva ao crescimento econômico e acumulação de poupança enquanto a "indolência", a "preguiça" e a "compulsão à festa" leva a miséria e sofrimento na segunda. Os brasileiros somos todos, de alguma maneira, culpados por nosso subdesenvolvimento. Para ilustrar seu argumento o professor aponta freneticamente a Austrália no mapa-múndi, país desenvolvido do hemisfério sul, colonizado por anglo-saxônicos – A Tese está Demonstrada!

---

* Doutor em Educação pela UFC; professor da Universidade Estadual do Ceará (UECE); membro do Grupo de Pesquisa "Vida e Trabalho" (UECE) e pesquisador do Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação Profissional – LABOR/UFC; consultor regional pelo Ministério da Saúde da Política Nacional de Humanização (PNH); professor colaborador do Mestrado Acadêmico em Educação da UFC e do mestrado Acadêmico em Saúde Pública da UECE. E-mail: poiesis@uol.com.br

A salvação proposta: temos que buscar na história da Europa o caminho para o desenvolvimento, aplicar os mesmos modelos de gerenciamento do trabalho, inculcar uma mudança de atitude nestes povos atordoados pelo clima quente, pelas belezas da natureza e pela luxúria desenfreada. Temos de fazer uma reforma moral e religiosa que nos afaste de valores e crenças arcaicas, temos de buscar uma concepção de vida e religião que nos aproxime do protestantismo. Se assim o fizermos, chegaremos ao ápice do desenvolvimento capitalista, com bons salários e vida digna para todos. Num gesto dramático, o professor levanta as mãos para o céu e indaga: "por que os holandeses não ganharam a guerra de Portugal para contaminar esse país com uma saudável dose de calvinismo?" Encerra a aula de Bíblia nas mãos citando provérbios 6, 6-11:

> Vai ter com a formiga ó preguiçoso, observa seu proceder e torna-te sábio! Ela, que não tem chefe, nem fiscal nem soberano, no verão prepara seu alimento, ajunta no tempo da ceifa sua comida. Até quando dormirás, ó preguiçoso, quando te levantarás do sono? Um pouco dormir outro cochilar e mais um pouco cruzar as mãos para descansar, e tua pobreza virá pressurosa e tua indigência, como um homem convocado às armas.

Os alunos se retiram com a leve impressão de que devem olhar as formigas com outros olhos agora. Levam também um certo sentimento de culpa pelas festas que frequentam, pelo fato de não estarem trabalhando com o afinco necessário, pela cachaça compartilhada com os amigos, mas também sentem um certo incômodo, a leve impressão de que o professor pode estar errado; mas, como argumentar com alguém que estudou tantos anos? Se ele tem mais estudo, então deve estar certo!!! Fé religiosa e atitudes começam a ser relativizadas. Um certo espírito meio rebelde no trabalho é questionado. Na certa, o chefe tem razão, quando fala que as pessoas precisam trabalhar mais rápido e com maior disposição. Como reclamar do salário baixo, se a maior parte dele é gasto com bebedeiras? Como

conseguir algo nessa vida reclamando o dia inteiro? E o que fazer com essa apatia que invade o corpo e amortece a alma? Não é cansaço; é preguiça mesmo!

Nesta situação fictícia, existiria um conjunto de representações que acarretam prescrições de condutas aos ouvintes: homens abstratos, categorias imanentes, sentidos gerais pululam na mente das pessoas todos os dias sem que nos apercebamos claramente disso.[1] Obviamente, a subjetividade não é uma argila que pode ser moldada ao prazer de quem intenta fazê-lo. O reconhecimento tácito de uma posição de autoridade, entretanto, de núcleo de conhecimento e saber, pode criar na figura do professor o ícone de quem detêm conceitos e representações que intuídas como verdades em si mesmas. Mesmo quando se intenta questionar conteúdos, o próprio questionamento, dependendo da situação, pode ser rotulado como problema disciplinar. Os estudantes aprenderam essa regra não escrita a duras penas e talvez isso explique o porquê muitas vezes uma sala de aula ser tomada de silêncio absoluto mesmo estando abarrotada de alunos.

O discurso do professor pode assemelhar-se a um filme de época que apregoa ser baseado em fatos. Todos que assistem a película sabem desta como uma "farsa",

---

[1] Os professores, como intelectuais porta-vozes das concepções de mundo, tendem a invocar o argumento de autoridade. Muitas vezes, o "argumento de autoridade" esconde uma falácia lógica sendo deliberadamente utilizado para fortalecer um posicionamento que se sabe, de antemão, muito frágil. Por exemplo, para respaldar uma posição implicitamente racista, pode-se afirmar que "Darwin não gostava de negros." Alguns religiosos costumam invocar a "religiosidade de Einstein" como uma "prova" inequívoca da existência de Deus. Do mesmo mal pode padecer qualquer defensor de qualquer concepção de mundo, incluso os socialistas, quando buscam se referendar num pop star que "era socialista", não tanto pelo que ele disse a respeito do socialismo mas sim pelo fato de um ser humano famoso ter se declarado socialista. Imerso que somos na ditadura dos "discursos competentes" quase sempre invocamos "santos" para respaldar essa ou aquela opinião ou mesmo para racionalizar nossas possíveis barbáries. Se acreditamos que o homem é naturalmente "predador", podemos invocar "São Hobbes" ou "São Hebert Spencer." Mais contemporaneamente uma apropriação vulgar de Freud intenta alçá-lo como um ícone "defensor" da "irracionalidade" ou alguém que justificaria a propriedade privada como algo inerente à "natureza humana."

uma representação do acontecido, da mesma forma que uma aula quase sempre é dramatização no sentido teatral do termo. Poucos, no entanto, põem em dúvida o sentido de veracidade do que é representado. Saímos de um filme com a impressão de termos visto uma aula de História, como se tivéssemos entrado num túnel do tempo e presenciado *in loco* os ardentes beijos de Cleópatra em Marco Antônio. É claro que se um arqueólogo especialista em vida cotidiana do Egito da Era ptolemaica estivesse assistindo ao filme poderia ter uma reação de espanto que depois se transformaria em comicidade tais as discrepâncias nas roupas, nos adornos, nos cenários, nas armas, nos navios. Ficamos embevecidos pela fita porque transpomos seu conteúdo à nossa historicidade e, paradoxalmente, a maioria de nós o capta de maneira anistórica e, por conta deste aspecto, o filme se torna verossímil.[2] Se nossos alunos fossem dotados de certa atitude crítica, embasada em uma concepção de mundo que formulasse uma justificativa intrínseca a esta atitude, quiça tivessem uma reação diferente da aula do nosso professor paraense, talvez percebessem, depois de buscar informações contrastantes, que os vestidos utilizados pelos figurinos na verdade não existiam na época que o filme intenta reproduzir. Se nossos alunos agissem dessa maneira em sala de aula, contrastando conteúdos, buscando novos pontos de vista, talvez a vida para nós, pobres professores, se tornasse mais "difícil:" *De omnibus dubitandum!*[3] Este seria um velho lema para novos tempos e talvez a principal virtude a ser conquistada pela educação em uma época quando tudo parece ser etéreo, mas expressando-se aos homens como realidade imutável e eterna.

---

[2] O diálogo entre Marco Antônio e Cleópatra só nos é compreensível não por categorias imanentes que nos unem ao conteúdo do que é dialogado mas o próprio diálogo, seu conteúdo e interpretação, expressam valores e impressões pertinentes à época de Cleópatra quanto o helicóptero ou o televisor. O filme só é inteligível para nós como produto histórico porque ele, em larga medida, é anistórico em relação a época que visa a retratar.

[3] Do Latim: Duvidar de tudo!

A neutralidade de conteúdo nunca existe em nenhuma representação. A própria representação da neutralidade intenta ser prescritiva, qual seja, afirmar a existência da neutralidade como valor e princípio normativo em si mesmo e, portanto, claramente diretiva no sentido de obter consenso à idéia do conteúdo como algo passível de ser naturalizado. Se um professor de biologia garante que todos os homens são naturalmente agressivos, expressa uma abstração genérica solidamente colada ao empírico, basta que para isso todos assistam aos noticiários da TV. No entanto, se existe, no entanto, uma base biológica que prepara o homem para o exercício da agressividade, resta saber quais são as outras determinações que sancionam a agressividade em determinados contextos, e em outros não.[4] O problema passa a existir se os alunos entenderem o que o professor diz como "verdade em si mesma." A consequência é óbvia. O roubo, a violência, o estupro e o incesto são expressões da natureza humana e, como tais, dificilmente o homem pode atuar sobre sua natureza, a não ser de maneira repressiva, o que, em última instância, validaria o raciocínio inicial. O círculo se fecha. Vamos investir nas pessoas boas, porque não quedaram escravas da sua natureza. Para que gastar dinheiro com gente desocupada? Para que investimentos em políticas sociais que tornarão as pessoas apenas mais capazes e elaboradas em seus gestos de pura maldade?

---

[4] O exemplo pode parecer singelo, mas basta que pensemos numa partida de futebol. Quando um jogador é barrado por uma falta violenta o público se manifesta freneticamente em apoio ou desaprovação mas, dificilmente, existirá uma maioria que afirme que o jogador agressor deva ser preso. O mesmo gesto na ausência de uma partida de futebol tenderia a ser duramente reprimido na presença de pessoas sancionadas socialmente para o gesto de repressão (policiais p.ex.). Significa dizer que se existe uma base agressiva, ela será relativamente estimulada em uma circunstância e em outra não. Assim, não existe mais sentido em falar de agressividade natural entre os homens, na medida em que a agressividade humana adquire uma coloração muito mais demarcada pela história social. Pensar o contrário seria como buscar no DNA dos italianos o segredo do gosto e da criatividade de sua culinária, partindo-se do princípio de que existe uma base biológica para a estética do apetite.

As estratégias imersas na dramaticidade concreta de uma sala de aula tendem a mostrar o currículo como um *script* a ser interpretado. Neste palco, professores imbuídos dos discursos de suas competências tentam incutir saberes e diretivas sobre o homem e o mundo mesmo que não tenham clara consciência disso. A própria estrutura formal do currículo-roteiro é o resultado, direto e/ou indireto, de embates políticos e sociais, uma espécie de cristalização das contendas, das visões utópicas que os grupos sociais dirigentes tiveram de si mesmos e dos grupos subalternos e/ou, contraditoriamente, expressam conquistas de grupos sociais emergentes, fissuras no bloco hegemônico, mudanças significativas no jogo político, naquele instante mágico em que as reformas ensaiam se transformar em revolução social ou a reação concede os anéis para não perder os dedos.[5]

Na maioria das vezes, os agentes diretamente envolvidos perdem a consciência deste processo, que se transforma numa linguagem obscura e ao mesmo tempo sensível que intenta, nas suas estratégias discursivas, mostrar a aplicabilidade sólida e imediata do conteúdo difundido. Cada conjunto de representações possui um desafio cognitivo e prático de apresentar-se como conhecimento legítimo, como instrumento mental capaz de explicar a realidade, significando-a e, a partir desta significação, encontrar respaldo empírico para substanciar suas explicações. Assim, deve também ser um saber prático que não só explica, mas também apresenta estratégias concretas para constituir a realidade. Em cada admoestação, em cada "sin-

---

[5] Hoje, se fala muito mais em sexualidade do que há 20 anos. De certa forma, o currículo parece estar mais arejado, permitindo que saberes contrastantes às interpretações oficiais sejam de alguma forma difundidos. O problema passa a existir em relação aos difusores: "quem educa os educadores?." Quando professores começam a retirar as páginas dos livros didáticos que mostram a nudez do corpo humano ou nas aulas sobre prevenção de DST abrem envelopes de preservativos com luvas cirúrgicas ou lenço de papel (fato este já presenciado por nós), é sinal de que ele não está preparado para o que deve ser feito, simplesmente porque não questionou algo fundamental, sua educação e, portanto, a si mesmo!

gela" exposição em sala de aula, nas formas como conteúdos contestatórios do saber oficial são reprimidos e/ou filtrados, encontraremos as reverberações de uma luta surda, trágica, algumas vezes construtora da liberdade, outras tantas, reprodutora e legitimadora das relações de despotismo e dominação.

Se os cientistas sociais se acostumaram a intuir este processo na rica documentação educacional brasileira, nas portarias e legislações, nos projetos de cunho estatal e dirigente, trata-se mais do que nunca de focar agora a visão onde o roteiro ganha vida concreta, onde se expressa no drama vivo e vivido de seres humanos nele diretamente inseridos: nos cotidianos institucionais, nas salas de aula. É lá que os professores, legitimados por sua posição de poder, difundem conteúdos, ajudando a coletivizar e/ou reproduzir concepções do mundo e do homem que, em última instância, funcionam como elementos auto-explicativos à medida que comparecem para justificar a inserção de classe, grupo social de referência, ações específicas de gênero, raça, religião etc. Da mesma forma, trata-se de efetivamente entender como os indivíduos, em relações ativas, absorvem estas concepções, se apropriam delas e as (re)significam. Em alguns momentos, estas concepções serão encontradas difusas e subliminares nas páginas dos livros didáticos ou nas situações dinâmicas propostas pelas atividades pedagógicas. Em outros, ganharão vida clara e inequívoca na forma de sanção, controle, contra-controle e contestação. Invadem as letras de música da banda de rock do colégio que ensaia escondida, ficam estampadas nas pichações de muro, sintetizam desejos de mudança no grafite de banheiro[6], oferecem sustentação a

---

[6] Certa vez nos deparamos com a seguinte inscrição num banheiro de escola secundária: "a vida que nos deram é isso que fazemos aqui e termina no esgoto com a música da descarga." Frase carregada de pessimismo juvenil? Constatação simplória da depreciação da vida coletiva oferecida como sustentáculo aos nossos jovens? Ou sussurros da "criatura oprimida" que, a partir de seu saber sensível, expressa riqueza e precisão diagnóstica que poucos tratados de Sociologia da Educação poderiam intuir?

gestos de subordinação e rebeldia, justificam repressões e liberações da sexualidade, enfim, e talvez o mais importante, oferecem aos agentes envolvidos respostas, mais ou menos coletivamente compartilhadas, à pergunta que todos nos fazemos: "QUEM SOU?"! As ações humanas caminham na direção de realizar concretamente desejos e sonhos. Mesmo o indivíduo mais automatizado pelo seu cotidiano, em algum momento, produzirá reflexões sobre o sentido de sua vida e de seus gestos. Na escola, não será diferente. Ali ou em qualquer instituição onde se estruturam relações de poder.

Então, uma das questões que pode derivar do nosso raciocínio é entender em que medida uma dada representação que, por princípio, sempre será uma representação social, torna-se também uma representação que oferece o substrato empírico à ação dos indivíduos concretos. Na verdade, nossos cérebros não meros receptáculos. Eles se apropriam dinamicamente dos conteúdos e bens simbólicos da humanidade. Parece que Marx estava correto quando afirmou o seguinte em suas Teses contra Feuerbach:

> Feuerbach resolve o mundo religioso na essência humana. Mas a essência humana não é abstrato residindo no indivíduo único. Em sua efetividade é o conjunto das relações sociais. (MARX, 1985).

Quase cem anos depois, Vygotsky (1997) afirmou que a natureza psicológica do homem é a totalidade das relações sociais num movimento do externo (a realidade material, o mundo dos homens) para o que se convenciona chamar de "interno" (a subjetividade, a mente) tornando-se funções da personalidade, sendo mesmo a forma de sua estrutura. A princípio esta afirmação pode parecer uma simples derivação do pensamento marxiano, uma apropriação para dar uma coloratura claramente política às perspectivas psicológicas de Vygotsky. Engano! O que o psicólogo soviético sinaliza é para um movimento que leva o "social" para aquilo que se convencionou chamar-se de "interno." E mais, configura uma base de determinação

histórica para elementos que até aquele momento tinham a forte marca das teorias motivacionais de base biologicista e/ou genética, criticando-se portanto a idéia de filogênese na ontogênese.

Entre o conjunto das relações sociais e os indivíduos, no entanto, existem inúmeros processos mediadores determinados dialeticamente por instâncias e fenômenos específicos, não sendo possível pensar-se na individualidade humana como um fenômeno empírico alheio aos outros homens. Cada individualidade é uma particularidade dialeticamente configurada, uma síntese complexa e singular das relações sociais. É essa singularidade do particular dialeticamente determinada em sua relação com a totalidade social que parece criar a ilusão de uma individualidade plenamente autônoma pois a singularidade individual é de fácil apreensão empírica.

Sinalizar, porém, a noção de que os indivíduos sejam particularidades concretas das relações sociais não resolve o problema. Na verdade, anuncia todo um novo conjunto de questões. Uma delas é como entender a relação entre o pensamento e as ações dos indivíduos inseridos nos processos coletivos. Ou, mais especificamente, o que torna um processo social e individual um mesmo contexto? Um dos indícios para esta questão parece ser o entendimento da relação de organicidade entre ação e pensamento. Vejamos em Antônio Gramsci como ocorreria o delineamento desta organicidade.

A Ideologia como Concepção de Mundo: o Arbitrário e o Orgânico

Para Gramsci uma concepção de mundo é aquela que se realiza cotidianamente ao produzir "modos de vida", ou seja, ela deve ser capaz de desencadear uma atividade prática para transformar a realidade. A esta concepção de mundo, mais elaborada e coesa, podemos chamar de religião ou filosofia. Para Gramsci a Filosofia se destingue da religião especificamente por preconizar um sentido mais

materialista e/ou objetivista de pensar a realidade. Assim, a expressão "filosofia" não pode ser entendida como expressão idiossincrásica, pois não será a "filosofia" deste ou daquele filósofo, mas sim a expressão coerente de uma dada concepção de mundo que se acha difusa por toda a organização social. Poderíamos intuir que esta capacidade de propagação diz respeito, entre inúmeros elementos, ao nível de coerência explicativa da vida de indivíduos concretos que a concepção oferece. É este elemento explicativo, ao dar coerência significativa ao gesto humano, a característica fundamental que oferece suporte a qualquer modo de vida. Assim, além de explicar as relações sociais, ao determinar "modos de vida", as concepções de mundo teriam também papel auto-explicativo para indivíduos concretos, pois cria condições para que eles auto-justifiquem as ações, tornando-as relativamente coerentes com o modo de pensar que preconizam. Uma das características de sua organicidade consiste justamente na maior capacidade de tornar algo "externo" ao indivíduo (a realidade, a natureza, o conjunto das relações sociais expressas em seu grande dinamismo e complexidade) em algo passível de ser subjetivado e compreendido, justificando a realização das ações. De certa forma, um dos papéis primordiais da ideologia, no sentido gramsciano do termo, seria tornar a sociedade e a objetividade material produzida pelas ações humanas concretas como algo pertinente aos indivíduos que configuram a rede social

Para Gramsci a competição histórica seleciona aquelas concepções que estão habilitadas para transformarem-se em prática individual e coletiva, ou seja, habilitadas para efetivamente construírem a história humana por meio da coerência entre pensamento e ação que elas mediam. O "teste" de uma concepção de mundo é justamente seu caráter de resolubilidade ante às necessidades objetivas engendradas em cada momento histórico. Este caráter de resolubilidade não pode ser avaliado apenas pelo critério de verdade ou falsidade da concepção de mundo. O problema da verdade subordina-se à questão do quanto uma

concepção é capaz de se converter em força material, ou seja, habilitada a dar sentido aos gestos humanos, de configurar instituições, de se expressar como arte e literatura, de (re)desenhar os espaços urbanos, de se embrenhar nas formas como as pessoas se vestem, falam e pensam [...] É este o sentido de uma ideologia orgânica. O caráter de organicidade é dado pela capacidade em entender e dar substância à prática efetiva do homem sobre a realidade material, aglutinando classes e grupos para as ações políticas que transformam qualitativamente esta realidade.

Neste sentido, uma ideologia é arbitrária quando se restringe a termos especulativos produzidos por este ou aquele indivíduo, não assumindo poder de efetiva aglutinação de muitos seres humanos. Por exemplo, amanhã podemos tentar fundar uma religião com base numa cosmogonia que tem o homem como criado a partir de um computador sagrado que nos incutiu a inteligência. Incentivará o desenvolvimento tecnológico da humanidade como um dos objetivos fundamentais para que possamos reencontrar nosso criador que está a nossa espera numa galáxia distante. Pode-se escrever livros e tratados para justificar esta concepção, elencar conjunto de testemunhos com base nos monumentos antigos e na Geologia para identificar deuses astronautas como os emissários do computador supremo que nos criou. Todo este conjunto de aparentes absurdos, entretanto, poderá ou não produzir um movimento coletivo na medida em que o conjunto dessas suposições atendam necessidades humanas que, a qualquer momento, podem ganhar sentido coletivo. Aqui reside o caráter orgânico da ideologia para Gramsci, pois ela deve oferecer "soluções" a problemáticas expressas por determinada contemporaneidade e aglutinar os homens, levando-os às últimas conseqüências para realizarem concretamente estas soluções mesmo que o resultado desse processo fracasse em seus objetivos ou que, no final, expresse o contrário do que se imaginava.

Para Gramsci história e ideologia formam um bloco, são indissociáveis, porque, para o homem exercer a ativi-

dade de construção material da realidade, ele precisa possuir um conjunto de representações que ofereçam a justificativa intrínseca das ações. Essa concepção de filosofia torna necessário que o homem compareça como protagonista de sua existência que se realiza mediante a da história. Por intermédio da elaboração das concepções de mundo, o homem toma determinada consciência de sua posição ao nível da estrutura econômica podendo pôr em ação instrumentos teórico-práticos que transformem as necessidades impostas pelas relações sociais na liberdade da ação concreta. Que homem seria este? Será ele mera imagem refletida pela história? Dizer que o homem é um produto da história significaria novamente reduzi-lo, genérica e individualmente, a um produto de processo unívoco, simples reflexo produzido pela deusa sociedade?

Já em 1916 no artigo "Velharias" o jornalista Gramsci afirmava que:

> **Como Lao-Tsé da lenda chinesa, somos velhos crianças, gente que nasce aos oitenta anos.** Um cúmulo de tradições passa sobre nós, e devemos dobrar os rins para o suportar: leis centenárias vinculam a nossa atividade atual e o esforço para as superar deve sintetizar todos os esforços das gerações passadas (...) (1977, v. 1, p. 89-90. Grifos nossos)

Ao nascermos somos expostos a uma série de circunstâncias que não escolhemos. Adquirimos uma linguagem fruto de milênios de evolução, aprendemos comportamentos decorrentes do processo de formação histórica. O gesto de empunhar um lápis ou pegar uma folha de papel, amarrar um sapato ou ir a um culto religioso esconde uma grande complexidade. Para que cada gesto humano pudesse ser consolidado em sua contemporaneidade foi necessário o sacrifício de gerações inteiras e mesmo a colaboração diuturna de milhões de homens "invisíveis" num processo educacional vasto e praticamente inconsciente para a maioria dos indivíduos. Por não serem de forma alguma naturais, no sentido biológico do termo, os com-

portamentos necessários à sobrevivência do homem em sociedade têm de ser reproduzidos-aperfeiçoados-(re)criados diuturnamente pela vida social com base num legado que vai dos homens das cavernas, passando pelas batalhas de Júlio César e atingindo os media digitalizados. Um legado vivo em cada instrumento de trabalho, em cada signo, em cada valoração ético-moral, em cada obra de arte ou mesmo num "singelo" aperto de mão. É neste sentido que temos de entender a metáfora sobre Lao-Tsé utilizada por Gramsci. Nascemos velhos: os gestos das gerações que nos precederam estão colocados desde no modo como um bebê é cuidado pelos pais até em todos os suportes sociais (alimentação, água, eletricidade, assistência médica, vestuário etc *ad infinitum*) que dão sustentação ao ato de cuidar e que no futuro realizarão todo o conjunto de informações que possibilita ao indivíduo reconhecer a si e aos outros. É neste sentido que o homem não escolhe as relações sociais das quais participa embora as determine cotidianamente.

As instâncias da sociedade civil por meio de seus intelectuais porta-vozes difundem determinadas concepções de mundo. Desde a mais tenra idade, estaremos expostos a tais concepções, que darão conteúdo e significado às nossas ações individuais e coletivas. Por uma ou por outra concepção de mundo, pertenceremos a este ou àquele grupo. Haverá sempre uma tendência a buscarmos iguais para compartilhar e refletir o que somos como indivíduos. Para Gramsci sempre seremos "(...) conformistas de algum conformismo"(1987, p. 12), somos homens-massa, homens coletivos. O importante então é analisar de qual coletividade cada homem faz parte. Se uma concepção de mundo é ocasional e desagregada, o homem pertencerá a uma multiplicidade de homens-massa:

> (...) **nossa própria personalidade é composta de uma maneira bizarra**: nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista: preconceitos de todas as fases históricas

passadas, grosseiramente localistas, e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado. (GRAMSCI, 1987, p. 12). Grifos nossos

Na concepção gramsciana, a personalidade humana é fruto das concepções de mundo historicamente determinadas. Tudo aquilo que pensamos, todo o constructo mental utilizado para justificar a ação individual, todo o conjunto de representações utilizado para "elucidar" o sentido das ações coletivas para o indivíduo encontram sua base de determinação a partir do legado de outros homens. É claro que a cada nova contemporaneidade, dado que a realidade material se transforma, a geração hodierna edifica o conjunto de idéias mais correlatas às questões propostas por sua contemporaneidade e que adquirem o sentido de maior ou menor originalidade, mas, ainda assim, o escopo das novas contribuições está fundado nos sedimentos do passado. O que Gramsci quer dizer, porém, com a expressão "personalidade bizarra"? Já afirmamos que a personalidade é estruturada a partir das concepções de mundo; elas é que oferecem conteúdo explicativo/auto-explicativo das ações coletivas e individuais. A personalidade bizarra será então formada por um agregado de concepções de mundo "incoerentes" entre si.

Tentaremos exemplificar esta relação. Imaginemos determinado trabalhador qualificado, por exemplo, um técnico em computação gráfica. O nosso técnico é portador de um saber contemporâneo, importante e bem recompensado financeiramente. São amplamente reconhecidas as aplicações da computação gráfica na publicidade, na criação de *softwares* para Engenharia, Arquitetura, Educação etc. Ora esse mesmo indivíduo, que domina técnicas de última geração, capaz de criar programas de realidade virtual com imagens de rara beleza, é sistematicamente submetido a pressão pois na empresa em que trabalha existe grande competitividade entre os técnicos e as exigências postas pela clientela cada dia mais e mais se intensificam. Assim, quando tem que cumprir um prazo rígido e

curto para realizar determinada tarefa, ele invoca a proteção de seu santo padroeiro (no caso optaremos por São Francisco de Assis). Esse indivíduo teve sólida educação católica e tem, portanto, opiniões definidas sobre a sexualidade antes do casamento e o uso de métodos contraceptivos. Apesar de sua catolicidade, entretanto, é um pouco supersticioso, não dispensa o uso de uma fitinha do Senhor do Bonfim comprada durante uma estada em Salvador e traz em seu chaveiro uma figa de marfim (para desespero dos ecologistas). Parte de sua vida é governada por uma ética protestante, acredita na rigidez do tempo como um princípio de vida, numa certa idéia de predestinação e nos valores "purificadores" do trabalho. À noite gosta de ler livros técnicos e, quando tem tempo, estuda literatura esotérica, devorando compulsivamente os títulos de Paulo Coelho e estudando as profecias de Nostradamus. No último processo eleitoral, votou num candidato de esquerda para prefeito e num de direita para deputado federal, tendo como critério norteador a "simpatia" transmitida pelo candidato, sua "expressão" de honestidade e a "coerência" das suas propostas. Se olharmos à nossa volta, com certeza, este exemplo poderá facilmente abandonar o terreno da ficção. Ter a personalidade bizarra significa exatamente isto. No nosso caso, o técnico de computação gráfica é "agraciado" com o saber técnico de uma nova tecnologia, mas tem sua compreensão do mundo, e, por conseqüência, sua ação prática sobre a vida material e os homens que o cercam governadas por concepções de mundo muitas vezes confrontantes e originárias de organizações sociais atávicas. É claro que representações determinadas em outros momentos históricos assumem inserção diferenciada em cada nova contemporaneidade. Elas não cumprem as mesmas funções políticas que exerciam em seus momentos históricos quando davam "substância" ao seu respectivo bloco histórico. As crenças em duendes no século XIII e no século XX originavam ações qualitativamente diferenciadas, mas ainda assim possivelmente similares. Devemos ressaltar é que, para Gramsci, há um choque entre ter a vida guiada, por exemplo, pela influência

de aspectos da Modernidade, e ter determinadas ações norteadas por concepções de mundo mais arcaicas, desnecessárias ao homem moderno e importantes obstáculos para a conquista de uma concepção de mundo coerente. É este o sentido de bizarro atribuído à personalidade. É como se os indivíduos em seu cotidiano moldassem organização cognitiva que constitui coerências comportamentais a partir de partes absolutamente contrastantes. Como, no entanto, o homem pode conseguir ter suas ações norteadas por uma concepção de mundo coerente? E qual seria o sentido de "coerência"? Coerência em relação a quê? Para Gramsci, buscar uma concepção unitária e coerente de mundo é uma espécie de processo de "auto-análise" na qual inventariamos a infinidade de traços recebidos de outros momentos históricos percebendo o que não traz benefício neste inventário. Ao iniciar esta elaboração crítica percebemos aquilo que realmente somos. As concepções de mundo respondem a problemáticas trazidas pela realidade. A pergunta que Gramsci nos faz é: como é possível pensar os problemas de nossa atualidade se somos levados a opinar e interferir sobre esta realidade a partir de concepções elaboradas por um passado remoto e superado?

> Se isto ocorre, nós somos "anacrônicos" em face da época em que vivemos, nós somos fósseis e não seres modernos. Ou pelo menos, somos "compostos" bizarramente. E ocorre de fato, que grupos sociais que, em determinados aspectos, exprimem a mais desenvolvida modernidade, em outros manifestam-se atrasados com relação à sua posição social, sendo, portanto, incapazes de completa autonomia histórica. (GRAMSCI, 1987, p. 13).

Portanto, Gramsci nos convida a fazer nossa autonomia histórica. Isto é fundamental para possuir um verdadeiro autodomínio sobre os gestos. Para tal, é necessário buscar uma concepção de mundo coerente e moderna que possa interferir de forma concreta sobre aspectos da realidade. É só quando adquirimos consciência do que deter-

mina nossas ações que podemos ser um agente consciente das ações que, de agora em diante, podem efetivamente transformar nossa realidade. Significa, então, dizer que só conseguimos nos transformar quando transformamos nossa realidade. Por sua vez, só a transformamos porque somos transformados por ela. Se o homem não for portador de uma concepção de mundo que seja um efetivo instrumento intelectual para transformar a realidade, ele se estagna, age de uma forma não coerente com as necessidades impostas pela realidade, fossiliza-se adornado por fantasmas da Grécia antiga e da Idade Média.

O grande desdobramento político da argumentação gramsciana está no fato de que a concepção de mundo que efetivamente oferece a compreensão histórica do homem e de sua realidade é a "filosofia da práxis" ou o marxismo. Portanto, sua preocupação central ao discutir a "concepção de homem" é, na realidade, expressar a concepção de homem e de mundo preconizada a partir da leitura de Marx. Isto não pode, entretanto, nos levar ao engano de que compartilhar de outra concepção, que não o marxismo, signifique que os indivíduos não transformem sua realidade. Para Gramsci, na maior parte do tempo, o homem coletivo atua mas não tem uma consciência clara de sua ação. Ainda assim esta ação age sobre o mundo, transformando-o de alguma maneira. Gramsci enfatiza a noção que nestas circunstâncias pode acontecer que a consciência teórica preconizada pela concepção de mundo esteja historicamente em contradição com o agir, afirmando ser praticamente possível que o homem neste caso tenha duas consciências teóricas ou uma consciência contraditória. Uma consciência está implícita na ação que une o indivíduo a todos os componentes de um grupo que agem de forma coesa para transformação prática da realidade. A outra consciência é explícita ou verbal, que é herdada do passado e acolhida sem crítica. (GRAMSCI, 1987, p. 20). Esta concepção verbal, entretanto, não seria inconseqüente, pois influi sobre a conduta moral, sobre a direção da

vontade de forma mais ou menos intensa.[7] Em alguns momentos esta contradição da consciência não permite nenhuma escolha, levando o indivíduo a uma forma de passividade moral e política preconizada, por exemplo, pelas concepções de mundo niilistas e fatalistas oriundas de organizações sociais que permitem pouca mobilidade social, portanto, explicando e autojustificando essa realidade (como é o caso de algumas filosofias orientais oriundas do budismo e do hinduismo). Em outros momentos, as escolhas são realizadas com base numa compreensão do real, em que podem ser intuídos mecanismos de exploração social, mas que não são acompanhadas por uma proposta de crítica efetiva, um *how to do* após a revolta.

Americanismo e Fordismo: a Unidade Orgânica entre Ação e Pensamento

Em *Americanismo e Fordismo* Gramsci analisa as mudanças decorrentes das novas relações industriais configuradas a partir do processo de taylorização e fordilização do trabalho, estabelecendo análise comparativa entre os Estados Unidos e a Europa ocidental, particularmente a Itália. De outro lado, relaciona essas mudanças com as necessidades geradas a partir da Revolução de 1917, objetivando discutir como os trabalhadores poderiam, a partir da experiência estrutural e superestrutural do americanismo, fazer a experiência socialista e suas formas de condução política. Gramsci define o tema "Americanismo e Fordismo" como uma série de problemas que devem ser procurados nas condições contraditórias da sociedade moderna. Essas mesmas contradições parecem deter-

[7] Como exemplo podemos nos reportar ao catolicismo da "Teologia da Libertação" que se apropria de parte da concepção marxista da história para justificar suas práticas de intervenção e transformação sem no entanto, abdicar de uma compreensão metafísica do homem e de suas relações com Deus. Assim, temos uma noção de práxis política intuída com base numa concepção revolucionária embasada por consciência verbal (a compreensão teológica em si) herdada do passado.

minar complicações, posições aparentemente absurdas, crises econômicas, morais etc. O Americanismo e o Fordismo resultaria

> [...] da necessidade imanente de chegar à organização de uma economia programática, e que os vários problemas examinados deveriam ser os anéis da cadeia que assinalam a passagem do velho individualismo econômico para a economia programática.(GRAMSCI, 1978, p. 311).

Assim, Gramsci delimita o momento histórico que lhe interessa, fala de sua contemporaneidade e se refere à transição do capitalismo concorrencial para o capitalismo monopolista. A expressão "Americanismo e Fordismo" sintetiza esse momento englobando suas contradições no plano estrutural e superestrutural. Não entraremos numa exposição exaustiva do texto pois este não é nosso objetivo. Ressaltamos alguns aspectos que nos parecem ser importantes para intuir psicossocialmente a relação entre ação e pensamento a partir de algumas questões, quando Gramsci identifica aspectos da organização e do processo de trabalho e os relaciona com determinadas formas específicas de conduta.

A organização industrial constituída a partir da taylorização e fordilização apresenta um quadro de exigências aos sujeitos que dela participam. Gramsci perceberá que este quadro de exigências é determinado historicamente, impondo transformações que vão do indivíduo à sociedade:

> **A vida na indústria exige uma experiência geral, um processo de adaptação psicofísica para determinadas condições de trabalho**, de nutrição, de habitação, de costumes etc, que não é algo de inato, de "natural", mas que exige ser adquirido(...) (1978, p. 324. Grifos nossos).

Gramsci enfatiza aqui algo que chama de "adaptação psicofísica." Para integrar-se a uma dada organização pro-

dutiva, o homem deve criar ou adaptar novos comportamentos motores (gestos, automatismos, expressões, percepções etc) e adquirir outra maneira de pensar que ofereça justificativa intrínseca à sua ação nesta mesma organização. Este processo é fundamental para que uma organização produtiva possa se manter ou para que uma nova organização possa se constituir a partir da anterior. Em determinados momentos históricos, as forças sociais podem caminhar em determinadas direções fazendo com que estas pressões deixem poucas possibilidade de escolha para os indivíduos que a elas resistem. Na verdade, um dos desafios para a disseminação do capitalismo sempre foi o contínuo disciplinamento da força de trabalho ao sabor das mudanças implementadas pela revolução das forças produtivas. Cada nova transformação tecnológica, subordinada a uma sociabilidade baseada em relações de troca, intensificou as formas de exploração, ao mesmo tempo que implicou o redesenho contínuo nas formas de organização da força de trabalho, bem como nas expressões simbólicas que davam suporte às mudanças. Fundamental o fato da mudança não poder ser percebida como algo "descolado" das formas simbólicas que lhe oferecem justificação intrínseca. Tentemos agora discutir a idéia de "nexo psicofísico" proposta por Gramsci.

Uma das teses desenvolvidas em *Americanismo e Fordismo* é que um dado aparato produtivo requer um determinado modo de vida que lhe dê sustentação. Modo de vida será, portanto, um conjunto de características, mais pertinentes ao bloco histórico hodierno, englobando desde condições de moradia até grupo de normas e valores que dêem justificativa moral intrínseca à ação prática do homem. Em outras palavras, significa dizer que muito daquilo que o homem come, pensa, veste, aprecia esteticamente, ou mesmo até as formas como o espaço urbano se configura, são fundamentais para a manutenção de determinado aparato produtivo.

A permanente revolução das forças produtivas determina o ir-e-vir da força de trabalho a novas maneiras de

organizar a produção e/ou a novos processos de trabalho. A energia elétrica ou a vapor, o tear mecânico, a informatização, novos métodos de gerenciamento e organização, enfim, toda inovação técnica no processo produtivo acabou por determinar novas maneiras de trabalhar e/ou organizar a produção. Isso implicou o fato de que gestos e formas de pensar utilizadas pelos trabalhadores para essa ou aquela tarefa do processo de trabalho fossem historicamente redimensionados. Significa dizer que cotidianamente os indivíduos, direta ou indiretamente inseridos na atividade produtiva, são atingidos por transformações que os impelem à busca da confecção de novas simbolizações para que suas atividades e seu "eu" possam ser percebidos (por ele mesmo e pelo coletivo) de forma inteligível e lógica.

Pensemos um trabalhador, no caso, um linotipista. A criação e disseminação do *off-set* gradualmente destruiu a capacidade produtiva do linotipista fazendo com que seu "saber-fazer" deixasse de ter função ativa na produção de jornais e revistas, passando a ser um saber morto. Sua vida, seu ser e as instâncias coletivas das quais fez parte se redimensionaram. Instituições, como sindicatos ou associações das quais os linotipistas faziam parte, resistiram às transformações tecnológicas ou se adaptaram a elas (a implantação de novas formas de trabalho quase sempre implicaram rediscussão de jornadas de trabalho, diminuição de postos laborais, revisão de aparato legislativo, busca de formas de organização política etc). Outros trabalhadores inseridos em atividades que davam suporte direto ou indireto ao trabalho de linotipia também tiveram suas vidas afetadas, pois essas atividades passam a ser praticamente "desnecessárias." Esse processo assume uma longa cadeia, à qual poderíamos nos prender indefinidamente. Cabe ressaltar que o desenvolvimento do *off-set* determinou novos caminhos ao linotipista, novas possibilidades de "escolha." Por um lado, ele teve que aprender um novo "saber-fazer" ainda inserido na produção gráfica, o que implicou aprendizagem de novos gestos, posturas cor-

porais, manuseios etc, ou então engrossou o contingente da economia "invisível", adentrou a perversidade da desregulamentção ou, ainda pior, engrossou o lumpen de excluídos de toda ordem, gradualmente destruídos física e psiquicamente. Esse processo de adaptação (ou de desadaptação) não estará restrito apenas ao posto de trabalho, mas se fará presente em todas as instâncias coletivas transformadas para dar sustentação a todo um novo conjunto de processos de trabalho constituídos a partir do *off-set.*

Esse raciocínio pode ser feito para qualquer transformação implementada pelas mudanças nos processos de trabalho. Veja-se, por exemplo, a passagem do cinema mudo para o cinema sonoro. No passado, a película era muda, mas nunca a sala de espetáculo. Em suas versões mais simplificadas, a sala de projeção sempre tinha a presença de um pianista que tentava de forma pessoal interpretar o ritmo cênico do filme. Em versões mais complexas, uma orquestra inteira acompanhava o movimento do filme. Quando o cinema se tornou sonoro, a mudança tecnológica faz desnecessária a presença dos músicos na sala de projeção, fazendo em poucos meses, milhares de músicos que tinham direcionado sua formação artística mais ou menos ligada ao cinema e tinham nele sua fonte de sobrevivência, a reestruturar seus modos de vida. Na outra ponta, centenas de atores mostraram-se incapazes de continuar atuando por não possuírem voz adequada às novas exigências. Esse momento de transição é retratado de modo ameno e romântico no filme *Cantando na Chuva,* estrelado e dirigido por Gene Kelly.

As revoluções produtivas e as crescentes modificações nos processos de trabalho trazidas por elas levam a um cotidiano redimensionamento do agir individual/coletivo dos homens. O crescimento das cidades, o desenvolvimento de sistemas de transporte, o uso dos aparelhos eletrodomésticos, a massificação dos processos de comunicação e, enfim, toda e qualquer transformação no modo de vida exigirão que os indivíduos se adaptem. Esta adapta-

ção, entretanto, não é meramente automática, mesmo quando pensamos no comportamento motor dos indivíduos. Pelo contrário, este comportamento deve ser mediado por um conjunto de representações que "convença" os indivíduos, que torne o gesto "natural" e determinado pela "vontade" de quem o realiza. Assim, qualquer trabalhador inserto em mudanças terá de realizar uma adaptação psicológica (tem que pensar, elaborar, construir representações que justifiquem a ação com os novos meios de trabalho e "entender" por que a organização à sua volta mudou) e física (tem que produzir novos gestos motores perante a situações até então inexistentes). Como a própria expressão "nexo" já indica, a atividade mental deve necessariamente ter uma relação orgânica com aquilo que se exterioriza na forma da ação concreta. Para que a organização produtiva possa se manter, o indivíduo deve ser capaz de significar aquilo que realiza. Para que esta significação ocorra, é de fundamental importância o papel das ideologias. São elas o substrato do nexo psicofísico, a argamassa que une a ação ao gesto!

Agora imaginemos o mundo em momentos históricos onde duas ou mais lógicas de pensar e organizar economicamente a sociedade para a produção dos meios de sua existência se chocam. A originalidade do pensamento gramsciano está justamente em ter identificado a noção de que, para criar e desenvolver a estrutura econômica de uma sociedade, é necessária a existência de um tipo específico de homem possuidor de uma nova estrutura de gestos e pensamentos, que necessariamente se relacionem para manter e reproduzir as transformações implementadas. Este processo não se estrutura apenas molecularmente (no indivíduo com ele mesmo ou no indivíduo com outro indivíduo), mas assume também um caráter praticamente absoluto em toda a sociedade. Ao olhar a sua contemporaneidade, Gramsci parece ter identificado esse momento mágico em que o novo e o velho tipo humano se chocavam num confronto de vida e morte.

Parte deste embate passava pela discussão de como o homem deveria expressar/controlar sua sexualidade. Ao observar o modo de vida americano, Gramsci identifica uma relação no mínimo curiosa. Parece que uma das precondições dos sistemas de racionalização da produção, implementados a partir da fordilização, é justamente a repressão/regulamentação dos instintos sexuais. E mais, parece que nos Estados Unidos esta regulamentação diz respeito mais às classes diretamente envolvidas com a produção (tanto o capitalista quanto o proletário). Para demonstrar esta afirmação, Gramsci identifica, com base em dados empíricos referentes à situação italiana, a clara distinção entre o comportamento sexual no campo e nas cidades, mas não no sentido idílico para o campo. É entre os camponeses que comportamentos rotulados como bizarros (incesto ou zoofilia, por exemplo) parecem ocorrer com maior freqüência. Além disso, identifica também uma moral sexual mais "permissiva" para aqueles setores não envolvidos diretamente com a produção (plutocracia), nos quais a sexualidade adquire o caráter de "esporte de caça", carregada de uma visão estética da mulher identificada como mera "procriadora" e "brinquedo." A tese central esboçada é a de que os comportamentos sexuais são mais "bizarros" ou "mórbidos" (doentios e menos autocontrolados) quanto mais afastados estiverem determinados agrupamentos sociais das novas lógicas de produção, neste caso específico, o campesinato e a plutocracia. Ora, se parece existir a clara distinção entre o comportamento sexual expresso no campo e na cidade, entre os setores diretamente envolvidos na produção e aqueles não envolvidos, algo deve existir no modo de vida dos dois agrupamentos, que determine as diferenças. Gramsci busca nos valores disciplinares e metódicos, impostos a partir da taylorização e fordilização, os elementos explicativos.

O primeiro aspecto importante, esta preocupação com o fato de expressar a sexualidade não se limitava apenas à difusão do discurso puritano nos Estados Unidos. A preocupação com a sexualidade fez com que os inspetores da

Ford "invadissem" a vida privada dos operários mediante extensiva investigação. Gramsci intui a idéia de que, longe de ser uma preocupação de ordem meramente religiosa ou fortuita, tal ação tinha objetivos educativos: incutir uma nova ética sexual em conformidade com a nova lógica produtiva, fazer um homem de novo tipo:

> É de relevar como os industriais (especialmente Ford) se interessaram pelas relações sexuais dos seus dependentes e em geral pela sistematização geral das suas famílias; a aparência de "puritanismo" que assumiu este interesse (como no caso do proibicionismo) não os deve induzir em erro; **a verdade é que não se pode desenvolver o novo tipo de homem requerido pela racionalização da produção e do trabalho, enquanto o instinto sexual não for regulado em conformidade, não for também ele racionalizado.** (1978, p. 325). Grifos nossos.

Afinal, por que o instinto sexual tem que necessariamente ser regulado em conformidade com a racionalização da produção? Que relação existe entre sexualidade e trabalho para a qual Gramsci nos chama a atenção? Em *Americanismo e Fordismo* Gramsci examina determinado conjunto de instâncias sociais que intervêm na formação de novos tipos humanos. Realiza uma análise sobre estas instituições, estabelecendo-se nexos comparativos entre a situação americana e a européia. Ora, posto no interesse gramsciano está a intenção política da construção do novo tipo de homem que norteará os passos da classe emergente (o proletariado) para o exercício da hegemonia política. Portanto, o fordismo não é uma mera proposta de mudança técnica nas formas de organização do trabalho, mas também uma concepção de mundo, uma filosofia que, em tese, pode trazer as bases de uma futura sociedade socialista. É portadora de um conjunto de propostas e intencionalidades, quer outra ética que interfira concretamente nos comportamentos humanos, moldando-os e direcionando-os. Portanto, o fordismo possui uma lógica que transcende

o ambiente fabril, é, antes de mais nada, um projeto educacional geral que visa a criar outro homem, em consonância com a exigência de organização e programação econômica de que o capitalismo necessitava para continuar como sistema economicamente viável. Na avaliação de Gramsci, contemporaneamente só havia duas tentativas verdadeiramente abrangentes que percebiam as grandes necessidades de transformação de comportamentos e hábitos, visando à adaptação a necessidades históricas concretamente expressas: o Americanismo e o processo de militarização das fábricas implementados por Trotski na União Soviética:

> A tendência de Leone Davidovic estava estreitamente ligada a esta série de problemas, o que me parece que não foi bem esclarecido. O seu conteúdo essencial, deste ponto de vista, consistia na vontade "demasiado" resoluta (e portanto não racionalizada), de dar supremacia, na vida nacional, à indústria e aos métodos industriais, de acelerar, com meios coercitivos exteriores, a disciplina e a ordem na produção, de adequar os costumes às necessidades do trabalho. (1978, p. 327).

Na tendência manifesta por Trotski, Gramsci identifica objetivos similares ao movimento fordista, ou seja, fazer com que os métodos industriais possam constituir o conjunto de prioridades que monitorem as energias da organização social. Só é possível pensar a satisfação de todo um conjunto complexo de necessidades oriundas da implantação do socialismo, se a organização industrial for o tônus que dá sentido à vida social, entretanto,

> Dada a exposição geral de todos os problemas ligados à tendência, essa deveria desembocar necessariamente numa forma de bonapartismo, e portanto na necessidade inexorável de a bloquear. As suas preocupações eram justas, mas as soluções práticas estavam profundamente erradas; neste desequilíbrio entre teoria e prática residia o perigo [...]. O princípio da coerção, direta ou indiretamente, no ordenamento da produção e do trabalho

> é justo, mas a forma que assumira estava errada: o modelo militar tornara-se um preconceito funesto e os exércitos de trabalho faliram. (1978, p. 327-328).

O projeto de modernização implementado por Trotski assume a forma de bonapartismo, ou seja, da coerção unilateral, originando necessariamente a resistência dos indivíduos. Gramsci enfatiza que o interesse de Trotski pelo americanismo, os modos de vida (Byt) e literatura são atividades que estavam menos desconexas entre si do que se poderia imaginar:

> **Os novos métodos de trabalho são indissolúveis de um determinado modo de viver, de pensar e de sentir a vida**; não se podem obter sucessos num campo sem obter resultados tangíveis no outro. (GRAMSCI, 1978, p. 328). Grifos nossos.

Eis o principal problema da forma de organização do trabalho proposta por Trotski. Para construir o homem de novo tipo, não bastava apenas a coerção unilateral, sendo necessário que a coerção fosse transformada em persuasão; era preciso que os indivíduos percebessem o significado intrínseco nos gestos que realizavam e não apenas "obedecessem ordens", num rígido sistema hierarquizado. A coerção unilateral não era capaz de oferecer um sentido psicológico para a ação humana, ou seja, não elaborava por si uma concepção de mundo com validade psicológica, não realizava o nexo psicofísico necessário entre pensamento e gesto. A experiência de Trotski, realizada a partir do sucesso da construção do exército vermelho, perdia o sentido quando as vidas humanas não estavam diretamente ameaçadas no calor da luta revolucionária. Faltava a Trotski a articulação da militarização a um processo de "militarização interna", a constituição de uma disciplina que pudesse ser transformada pelo indivíduo em autodisciplina.

No cerne de *Americanismo e Fordismo* está a preocupação de elaborar o "Novo Homem." O desafio histórico, então, será o de descobrir, compreender, criar, direcionar

e difundir transformações culturais que terão de dar sustentação às profundas transformações econômicas alicerçadas a partir dos novos métodos de trabalho. O americanismo é, além de um fato econômico, também cultural e, portanto, possuindo desdobramentos pedagógicos e psicológicos. Qualquer proposta de transformação comportamental expressa pela inspetoria de fábrica na Ford não pode ser analisada como fruto do acaso e da gratuidade. Da mesma forma, a disseminação da ideologia proibicionista no aparato legislativo não pode ser rotulada como preciosismo religioso. São como fatos culturais que as questões do proibicionismo e do controle da sexualidade devem ser compreendidas, e, sendo fatos culturais, são necessariamente fatos pedagógicos, que educam e reeducam massas humanas para determinadas ações concretas que oferecem respaldo interno/externo em relação à atividade econômica.

Desta maneira, o controle da sexualidade, a proibição do uso de álcool, os inquéritos sobre a vida privada dos operários, embora a princípio possam parecer apenas como ingerência religiosa/puritana, são na realidade fatos impostos/propostos pelas necessidades disseminadas a partir das novas formas de gerenciamento da produção:

> As iniciativas puritanas têm apenas o fim de conservar, fora do trabalho, um certo equilíbrio psicofísico que impeça o colapso fisiológico do trabalhador, esmagado pelo novo método de produção. **Este equilíbrio não pode ser senão exterior e mecânico, mas poderá se tornar interior, se é proposto pelo próprio trabalhador e não imposto de fora, por uma nova forma de sociedade, com meios apropriados e originais.** (GRAMSCI, 1978, p. 329). Grifos nossos.

O operário não pode se desgastar fora da fábrica, não pode ser alguém preso unicamente pelo desejo da libido, não pode estar exposto ao vício destrutivo do álcool, pois estes comportamentos não estão de acordo com a rigidez gestual da conduta da fábrica, não estão de acordo com a

disciplina ligada ao automatismo das tarefas. O trabalhador desgastado fisicamente pelo trabalho da fábrica não poderá "perder seu tempo" com o desgaste da busca desenfreada de sexo. Portanto, o momento fora do trabalho deve ser consagrado à plena reposição da força de trabalho, agora, mais do que nunca, extremamente desgastada pela atividade produtiva. É esta a verdadeira função psicossocial do puritanismo norte-americano para Gramsci: fazer com que o operário constitua nexos entre a atividade produtiva e aquilo que ele pensa de si e do trabalho, ao mesmo tempo em que configura um conjunto de hábitos e comportamentos em que o pleno uso de suas energias físicas e mentais possa ficar plenamente direcionado ao desejo daqueles que conduzem o projeto hegemônico sob a égide do capitalismo: a potencialização cada vez mais eficiente da capacidade produtiva do trabalhador. Esta tarefa de propagação ideológica, que, no primeiro momento, é tomada pelos intelectuais porta-vozes dos interesses daqueles que conduzem o bloco hegemônico (inclusa parte dos próprios intelectuais), deve com o tempo se transformar em algo realizado pelo próprio trabalhador que, gradativamente, terá todas as suas instâncias sociais (da estrutura familiar às atividades de lazer) governadas por lógica ao mesmo tempo intrínseca (da subjetividade do trabalhador) e extrínseca (imposta a partir da regulação normativa fabril e/ou estatal). A função das ideologias puritanas será, portanto, dar o caráter de persuasão e consenso à coerção exercida pelos métodos de controle dentro das fábricas.

Considerações Finais

A preocupação de Gramsci com as questões culturais, somada à sua inserção ativa na luta política, o levou a algumas conclusões originais no campo marxista. No cerne de *Americanismo e Fordismo* está também uma discussão de como se constituem os comportamentos humanos. Neste sentido, a categoria trabalho parece chave. A inser-

ção produtiva das classes ou setores de classe é condição importante para definir formas de pensamento e comportamentos sociais e/ou individuais. Formas de pensamento subsidiam as ações humanas e, portanto, são fundamentais para transformar o mundo material. Por sua vez, a transformação do mundo material, subsidiada e racionalizada pelas formas de pensar, desdobra transformações nas formas de pensamento. Qualquer transformação da organização econômica, ou, no caso do americanismo, qualquer implantação de nova lógica de produção, terá de ser acompanhada necessariamente pela transformação "interior" dos homens como uma das condições de sua reprodução social. Por mais singelo ou redundante que possa parecer, podemos assinalar que qualquer processo de transformação reformista e/ou revolucionário da sociedade pressupõe necessariamente que os homens acreditem naquilo que estejam fazendo, elaborando o nexo psicofísico, relacionando pensamento com a ação. É esta a validade psicológica que a concepção de mundo expressa no psiquismo dos homens. E é este também o desafio proposto à Filosofia da Práxis, para Gramsci: constituir o novo nexo entre a ação e o pensamento da classe trabalhadora sem contudo abstrair da experiência histórica e cultural feita anteriormente.

Referências Bibliográficas

GRAMSCI, Antônio. *Escritos políticos.* 4 v. Lisboa: Seara Nova, 1977. (Coleção de artigos jornalísticos antes da prisão).

_____. *Concepção dialética da história.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

_____. *Obras escolhidas.* São Paulo: Martins Fontes, 1978.

MARX, Karl. Teses contra Feuerbach in *Marx:* vida e obra. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).

VYGOTSKI, Liev Semiónovittch. *A formação social da mente.* São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ABORDAGEM DO RACIONALISMO CRÍTICO POPPERIANO E DA HERMENÊUTICA ARENDTIANA À LUZ DE SUAS CONTROVÉRSIAS COM O MARXISMO, COM BASE NO CONCEITO DE HISTORICISMO

*Hildemar Luiz Rech**

Introdução

Nesta parte introdutória, são delineadas breves considerações sobre a ambigüidade, a polissemia, a complexidade e as múltiplas interpretações do conceito de historicismo e são expostos sinteticamente os enfoques teóricos e os principais conceitos trabalhados no decorrer do presente texto.

Nos séculos XVIII e XIX foram instituídos dois sentidos da história:

> O primeiro, revolucionário e emancipacionista, foi elaborado pelos iluministas, franceses e alemães, e se radicalizou com o marxismo, nos séculos XIX e XX; o segundo, conservador e tradicionalista, foi revelado pelo italiano Giambatista Vico e se radicalizou com a Escola Histórica alemã e os historicistas, nos séculos XIX e XX. (...) Para os historiadores alemães, não a história, mas somente a filosofia "iluminista" poderia legitimar a revolução. (...) Para o historiador "historicista", não é a Razão que organiza a história, pois esta é uma hipótese filosófica. Contra a revolução, a Escola Histórica alemã buscava no passado uma justificação das instituições feudais ainda presentes no presente. (...) "Ela" quis opor aos conceitos abstratos da filosofia o estudo empírico de homens vividos, reais (Cf. SUTER, apud REIS, 2005, p. 208).

---

* Doutor em Ciências Sociais pelo IFCH da UNICAMP, SP, e pela Universidade de Manchester; professor no Departamento de Fundamentos da Educação e no Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, FACED-UFC; pesquisador do Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação Profissional – LABOR/UFC.

Para os historicistas alemães (Dilthey, Herder, Rickert e Windelband) e italianos (Giambatista Vico e Croce), as instituições e a vida humana são coisas particulares, singulares e individuais que são objeto da História e não da Filosofia. Os historicistas alemães e italianos procuraram avaliar uma época segundo as características *sui generis* de suas próprias formações histórico-sociais e culturais. Contra uma lógica racionalista, especulativa, universalizante e teleológica na história, procuraram enaltecer uma determinada lógica da imaginação.

> As instituições humanas e o vivido humano não são o resultado do cálculo e da razão filosófica, mas de um processo histórico, independente da vontade consciente dos indivíduos. (Cf. REIS, 2005, p.209).

Segundo Reis (2005), a polêmica sobre o significado do conceito de historicismo apresenta ainda outros desdobramentos, impondo-se uma distinção entre um historicismo filosófico e outro metodológico e epistemológico.

O historicismo metodológico e epistemológico, expresso pela Escola Neokantiana de Baden, defende o ponto de vista de que não cabe à Ciência social e histórica discutir ontologicamente a história, entendendo que seu estudo representa apenas um modo de abordagem conceitual e de inteligibilidade do real. Este tipo de historicismo também não opõe Natureza e História, ou seja, para estes "neokantianos",

> [...] O saber científico exige a colaboração das duas categorias de ciências, pois os mesmos materiais podem ser objeto de uma pesquisa naturalista (nomotética) e de uma pesquisa histórica (genética e idiográfica). A natureza pode ser tratada historicamente e a história naturalisticamente. A separação não é ontológica, mas epistemológica. (REIS, 2005, p.219).

O historicismo filosófico, por sua vez, dividiu-se em duas orientações opostas:

Uma procurava sistematizar dogmaticamente todo o devir humano a partir de um princípio *a priori*; a outra, tendia a tudo relativizar sob o pretexto de que a história não oferecia certeza, nem verdade, e cultivava um tipo de ceticismo que conduzia ao niilismo filosófico. (Cf. REIS, 2005, p. 218).

A orientação filosófica, que se baseou em uma noção *aprioristica* e teleológica do devir histórico e humano, se aproxima, mais ou menos, ao Iluminismo filosófico, pois este, mesmo que sob polêmicas e divergências interpretativas, também pressupõe um princípio *apriori* e teleológico em desenvolvimento universal na História.

É partindo da noção de um historicismo filosófico e teleológico, visto como uma abordagem sistematizante de todo o devir histórico a partir de um princípio *a priori*, que Karl Popper, em sua obra *A Miséria do Historicismo*, procura criticar o evolucionismo spengleriano e o marxismo em geral.

Desse modo, a interpretação popperiana do historicismo em nada se relaciona com o historicismo alemão clássico de Dilthey, Herder, Rickert e Windelband, pois, para estes, a História não oferece nem leis, nem certezas, nem verdades, enquanto, para Popper:

> "(...) é historicista a doutrina que considera que é função da ciência social fazer previsões, segundo leis de evolução"; que ele considera serem pseudociências, pois produzem "profecias", quando pretendem produzir impossíveis "previsões incondicionais." (REIS, 2005, p.218.).

No presente texto, busca-se delinear criticamente o significado dos conceitos de "historicismo", finalismo teleológico, sucessão histórica, evolucionismo, progresso, necessidade, contingência, luta de classes, violência política e imprevisibilidade histórica, a partir das polêmicas e controvérsias estabelecidas em torno do sentido da História, a partir do debate de Popper e Arendt com o marxismo.

Portanto, estas categorias são analisadas tendo por base os "approaches" conceituais e teóricos de Karl Popper,

Hannah Arendt e Karl Marx. A análise, entretanto, converge para este último autor, pois os dois primeiros tecem reflexões críticas a uma determinada interpretação da teoria do marxismo.

Ao mesmo tempo, contudo, que as abordagens dos dois primeiros autores expressam a complexidade própria de obras de referência, os seus pontos de vista sobre a visão de História, progresso e sucessão histórica em Marx e no marxismo apresentam um convite à polêmica, pois, como argumenta Rui Fausto (2002), o pensamento de Marx – embora envolva "insights" historicista-teleológicos e evolucionistas – é pautado sobre pressupostos teóricos complexos, em essência, não historicistas, os quais moldam o cerne de sua visão da história e da sociedade.

Karl Popper e o Historicismo e a Crítica de Thomas Kuhn à Idéia de uma Unidade Metodológica e uma Racionalidade Dedutiva nas Ciências

De acordo com Karl Popper, o historicismo tem por base o entendimento de que é possível empreender uma ciência positiva da História, envolvendo a noção de leis históricas, de previsões de largo escopo, enfim, de antecipações históricas que assumem o caráter de quase-profecias. Desse modo, as "leis históricas", segundo o autor, são vistas como geralmente válidas e aplicáveis ao todo da história humana, cobrindo não apenas alguns, mas todos os seus períodos (POPPER, s.d.).

De acordo com o autor, porém,

> [...] não podem existir uniformidades sociais válidas para além de períodos particulares. Dessa maneira, as únicas leis sociais universalmente válidas só poderão ser as que *ligam períodos sucessivos*. Não de ser leis [...] determinadoras da transição de um período para outro. (POPPER, s.d., p.34).

Segundo o autor, os historicistas, no entanto, confundem tendências históricas com leis históricas, o que os

anima a estabelecer previsões históricas de largo escopo, ou a instaurar profecias históricas.

Para Popper, o desenvolvimento e o aperfeiçoamento do método científico e da ciência só podem ocorrer pelo aprendizado "por ensaio e erro", de modo que se precisa da crítica dos outros para descobrir os próprios erros. O autor expressa

> (...) a convicção de que a correção gradual' (...), combinada com a análise crítica, é o melhor caminho para alcançar resultados práticos, tanto no campo das Ciências Sociais e Históricas, como no das Naturais. (POPPER, s.d., p.47).

O enfoque adotado pelo historicismo, entretanto, segundo o autor, não é o da ação gradual mas o 'holista', com inspiração no evolucionismo. A hipótese evolucionista não tem o *status* de lei universal, embora algumas leis universais da natureza, como as leis de hereditariedade, segregação e mutação acompanhem

> (...) a chamada hipótese evolutiva que é uma explicação de numerosas observações biológicas e paleontológicas (...) feita com base no pressuposto de uma ancestralidade comum de formas relacionadas. (POPPER, s.d., p.83).

De acordo com Popper, os historicistas operam com as tendências históricas como se elas fossem, à semelhança de leis, incondicionais. Desse modo, tratam as tendências que são condicionais como se fossem tendências absolutas, o que os leva a acreditar em uma lei histórica geral para o progresso, ou seja, acreditam que as tendências em foco possam ser derivadas imediatamente de leis universais. Esta posição se constitui no

> (...) erro central em que incide o historicismo: suas 'leis de desenvolvimento' apresentam-se como tendências absolutas (...), independentes de condições iniciais, (que conduzem) (...) a profecias incondicionais, em oposição às previsões científicas e (históricas) condicionais. (POPPER, s.d., p.100).

Conforme Popper, as Ciências Históricas se interessam principalmente por descobrir e submeter a teste enunciados singulares, ou seja, se interessam pela explicação causal de acontecimentos singulares, quando "[...] Nas Ciências teoréticas, as explicações causais são, via de regra, meios para um fim diferente – submeter a teste leis universais." (POPPER, s.d., p.113).

A partir de seu método racionalista crítico, Popper vê os historicistas como equivocados, quando estes procuram estabelecer conexões causais a partir de leis universais – visto que, para esse autor, os eventos sócio-históricos são tendências históricas condicionais –, visualizadas como estando na base dos processos de sucessão histórica. Para Popper, os eventos históricos são únicos e nada encerram de geral, embora admita que certos acontecimentos específicos possam ser causa de outros eventos históricos.

Para Popper, não pode haver História sem um ponto de vista. Assim, qualquer análise ou interpretação histórica tem de ser seletiva, sob pena de se ver avassalada por uma torrente de elementos sem correlação.

> A tentativa de acompanhar as cadeias causais até o passado remoto em nada ajuda, pois todo efeito concreto passível de ser escolhido como ponto de partida tem um grande número de diferentes causas parciais e de condições iniciais complexas. (POPPER, s.d., p.117).

Para o mesmo autor, a única maneira de superar as dificuldades dos estudos históricos consiste em introduzir conscientemente um preconcebido ponto de vista seletivo, ou seja, torna-se necessário fazer uma escolha permeada pelo próprio interesse de quem aborda o objeto de estudo da História. Isto, entretanto, não significa manipular os fatos até que se insiram satisfatoriamente no enfoque interpretativo escolhido, mas significa que devem ser escolhidos os fatos, eventos e aspectos que apresentem alguma conexão com o ponto de vista assumido.

Os enfoques históricos seletivos desempenham, conforme Popper, funções quase análogas às das teorias no

estudo da ciência. Raras são, entretanto, as idéias que, inerentes a esses enfoques, são passíveis de apresentação sob a forma de hipóteses suscetíveis de teste, sejam essas hipóteses singulares ou universais; mas quando isto acontece, elas podem, nesses casos raros, ser tratadas como hipóteses científicas. Contudo:

> Via de regra, [...] esses "enfoques" não podem ser testados. Não há como refutá-los e, assim, as aparentes confirmações carecem de valor [científico], ainda que tão numerosas quanto as estrelas do céu. A essa escolha seletiva ou foco de interesse histórico [...] denominamos interpretação histórica. (POPPER, s.d., p.118).

Portanto, para o autor, o estudo da História é marcado por uma "pluralidade de interpretações" situadas no um "mesmo nível de sugestividade e de arbitrariedade", ainda que algumas delas "possam merecer realce por sua fertilidade."

Para finalizar a exposição das idéias de Popper sobre os Estudos da História, cabe observar que, embora a teoria do conhecimento desse autor não seja assimilável ao positivismo lógico, pelo fato de divergir do ponto de vista de que os experimentos constituem o principal expediente para aumentar a certeza de uma teoria científica, ele, contudo, apresenta muitos pontos de identidade com as abordagens lógico-positivistas, na medida que: (a) acredita que existe uma demarcação clara entre observação e teoria; (b) defende uma cumulatividade do conhecimento científico; (c) sustenta a concepção de uma estrutura dedutiva bem definida da ciência; (d) insiste na unidade do método científico, o que o leva a sustentar a convicção de que as ciências sociais não são ciências por não terem unidade metodológica e por não serem sistemáticas; e (e) argumenta que existe uma distinção lapidar entre "contexto de justificação" e "contexto de descoberta nas ciências." (POPPER, 1974).

Para Popper, avançar no conhecimento científico significa testar hipóteses e refutá-las em vista da experiência que não as confirma. Para o instaurador do "racionalismo

crítico", as "conjeturas injustificáveis" fazem parte do "contexto de descoberta" e eliminam o problema da indução, constituindo-se o ponto de partida da ciência. Estas conjeturas, porém, devem ser abordadas por um processo de pesquisa que segue um método rigoroso constituinte do "contexto de justificação."

Apresentando uma abordagem epistemológica diferenciada do "racionalismo crítico" popperiano, Thomas Kuhn, em sua obra, *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1978), por exemplo, sustenta a idéia de que, mesmo nas ciências naturais, não existe um campo de princípios e leis científicas últimas que possam constituir esfera neutra para avaliar diferentes teorias científicas. A mais aprimorada lógica racional não reúne condições para se constituir em árbitro da razão no debate de variadas posições teóricas. Desse modo, para esse autor, a pluralidade de posições teóricas também se impõe no cerne das chamadas "ciências teoréticas", instaurando uma "incomensurabilidade entre teorias" – embora não uma incomunicabilidade –, na medida em que o debate científico sempre vai esbarrar em questões polêmicas que não podem ser resolvidas na forma de um comum acordo entre as partes.

Consoante Kuhn, na escolha de uma ou de outra teoria, as razões e os fundamentos funcionam, em última instância, como valores. Por isso, é preciso

> [...] (antes) entender a maneira pela qual um conjunto determinado de valores compartilhados entra em interação com as experiências particulares comuns a uma comunidade de cientistas de tal modo que a maior parte do grupo acabe por considerar que um conjunto de argumentos é mais decisivo que outro. (KUHN, 1978, p. 246).

Para esse autor, quando duas "comunidades científicas" distintas sustentam dois "paradigmas científicos" diferenciados, elas não apenas representam teorias diferentes, mas também métodos de experimentação próprios, valorações diversas dos resultados, formas de vida diferentes; enfim, dois mundos dessemelhantes.

Na versão kuhniana, dois ou mais grupos ou "comunidades científicas" competidoras só argumentam entre si de modo mais proveitoso nos períodos de "revoluções científicas", quando "paradigmas científicos" consolidados sofrem abalos de credibilidade e de profunda crise de sustentação teórica e metodológica.

Enfim, para Kuhn, não há como conseguir uma compreensão adequada da racionalidade científica, fazendo-se apelo a um método universal. Ademais, para esse autor, não há uma demarcação clara entre observação e teoria, nem mesmo nas "ciências teoréticas"; não há uma estrutura dedutiva bem definida nas ciências; e não há uma unidade metodológica absoluta, nem mesmo nas chamadas ciências teoréticas; ou seja, para o autor, a condecoração científica, neste sentido, é assunto prático e não lógico, pois a cientificidade não pode ser defendida a partir da aplicação de leis racionais atemporais, nem por intermédio do apelo à formulação de procedimentos metodológicas de aplicação universal.

Hannah Arendt e a Idéia da Ação na Esfera Pública e da Imprevisibilidade nos Processos Históricos

Para Hannah Arendt, os processos históricos são desencadeados como repercussões imprevisíveis dos fatos e dos eventos e podem, eventualmente, se tornar automáticos, como é o caso de civilizações petrificadas em que a estagnação pode se arrastar e perdurar por séculos. Onde a atividade da ação pode se manifestar, entretanto, não há espaço para processos automáticos e petrificados, visto que ela é a expressão da imprevisibilidade; ou seja, para a autora, quando subordinados a leis e desígnios imutáveis, os fatos e os eventos perdem a imprevisibilidade e o sentido que lhes são próprios. (ARENDT, 1992).

De acordo com Arendt, Marx submeteu os eventos a um padrão, *a luta de classes*, como se esta fórmula fosse capaz de desvendar todos os segredos da História. De outro lado, segundo a autora, Marx distingue-se da maioria

dos historiadores que criaram processos históricos padronizados, por ter fundado o seu padrão, que preserva a integridade dos fatos, ainda que o sentido destes se perca na generalização histórica, ficando a ação subordinada às leis da dialética e ao cumprimento dos "desígnios superiores da história." (ARENDT, 1992, p.115).

Conforme a autora, Marx tomou o significado especulativo-filosófico hegeliano da História, expresso no progressivo desdobramento e realização da idéia de liberdade, como sendo um fim da ação humana efetiva no interior do processo histórico, de modo que (este último) penetra o futuro e encontra, aí, um fim estabelecido, o lugar de onde acena a liberdade plena, de tal modo que o passado e o presente, cativos deste futuro, perdem o sentido próprio. Assim, "(...) o âmbito político priva-se não só de sua força estabilizadora como do ponto de partida para transformar, para iniciar algo novo." (ARENDT, 1992, p.319).

Para a autora, a ação em Marx confunde-se com a violência e a fabricação. Violência e ação não podem, porém, ser assimiladas mutuamente, pois a violência por ser muda, não é, em si mesma, um fenômeno político. Por não estar assentada na palavra e na ação, a violência produz reações também violentas, de modo que aparece destituída de dignidade.

A violência planejada é movida pela lógica instrumental, estando fundada na categoria de meios e fins, pois "(...) como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja." (ARENDT, 1994, p.41).

A pluralidade antagônica dos contendores, no entanto, torna os resultados sempre imprevisíveis, podendo se manifestar de maneira diferente do pretendido.

Mesmo assim, Arendt reconhece que a violência seja, às vezes, a única forma disponível para reinstaurar espaços de justiça, podendo, por isso mesmo, obter alguma justificativa para o seu desencadeamento. Na sua perspectiva, todavia, a violência não tem legitimidade em si mesma, tornando-se ainda mais ilegítima quando seus objeti-

vos apontam para um futuro distante, pois, para a autora, a longo prazo, a violência torna-se prisioneira da imprevisibilidade que governa as relações humanas.

Ainda no que se refere à violência revolucionária, cabe observar que, consoante Arendt, as revoluções podem ter como objetivo a libertação de formas de opressão e exploração, mas a liberdade só pode se afirmar, quando a violência revolucionária se apresentar como pré-condição para a instauração do espaço público como locus potencial para a manifestação da liberdade, para a convivência entre os homens e à co-participação de atos, palavras e do entendimento (ARENDT, 1990).

De acordo com Arendt, Marx ressalta três posições-chave em sua vasta obra: a) *o trabalho como labor e fabricação* criou o homem; b) a *luta de classes* é o motor e a *violência* é a parteira da história; e c) *não se pode realizar a filosofia sem superá-la,* mediante a transformação efetiva da realidade. Além disso, Arendt ressalta que a obra de Marx deixa como registro o entendimento de que o único caminho de libertar os homens das fadigas e das dores do labor é por intermédio do *progresso tecnológico.*

Conforme a autora, a sociedade comunista de Marx, sem classes e sem Estado e tecnologicamente avançada, de alguma forma realiza as condições gerais de sua idéia de liberação do trabalho alienado, explorado e submetido à fadiga do labor, mas, ao mesmo tempo, compreende a liberação da política. Na nova sociedade comunista de Marx, a "'administração das coisas' toma o lugar do governo e da ação política, e nela os 'hobbies' ocupam os homens socializados." (ARENDT, 1992, p.46-47).

De acordo com Arendt, a sociedade moderna é crescentemente marcada pela perda de um mundo comum, sendo que a capacidade de ação humana passou a ser instrumentalizada para a elevação da produtividade.

Segundo a interpretação arendtiana, Marx vê a esfera social como uma forma natural de organização humana e a esfera política com subsumida no social, ou seja, para Marx, a ação, o discurso e o pensamento político funcio-

nam como meras "superestruturas" ancoradas no jogo de interesses sociais, ocorrendo, desse modo, uma funcionalização da política, em decorrência da invasão do espaço público pelas atividades econômicas inseridas no espaço privado da sociedade.

Uma das críticas mais contundentes que Arendt faz ao pensamento marxista se concentra em sua visão de processo histórico. De acordo com ela, o marxismo, ao subordinar o passado e o presente ao futuro, esvazia o sentido próprio de ambos, ao mesmo tempo em que o futuro deixa de ser um lugar indefinido, sujeito a possibilidades diversas.

A compreensão da história e da temporalidade de Arendt foi bastante influenciada pelas noções de ruptura, origem e descontinuidade que Walter Benjamin relacionava a estes conceitos. Seguindo a óptica "benjaminiana", esta autora vê como perigosa toda filosofia da história que apresente uma obstinação com o progresso e que perceba a história como uma narrativa com vários fins e nenhum começo, quando de fato ela tem vários começos e nenhum fim.

Para Arendt (1987), o que tem uma finalidade clara e demarcada e um início a ser explicitado e revelado são os eventos individuais e não a História como totalidade, pois nesta cada fim é um novo começo. Em outras palavras, as idéias de tempo e história, na visão arendtiana, da mesma forma como para W. Benjamin, são fundadas na descontinuidade do tempo histórico, que não é homogêneo, mas heterogêneo e diferenciado; ou seja, a História não ocorre em um tempo linear e vazio, mas saturado e feito presente, que impõe rupturas ao *continuum* histórico.

Ademais, a autora compartilha com W. Benjamin, a constatação da irreparabilidade da quebra do fio da tradição e do caráter irrecuperável da autoridade em sua forma tradicional no mundo moderno, de modo que nutre com ele a convicção de que é preciso recriar novas formas de relação com o passado.

Por outro lado, a colocação em movimento de processos novos, que refletem as possibilidades quase infinitas

da ação, tanto no mundo humano quanto na natureza, caracteriza o homem moderno; isto, contudo, também implica no aumento do perigo da imprevisibilidade do agir; ou seja, no quadro de sofisticação do surto tecnológico do mundo moderno consolidado, história e natureza se interpenetram, de modo simultâneo ao fato de que, de modo ambíguo, as possibilidades de inovação promissora e de alta destrutividade se atravessam de modo multiforme e imprevisível.

Karl Marx e a sua Visão da História e do Progresso, Consoante Rui Fausto

As visões de Popper e de Arendt, sobre a compreensão de Marx a respeito da História e do progresso, não se inspiram em uma leitura do melhor marxismo. A propósito, como observa Rui Fausto:

> Na sua versão mais rica, o marxismo reúne em forma contraditória um discurso posto sobre os modos de produção que se alinham em dispersão e descontinuidade, e um discurso pressuposto que organiza, em (quase) continuidade, a história até o capitalismo. (2002, p. 91).

Ainda como observa esse autor, o esquema teórico de Marx é mais complicado do que se poderia supor à primeira vista,

> [...] porque além do discurso posto que trata das histórias, há, nas versões mais elaboradas, pelo menos dois níveis de quase-totalização, um retilíneo e um circular. (FAUSTO, 2002, p.91).

O caráter complexo da teoria de Marx, portanto, exige que as discussões críticas sobre a compreensão marxista da história, do progresso e do futuro tenham presente o fato de que se trata de "[...] um objeto complexo e contraditório, no qual se reconhece uma pluralidade de registros." (FAUSTO, 2002, p.91).

Assim, por exemplo, em sua obra *O Manifesto Comunista*, Marx apresenta um discurso posto e positivo, sem um processo de constituição de meta-pressuposições. Neste texto, segundo Fausto:

> A ausência de um processo de constituição (pré-história/história) faz com que, em vez de uma descontinuidade dialética (descontinuidade entre a 'negação' inerente a todo objeto na sua pré-história, e a sua posição na História), se estabeleça - nesse plano - uma continuidade. (2002, p.93).

No escrito *A ideologia alemã*, também só aparece, a rigor, um discurso posto, em que se apresenta uma recusa a toda pretensão de universalidade e em que não é apresentado um processo de constituição de pressuposições. Nesta obra, a Filosofia é concebida como sistema dogmático, e o próprio questionamento da Filosofia não está longe da crítica positivista:

> Lá onde cessa a especulação, na vida real, começa assim a ciência real, positiva, a apresentação da atividade prática, do processo prático do desenvolvimento dos homens. Cessam as frases sobre a consciência, o saber real deve tomar o lugar delas. Com a apresentação da realidade efetiva, a filosofia autônoma perde o seu meio de existência. No lugar dela pode entrar no máximo um resumo dos resultados gerais que se pode abstrair da consideração do desenvolvimento dos homens. (Marx, apud FAUSTO, 2002, p. 98).

A teoria da ideologia implícita na obra *A Ideologia Alemã*, portanto, é marcada por um materialismo reducionista. Ou seja, a ideologia é "a sombra da realidade efetiva."

Ainda, conforme Rui Fausto, no *Manifesto Comunista* e em *A Ideologia Alemã*, a História, tal como é apresentada, representa um modelo historicista (ou quase-historicista) no interior do pensamento de Marx, modelo que equivocadamente, muitas vezes, é tomado como se representasse a análise, exposição e apresentação da

visualização da História de Marx como um todo. Nestas duas obras, todavia:

> A ausência de um verdadeiro discurso pressuposto tem paradoxalmente como conseqüência a introdução de uma espécie de contínuo e, até certo ponto, mesmo de um finalismo na história, embora a recusa em totalizar venha de um impulso explicitamente anti-finalista (presente na teoria de Marx). (FAUSTO, 2002, p. 108).

De outro lado, em sua obra os *Grundisse*, Marx expressa a visão de que não há uma teleologia imanente à História, ou seja, que no plano efetivo de sua posição concreta, a história não apresenta nem unidade e nem continuidade.

Como observa Fausto, ao analisar os *Grundrisse*:

> Cada modo de produção tem sua história própria, e um mecanismo interno e diferenciado que leva à sua dissolução. Há uma necessidade interna dos modos de produção. Entre os modos, há períodos de transição. Nestes, a necessidade é progressivamente constituída, a partir de processos em que existe mais contingência do que necessidade, mesmo se a partir de pressupostos dados pelos elementos liberados pela dissolução dos modos anteriores. Só se tem unidade da história sob a forma pressuposta – em sentido dialético, não como fundamento das histórias postas, mas enquanto "fio" que as liga num discurso "segundo" –, seja esse fio caracterizado como pré-história, história da exploração, ou história natural. (FAUSTO, 2002, p. 13).

Nos *Grundrisse*, a História é uma história da apresentação progressiva da liberdade e da autonomia econômica; ou seja, em termos da trajetória que vai do pré-capitalismo ao capitalismo, há certamente progresso formal no que se refere à liberdade. É preciso, no entanto, também considerar a história interna do capitalismo – não só a relação do capitalismo com o passado –, sendo que nesta perspectiva a exploração aumenta, para Marx. Desse modo, "a

categoria dominante para Marx não é a do progresso, mas a do 'progresso-regressão.'" (FAUSTO, 2002, p.17).

Do ponto de vista de Marx, a liberdade é contraditória na sociedade burguesa sob o prisma de que se expressa, antes de tudo, como livre comércio e como compra e venda livres no quadro das relações de produção burguesas. Para o trabalhador, a liberdade aparece como uma combinação social da repressão organizada de sua vida no quadro do processo de trabalho, com doses (fragmentadas e incertas) de maior liberdade e autonomia individual, em comparação às sociedades pré-capitalistas.

Na relação que se estabelece entre o formato capitalista e as formas sociais anteriores aparecem acumulação e progresso, embora progresso contraditório. Antes do capitalismo, havia ausência de progresso ou progresso limitado entre as diferentes formas, e um ritmo de caráter cíclico e não contraditório no interior de cada forma. "Entre o capitalismo e as formas anteriores há progresso-regressão, e no interior da forma capitalista um ciclo que é desde o início contraditório." (FAUSTO, 2002, p. 102).

Nos *Grundrisse* – mais particularmente no texto a que foi dado o título: *Formas que precedem a produção capitalista* –, ocorre verdadeira dispersão na análise das formas, sendo a sucessão não uma dimensão essencial do texto. Para Marx, o que permite visualizar todas as formas no mesmo plano em oposição ao capitalismo é a finalidade, com vistas ao valor de uso. Sob esse aspecto, esse texto de Marx é o oposto da *Origem da Família, do Estado e da Propriedade Privada* de Engels, que apresenta um estilo radicalmente historicista (FAUSTO, 2002).

No cerne do melhor marxismo, nenhum modo de produção é "germe" do outro, pois cada um contém só seu "princípio de morte" que liberará apenas os pressupostos do outro. Em segundo lugar, se há contingência na sucessão, ela não só apresenta a possibilidade de uma direção privilegiada que aponta para a passagem à sociedade comunista, mas envolve também a possibilidade de eventual fracasso da passagem, resultando em uma volta ao passado ou "atolamento" no presente. Portanto,

> [...] na sua versão mais rica, o marxismo reúne em forma contraditória um *discurso posto* sobre os modos de produção que se alinham em dispersão e descontinuidade, e um *discurso pressuposto* que organiza, em (quase) continuidade, a história até o capitalismo. (FAUSTO, 2002, p.91).

Para Marx, a história de toda a sociedade existente até aqui se moveu em oposições de classe, que tomaram formas diferentes nas diferentes épocas. Mas qualquer que tenha sido a forma que elas tomaram, é um fato comum a todos os séculos passados a exploração de uma parte da sociedade pela outra. Apesar da multiplicidade e variedade dessas sociedades, a consciência social, resultante desta diversidade de contradições e de modos de opressão e de exploração de classe, sempre se moveu em certas formas comuns de consciência que só se dissolverão plenamente com o total desaparecimento das oposições de classe.

De acordo com Marx, foi o capitalismo o sistema social e econômico que pela primeira vez capturou o progresso histórico a serviço da acumulação da riqueza e conseguiu totalizar o espaço e o tempo social.

De outro ângulo, cabe observar que Marx, ao fazer a análise do capital, esforça-se para evitar uma visão historicista da história global, sem que o consiga de forma evidente, visto que seu esquema complexo envolve algumas contradições. Como ilustração de seu esforço não historicista cabe, por exemplo, destacar sua noção de "necessidade histórica." Marx a entende como mera necessidade para o desenvolvimento das forças produtivas de um ponto de vista histórico determinado, ou a partir de uma base, mas de forma alguma uma necessidade absoluta da produção; é antes uma necessidade evanescente, e o "fim imanente" desse processo é suprimir essa base, assim como essa forma do processo.

Como observa Fausto:

> De fato, (nos Grundrisse), Marx fala em 'fim imanente'. Porém, mais do que isto, a finalidade imanente de cada modo não é propriamente a de produzir um outro modo (no limite, o comunismo). A finalidade da produção das bases (para um novo modo) se faz (antes de mais nada) pela *morte* da forma anterior. Pode-se dizer que a finalidade imediata é a morte do modo (existente) (...). Nos dois casos o modo aparece (...) como modo-para-a-morte. (FAUSTO, 2002, p.142).

Nos *Grundrisse* e em *O Capital*, a História é pensada como história das transformações do *tempo* e do *espaço*. No pré-capitalismo, tempo e espaço são livres e não são *objetivados* por nenhuma posição diferente da do indivíduo social, aparecendo, porém, o tempo e o espaço de sua história (pré-história) de modo dispersivo. Com a consolidação do capitalismo e da grande indústria, impõe-se a posição do tempo e do espaço não livre de trabalho e de ação dos indivíduos, como portadores do capital. Neste quadro, contudo, instauram-se o tempo e o espaço da História universal. A partir da pós-grande indústria e, depois, com o comunismo, opera-se uma negação da negação. O espaço e o tempo postos pelo capital são negados, primeiro no microcosmo (processo de trabalho), depois no macrocosmo social "da sociedade comunista sem classes". Com a revolução científica que leva a grande indústria à pós-grande indústria e ao fim da subsunção material e, também, real do trabalho ao capital, reaparece uma comunidade subjetiva no processo de trabalho. Esta se constitui por intermédio da ciência, que é pressuposto da comunidade dos indivíduos associados no comunismo. A plena emancipação e liberdade humana, portanto, somente se realizam com o fim das duas formas de subordinação no processo de trabalho, a material (real) e a formal (FAUSTO, 2002).

Como destaca Fausto (referindo-se aos *Grundrisse*:

> O pré-capitalismo é a (boa) finitude, o capitalismo a má infinitude, o comunismo a boa infinitude. Essa boa infinitude é a da razão (Vernunft) na medida ela é posição do Sujeito, mas é também da ordem do entendi-

> mento (Verstand), na medida em que abre um domínio prometeano de progresso contínuo e de plena dominação da natureza. ((2002, p. 152).

Em Hegel não se apresenta este domínio prometéico na ordem do entendimento, pois, para ele, a História é "história pensada" não como um decalque da história dos fatos, mas antes a como a História atuante de seu significado. Cada etapa histórica é manifestação do *Absoluto* enquanto conceito até aquele momento, mas é também passagem a outro momento, numa sedimentação infindável e infinita de si no desenrolar histórico real.

Retomando a temática central do presente texto, cabe observar que à luz das colocações expostas anteriormente, particularmente no que se refere à noção de historicismo, esta, segundo Fausto (2002), apresenta ambigüidades e, entre diversas leituras, também representa uma "falsa leitura" do marxismo. O mesmo autor define o historicismo

> [...] a partir das respostas dadas a dois problemas, que de resto estão ligados: em primeiro lugar, ao da relação entre teoria e história, entre tempo da teoria e o tempo da história dita "efetiva"; em segundo lugar, ao problema considerado no plano da política – no nível do pensamento e da ação –, da maneira de se relacionar com [...] o passado e o futuro. (FAUSTO, 2002, p.230).

Quanto à primeira questão, Rui Fausto (2002) observa que o historicismo se caracteriza pela tendência de identificar o tempo da teoria e o tempo da História "efetiva" ou "concreta." Desse modo, o historicismo implementa uma espécie de redução do tempo da teoria e da ciência ao tempo da História vivida. Ele reduz os objetos ideais ao vivido como experiência histórica, ao mesmo tempo em que dá ao vivido algo como um estatuto ontológico.

No que se refere ao segundo problema, o historicismo opera

> (...) uma espécie de posição plena tanto do passado como do futuro. Para o historicismo, passado e futuro nunca são esquecidos (...). Eles serão sempre conservados pela "memória", de tal modo que resultará uma espécie de continuidade e, em certo sentido, também uma homogeneização do tempo. (FAUSTO, 2002, p.230).

Conclusões Breves e Parciais

As contribuições de Karl Popper e de Hannah Arendt no que se refere às suas leituras críticas do historicismo são emblemáticas, embora polemizáveis. A visão de Popper sobre o historicismo presente no marxismo é em grande parte equivocada, decorrente da abordagem incompleta que esse autor apresenta da teoria marxista. As reflexões de Arendt, referidas a aspectos da teoria marxista, são muito valiosas e procedentes, mas, em parte, polemizáveis. Assim, a sua abordagem do conceito de finalismo histórico presente no marxismo é, ao menos parcialmente, questionável.

Para Marx, o idealismo hegeliano fundamenta-se no papel dominante do conceito filosófico, isto é, na subordinação da realidade social às necessidades da lógica do conceito. Marx decepcionou-se por não ter encontrado na Filosofia Política de Hegel a força sugestiva das idéias revolucionárias existentes no período iluminista de sua época. Assim, interpretou a *Filosofia do Direito*, de Hegel, como encalhada no idealismo, em razão do domínio do conceito sobre o real como força orientadora e adaptadora da realidade social. O formato dialético da lógica filosófica hegeliana, contudo, manteve-se para Marx como base irrecusável de seu pensamento. Tendo por substrato uma compreensão dialética, Marx veio a denunciar, a seguir, a insuficiência de qualquer crítica da realidade social não fundamentada de modo teórico.

Na visão hegeliana – endossada por Marx nos *Grundrisse* (com o acréscimo da visão prometéica iluminista e comunista do futuro) – só há acumulação de experiências do passado no presente se houver a recusa da acumulação.

> O passado só se presentifica pela sua não-presentificação. Só o passado-negado é passado para o presente. O que significa o seguinte: a idéia de memória é admissível para pensar a relação com o passado, desde que se a pense como afetada pela anti-memória, com o que ela não será mais um conceito historicista. (FAUSTO, 2002, p. 242).

Portanto, a filosofia de Hegel e a de Marx (nos *Grundrisse*) divergem do uso continuísta que, o historicismo de Engels em *Origem da família, da propriedade privada e do Estado* e de outros teóricos da Segunda e Terceira Internacional Socialista, fizeram da noção de memória histórica, na forma da reminiscência. A consciência filosófica hegeliana, expressa na *Fenomenologia do Espírito*, inibe a lembrança das figuras anteriores diante de cada nova figura, para reencontrá-las sobre o fundo da figura efetiva na forma de memória-esquecimento, ou seja, na forma de supressão-conservação, de modo que o hegelianismo, pressuposto filosófico do marxismo, não é, pois, um historicismo, como também não o é o "melhor marxismo."

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Da revolução*. São Paulo: Ática/UNB, 1990.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FAUSTO, Rui. *Marx: lógica e política* – Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética, (Tomo III). São Paulo: Edições 34, 2002.

MARX, Karl. *Grundrisse* – Lineamentos fundamentales para la crítica de la economia política 1857-1858 (Tomo I e II). México: Fondo de Cultura Econômica, 1985.

KUHN, Thomas. *A Estrutura das revoluções científicas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

POPPER, Karl. *A Miséria do historicismo*. 2. ed. São Paulo: Editora Cultrix, s.d.

_____. *Conjectures and Refutations*, 5. ed. London: Routledge & Kegan, 1974.

REIS, José Carlos. *História e teoria*: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

A CRÍTICA À POLÍTICA EM MARX

*Eduardo Ferreira Chagas**

É impressionante como muitos, de uma forma ou de outra, não sabem, ainda hoje, o que Marx pensa sobre a política; na verdade, desconhecem a essência, a natureza da política para ele, cometendo, por isto, em torno dela muitas confusões e incompreensões.

Há inúmeras referências, *desde a* Tese de Doutorado (1842) até a *Crítica* Programa de Gotha (1875), que deixam visíveis a crítica de Marx à política. Há, sim, diversos textos, e Marx escreveu muito sobre política. Apesar disso, não há uma elaboração clara, sistemática, específica e organizada sobre a política, pois o que há em Marx é apenas um conjunto de formulações gerais, fragmentadas, acerca dessa questão.

Embora Marx não fosse um militante ativista, participou intensamente da política ao longo de sua vida. Podemos citar, entre outros, três grandes episódios da história do século XIX, dos quais Marx participou ativamente ou a eles assistiu e observou atentamente, como, por exemplo, a Revolta dos Tecelões da Silésia, em 1844, a Revolução Alemã de 1848 e a Comuna de Paris em 1871. Em torno desses três momentos, Marx deixou vasta produção teórica. A respeito da Revolta dos Tecelões da Silésia, escreveu um texto ainda pouco conhecido no Brasil, intitulado *As Glosas Críticas* à margem do artigo "O Rei da Prússia e a Reforma Social". *Por um Pussiano*. Sobre a Revolução Alemã de 1848, ele deixou vários artigos que foram publicados na Nova Gazeta Renana (NGR), no período de junho de 1848 a maio de 1849. E acerca da Comuna de Paris de 1871, redigiu A Guerra Civil na França (1871). A esses materiais estão conectados outros escritos importantes,

---

* Doutor em Filosofia; Professor da Graduação e Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará UFC; colaborador do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da UFC; Pesquisador do laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação profissional – LABOR/UFC.

como *Os Manuscritos Econômico-Filosóficos, de 1844, A Ideologia Alemã, O Manifesto do Partido Comunista, As Lutas de Classes na França, O 18 Brumário, A Revolução e a Contra-Revolução, O Capital* e *o Programa de Gotha*, que constituem contribuições teóricas significativas para se compreender as matrizes, os fundamentos do pensamento político de Marx.

Já na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* (1843), evidencia-se a posição de Marx contra a tentativa de aperfeiçoar o Estado e a política. Aqui, Marx se contrapõe à tese central de Hegel, que apreende o Estado como uma instância autônoma, necessária, que possibilita a unidade da sociedade civil. Hegel concebe a sociedade civil, tal como a família, como uma manifestação conceitual do Estado. Deste modo, a relação entre sociedade civil e Estado se apresenta carente de significado próprio, e assume o caráter de um fenômeno, de um predicado da Idéia: a sociedade civil pertence à essência do conceito racional do Estado, sendo, pois, um momento de sua esfera ideal. Para Hegel, a família e a sociedade civil são concebidas como esferas ideais do Estado, como esferas de sua finitude, como sua infinitude mesma. O Estado é que se divide nelas, quem as pressupõe, e o faz para surgir de sua idealidade como espírito real infinito para si.

As esferas da família e da sociedade, isto é, da individualidade e da particularidade, são, para Hegel, como vimos, momentos ideais do Estado e constituem o seu aspecto empírico e finito. É por meio dessas esferas, porém, família e sociedade civil, que o Estado sai de sua idealidade e se torna uma universalidade concreta, quer dizer, um espírito real, infinito. Por isso, os indivíduos alcançam, por um lado, uma realidade finita e particular, por intermédio da família e da sociedade civil, e, por outro, uma realidade universal, mediante o Estado. Assim sendo, os interesses particular e universal do indivíduo se conservam e persistem no âmbito dos interesses e fins do Estado, de tal forma que o Estado não é algo de alheio ao indivíduo, pois é nele que o indivíduo se torna plenamente livre.

Hegel concebe a conexão da família e da sociedade civil com o Estado como determinação, resultado, produto, da Idéia, pois que a Idéia é o demiurgo de uma realidade hierarquizada, em cujo teto reina, imperturbavelmente, o espírito do Estado. Assim sendo, a divisão do Estado em família e sociedade civil é ideal, quer dizer, pertence à essência do conceito racional do Estado. Com efeito, o procedimento usado aqui por Hegel é o seguinte: a Idéia (o Estado) é o sujeito determinante, o princípio fundante, e o sujeito real, a família e a sociedade civil, é predicado da Idéia. Marx inverte esta posição de Hegel e faz do elemento real (a sociedade civil) o verdadeiro sujeito, no qual o pensamento (o Estado) é tão-somente sua manifestação. Em outros termos, se para Hegel a Idéia é o demiurgo da realidade, para Marx, a realidade efetiva é o demiurgo do pensamento; ou seja, Marx põe como predicado (o Estado) o que Hegel considera sujeito e coloca como sujeito (a sociedade civil) o que Hegel julga predicado. Quer dizer, para Marx, é o contrário: é a sociedade civil que gera o Estado, e não o Estado que engendra a sociedade civil; da sociedade civil, resulta o Estado, dado que este é caracterizado pelo desenvolvimento "natural" da família e pelo crescimento artificial da sociedade civil. Hegel faz, porém, desta questão uma mística, uma antinomia indissolúvel. Vejamo-la:

> §261. Frente às esferas do direito e do bem-estar privados, da família e da sociedade civil burguesa, o Estado é, de uma parte, uma necessidade externa e uma potência superior, a cuja natureza estão subordinados e da qual dependem suas leis e seus interesses; mas, de outra parte, é ele o fim imanente de ditas esferas e tem suas forças na unidade de seu fim universal último e dos interesses particulares dos indivíduos, dado que estes têm deveres para com o Estado, na medida em que eles, ao mesmo tempo, usufruem de direitos (§155).[1]

---

[1] MARX, K. Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: *Hauptwerke in sechs Bänden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, v. 5, p. 215.

Hegel mistifica a existência real ou material do Estado, porque apreende, em vez da própria natureza de seu conteúdo, a idéia ou a substância abstrata como determinação do Estado. Tal determinação não é considerada a partir de seu conteúdo concreto, mas sim como forma abstrata, lógico-metafísica. É assim que Marx desmonta o mecanismo lógico-hegeliano, a fim de demonstrar que, em suma, sua Filosofia do Direito é apenas um capítulo ou um mero parênteses de sua obra anterior, a Lógica. Por isso, diz Marx que, aqui, não estamos fazendo Filosofia do Direito, senão Lógica. Hegel postula, com outras palavras, a perfectibilidade do Estado, que se dá, para ele, quando o Estado se torna a esfera da universalidade, da racionalidade e da liberdade humanas, como incorporação da eticidade e da razão absoluta. Marx o critica, mostrando que o Estado racional é impossível, pois Estado e razão universal, Estado e liberdade, são incompatíveis, não constituem identidades, mas diferenças.

Logo em seguida à sua crítica sistemática à concepção hegeliana do Estado, ou seja, à sua tese da impossibilidade do Estado racional, Marx, juntamente com Arnold Ruge, publica em janeiro de 1844 os Anais Franco-Alemães. Aqui, ele publica dois trabalhos: A Questão Judaica e Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução.[2] No primeiro trabalho, Marx mostra a contraposição entre o público e o privado, entre a emancipação político-civil e a emancipação humano-social. Ele evidencia diante de Bruno Bauer que a política, ou a emancipação política, é fragmentada, restrita, particular, pois só a emancipação humana é universal, a universalização da própria emancipação. Vê-se aqui, de forma mui clara, a posição de Marx a respeito da política: a política democrático-burguesa como esfera do particular, do restrito, sendo o social a dimensão do humano, do universal. No segundo texto, Marx defende, tomando como base a impossibilidade do Estado vir a ser

---

[2] A esse respeito, Cf. CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A Comunidade Ilusória:* a teoria do Estado no Jovem Marx. Ijuí. Ed. UNIJUÍ, 1998. p. 53-69.

racional, a idéia de que a emancipação (revolução) tem que ter a participação do trabalhador, junto com os intelectuais lúcidos, ou seja, que o trabalhador, articulado com a teoria (a filosofia), constitui a força emancipadora da sociabilidade burguesa. Essa união entre trabalhador e intelectual é, para Marx, a alternativa fundamental para a suplantação da sociabilidade capitalista e, conseqüentemente, para a efetivação de uma nova sociabilidade humana.

Em A Questão Judaica, Marx mostra que Bruno Bauer trata o problema da emancipação só a partir da crítica ao Estado cristão. Contrário a essa posição, ele substitui a crítica ao Estado cristão pela crítica ao Estado político, pois que a emancipação humana não é um problema estritamente religioso, nem político, como considera Bauer, mas humano-social. Segundo Bauer:

> O Estado cristão conhece apenas privilégios. O judeu, neste Estado, possui o privilégio de ser judeu.
>
> O Estado cristão, em razão de sua natureza, não pode emancipar o judeu; mas o judeu, em razão de sua essência, não pode ser emancipado. Enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu continuar a ser judeu, são igualmente incapazes, aquele de conferir e este de receber a emancipação.[3]

Bauer concentra sua atenção na emancipação política exclusivamente e, por isso, se contenta em fazer a crítica ao Estado religioso. Para obter tal intento, pede ele a todos os religiosos e ao Estado a abolição da religião, por ser um fator de segregação humana. Tanto os cristãos como os judeus devem superar o preceito teológico, que Bauer considera contrário à razão e à natureza humana. Por isso, o Estado teológico é, para ele, menos Estado do que o Estado político, profano, já que a presença da religião e de seus critérios na esfera pública impedem a formulação de

---

[3] MARX, K. Zur Judenfrage. In: Marx/Engels Werke (MEGA),Berlin, Dietz Verlag, 1957, v. 1, p. 347-48.

um bem comum, fundado na comunidade de homens livres, na igualdade de direitos e na fruição da liberdade. Assim como o homem autêntico, racional e livre é aquele que supera o preceito religioso, assim também o Estado legítimo é o Estado político, laico, anti-religioso, voltado unicamente para as metas da razão.

Neste sentido, a suplantação da religião é para Bauer o pressuposto da emancipação política, dado que o judeu deixará de ser judeu quando o Estado não atingir mais o cumprimento de uma dada religião e abolir, por conseguinte, todos os privilégios, incluindo a prepoderância de uma igreja privilegiada. Com efeito, Bauer almeja que o judeu abdique do judaísmo e que o homem em geral renuncie à religião, para que possam se emancipar politicamente como cidadãos. Tendo em vista a interpretação segundo a qual o Estado que pressupõe a religião não é ainda um Estado verdadeiro, efetivo, Bauer corrobora então a idéia de que a supressão da religião é *conditio sine qua non* para a efetivação do Estado político. Ao contrário desta posição, Marx diz que tal questão é unilateral, já que não é necessário que o indivíduo renuncie à religião para lograr sua liberdade no plano político. É evidente que a emancipação política constitui colossal avanço, mas ela não é, na verdade, a forma última da emancipação humana enquanto tal. Por isso, frisa Marx:

> Devido ao fato de não formular a questão a este nível, Bauer cai em contradições. Ele põe condições que não são fundadas na natureza mesma da emancipação política. (...) Quando Bauer diz aos adversários da emancipação judaica: "O seu erro foi somente supor que o Estado cristão era o único verdadeiro e que não tinha de submeter-se à mesma crítica dirigida ao judaísmo" – vemos, assim, o erro de Bauer no fato de só submeter à critica o "Estado cristão", e não o "Estado como tal"; de não investigar a relação entre emancipação política e emancipação humana e, portanto, de colocar condições

que só se explicam pela confusão a-crítica entre emancipação política e emancipação geral da humanidade.[4]

Marx não parte, como Bauer, da relação entre emancipação política e religião, mas sim entre emancipação política e emancipação humana, tampouco busca a base da imperfeição do Estado na religião, senão no próprio Estado político. O Estado, mediado pela política, pode desprender-se do constrangimento religioso, sem que o homem seja realmente livre. Por exemplo, o Estado político moderno suprime, de forma política, a propriedade privada, mas tal supressão pressupõe, ao contrário, a existência dela. Em princípio, ele não admite nenhuma distinção de fortuna, nascimento, posição social, instrução ou profissão, porque proclama a emancipação igualitária do indivíduo perante os direitos humano-universais, à democracia e à soberania nacional. Na verdade, porém, longe de suprimir as sobreditas distinções, diferenças e desigualdades, o Estado político só existe na medida em que as pressupõe. Por isso, esse Estado atinge sua universalidade de forma abstrata, isto é, sobre esses elementos particulares, essas diferença sociais, configurando-se, portanto, como explicitação da vida genérica do homem em oposição á sua vida real.

No Estado político, são declarados os direitos do homem, como a liberdade, a propriedade, a igualdade e a segurança. Essa liberdade, contudo, concebida como direito do homem, não se objetiva nas relações sociais, senão no direito do indivíduo segregado, fechado em si mesmo. A objetivação prática desse direito constitui, por isso, o direito à propriedade privada. O direito humano à propriedade privada é, por sua vez, o direito de usufruir dos bens e rendimentos, sem conceder a devida atenção aos outros homens. Desse modo, o direito à igualdade torna-se meramente uma subscrição dos dois anteriores mencionados, quer dizer, a igualdade política não tem correspondência

---

[4] Ibid., p. 350-51.

na igualdade social. Por fim, o direito à segurança consiste na garantia outorgada pela sociedade a cada um de seus membros para a preservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade. Assim, nenhum desses supostos direitos do homem transcende a propriedade privada, o egoísmo individual; pelo contrário, eles estão estritamente determinados e fundamentados nos interesses pessoais, mesquinhos dos indivíduos da sociabilidade capitalista.[5] Marx sublinha:

> Esse fato torna-se ainda mais misterioso quando observamos que os emancipadores políticos reduzem a cidadania, a comunidade política, a simples meio para a conservação desses denominados direitos do homem: e que, em conseqüência, o citoyen (cidadão) é declarado servidor do homem egoísta. A esfera em que o homem age como ser comunitário é degradada a uma esfera inferior, onde ele age como ser fragmentado; e que, por fim, é o homem como bourgeois (burguês) (...) que é tomado como homem verdadeiro e autêntico.[6]

Esse conflito em que o homem se vê envolto entre Estado e sociedade civil, entre vida genérica e vida real, é semelhante à contradição em que o *bourgeois* – que leva uma vida retraída, privada e egoísta – se encontra com o *citoyen* – que participa de uma vida coletiva imaginária, despojada da vida real e dotada de uma universalidade ilusória. Essa oposição foi deixada intacta por Bauer, porquanto reduziu sua polêmica em torno do antagonismo entre religião e emancipação política. Para Marx, conquanto a emancipação política constitua um colossal avanço, ela não é ainda, como já anunciamos, o *télos* último, a plena emancipação humano-social. No Estado político, os indivíduos, sejam ou não religiosos, surgem como religiosos por causa da dicotomia entre vida individual e vida

---

[5] Cf. CHAGAS, Eduardo Ferreira. "Hegel e Marx: Crítica ao Caráter Formal-Abstrato dos Direitos Humanos", In: FILOSOFIA e Direitos Humanos. v. 4. Fortaleza: Editora UFC, 2006. p. 249-68.

[6] MARX, K. Zur Judenfrage., Op. cit. p. 366.

genérica, isto é, entre vida social e vida política. A religião, como elaboração espiritual da sociedade civil, aparece, pois, como objetivação da alienação do homem em relação à sua genericidade, porque o homem trata a vida política despojada da vida individual, como se fosse sua verdadeira vida. Com efeito, o Estado político é a expressão máxima dessa realidade, na qual o homem se acha corrompido, perdido de si mesmo; em síntese, sujeito aos domínios e elementos inumanos inerentes à sociabilidade do capital. Como frisa Marx:

> O Estado político acabado é, pela sua própria essência, a vida genérica do homem em oposição a sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil burguesa, fora da esfera do Estado, mas como qualidades da sociedade civil. Onde o Estado político atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ser coletivo, e a vida na sociedade civil burguesa, em que ele atua como homem privado, trata os outros como meios, degrada-se a si próprio como meio e se torna joguete de poderes estranhos.[7]

No segundo trabalho, *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, Marx continua sua crítica ao Estado político em sua forma hodierna, burguesa, defendendo não uma emancipação limitada, parcial, no âmbito da democracia burguesa, mas a necessidade de uma emancipação social no interior dessa sociedade, e essa emancipação terá força na medida em que for a síntese entre o trabalhador e o intelectual, ou seja, entre a humanidade sofrida (a arma da crítica) e a humanidade pensante (a crítica da arma).

Já nos *Anais Franco-Alemães*, Marx polemizava muito com Arnold Ruge. Essa polêmica se intensifica, quando

---

[7] Ibid., p. 354-55.

Ruge publica no *Jornal Avante* (*Vorwärts*) um artigo, no qual ele defendia a noção de que a Alemanha, por exemplo, não podia compreender universalmente o problema do pauperismo, porque ela não era ainda política, pois, para ele, só a política compreende a universalidade, expressa o geral, a razão universal. No mesmo jornal, Marx responde criticamente a Ruge com um artigo, intitulado "Glosas Críticas Marginais ao artigo 'O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano'" (1844), no qual ele deixa evidente vários argumentos, teses e formulações, que nos permitem dizer que há uma concepção negativa da política democrático-burguesa em seu pensamento: a política é parcial, limitada. Contra Ruge, que pensava que a Alemanha não compreendia o episódio da Silésia porque não tinha razão política, isto é, que a causa da miséria era decorrente da falta de política, Marx mostra que a política, assim como o Estado, não tem fins próprios, seus fins não são universais, pois eles atendem aos fins da sociedade civil burguesa.

Ruge, analisando o conteúdo da ordem do rei prussiano, Frederico Guilherme IV, sobre a insurreição dos trabalhadores silesianos, assinala que:

> O rei e a sociedade alemã ainda não tinham se atido para a necessidade de sua reforma, e nem sequer as insurreições da Silésia e da Boémia produziram esse sentimento. Num país apolítico, como a Alemanha, é impossível fazer-se compreender que a miséria parcial dos distritos industriais constitui um assunto geral e, menos ainda, que representa um dano para todo o mundo civilizado. Este acontecimento tem, para a Alemanha, o mesmo caráter que pode ter qualquer penúria local relacionada com a água ou com a fome. Por isso, o rei o toma como *falha administrativa* ou *falta de caridade* (...) Além disso, a ordem do gabinete não foi ditada sequer pelo sentimento religioso, mas é a fria expressão da fé cristã de governar e de uma doutrina que não deixa subsistir qualquer dificuldade diante de seu único remédio, que consiste nos 'bons sentimentos dos corações cristãos'. Po-

breza e crime são dois grandes males. Quem pode curá-los? O Estado e as autoridades? Não, mas a união de todos os corações cristãos.[8]

Se há problemas, males sociais, fome, miséria etc., quem pode resolvê-los? Para Ruge, tal como hoje para muitos, o Estado, a política, uma boa administração seria a solução. E é exatamente isto que pensa a "esquerda" hoje que está no poder: trata-se apenas de uma "má" ou "boa" política. O mal, o limite, não está no Estado burguês enquanto tal, na política em si da sociedade burguesa, política essa ligada ainda à ordem do capital, mas em medidas político-administrativas, na política do outro partido, na política adversária. Ruge pensava que a Alemanha, pelo fato se ser um país apolítico, não podia conceber a miséria como um problema universal e, por isso, tentava resolvê-lo não por via política, mas pela prática da caridade, da benevolência. Marx mostra contra Ruge que a Inglaterra é um país eminentemente político, politicamente avançado, e, apesar disto, é o país do pauperismo, e aqui, a miséria dos trabalhadores não é parcial, local, senão universal, não se restringe aos distritos industriais, mas se estende ainda às regiões rurais. Nesse país, enquanto a burguesia entende o pauperismo como um malogro da política, os liberais acusam os conservadores, e estes incriminam aqueles de serem a causa da miséria geral. Nenhuma dessas posições, todavia, vislumbra a origem dos males sociais no âmbito da política democrática, do Estado enquanto tal, mas tão-somente na situação do partido adversário; assim, nenhuma delas aspira, realmente, a uma mudança plena da sociedade.

Poder-se-ia perguntar se a política democrática e o Estado burguês têm condições de resolver os males sociais; se eles podem resolver a questão fundamental que é a

---

[8] MARX, K. Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen." In: Marx/Engels Werke (MEGA),Berlin, Dietz Verlag, 1957, v. 1, p. 392-93.

questão do homem em sociedade? Para Marx, o Estado jamais encontrará em si e na organização da sociedade o fundamento dos males sociais, já que ele é a fonte desses males sociais. A política democrática e o Estado não têm fins próprios, não são autônomos, pois eles têm como meta salvaguardar os interesses particulares da sociedade civil, cujo alicerce fundamental é a propriedade privada. Assim, onde quer que existam partidos políticos, cada um deles encontra a razão de todo mal, não na política democrática, não no Estado, mas no partido adversário que ocupa o poder estatal. Até os partidos de "esquerda" procuram a causa do mal social não na essência do Estado, mas em quem está o ocupando, ou seja, numa forma específica de Estado, que eles buscam substituir. Deste ponto de vista, diz Marx, na sua crítica à política democrático-burguesa, que:

> Quando o Estado reconhece a existência de *anomalias sociais*, procura encontrá-las em leis naturais que nenhum poder humano pode enfrentar – quer na vida privada, que é dele independente, quer na *transgressão de seus fins pela administração* que dele depende.[9]

Todos os Estados, na análise de Marx, buscam as causas de seus males em deficiências acidentais ou intencionais da administração, recorrendo, por isto, a medidas burocráticas para remediá-las ou solucioná-las. O Estado, no entanto, não pode superar a contradição entre a disposição e a boa vontade da administração, de um lado, e seus meios e capacidades, de outro, sem se destruir a si mesmo, dado que ele repousa sobre tal contradição; precisando melhor, sobre a oposição entre os interesses gerais e os particulares, sobre a cisão entre a vida pública e a privada. A administração deve, pois, limitar-se a uma atividade formal e negativa, já que seu poder cessa onde principiam a vida civil, a propriedade privada, o comércio, a indústria etc. Se o Estado quiser eliminar a impotência de

[9] Ibid., p. 401.

sua administração, será obrigado a acabar com a atual vida privada, e, se almeja suprimir a vida privada, terá que abolir a si mesmo, uma vez que ele só subsiste em função dela. O Estado, a política, na lógica do mundo burguês, não são "perfectibilizáveis", aperfeiçoáveis, pois a perfeição deles ocorre com a sua extinção, com a sua negação. O Estado até pode reconhecer seus limites e defeitos, mas apenas de modo formal e contingente, corrigindo-os abstratamente, de modo que, quando tais retificações são infrutíferas, o mal social é visto como uma imperfeição natural, independentemente do homem e do Estado. Desse modo, no âmbito da democracia burguesa ou nos limites da sociedade capitalista, quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, mais político é um país, tanto menos se buscará no princípio do Estado e da política representativa o fundamento dos males sociais. Como enfatiza Marx:

> O entendimento político é precisamente entendimento político, porque ele pensa no interior dos limites da política. Quanto mais ele é vivo e ativo, tanto menos é capaz de conceber a natureza das enfermidades sociais. O período clássico do entendimento político é a Revolução Francesa. Longe de perceber no princípio do Estado a fonte das necessidades sociais, os heróis da Revolução Francesa, ao contrário, percebiam nas necessidades sociais a fonte dos males políticos. Assim vê Robespierre na extrema pobreza e na extrema riqueza apenas um obstáculo para a democracia pura. Ele deseja, por isso, estabelecer uma frugalidade geral à espartana. O princípio da política é a vontade. Quanto mais o espírito é unilateral, tanto mais perfeito é o entendimento político, e tanto mais ele crê na onipotência da vontade, tanto mais cego ele é frente aos limites naturais e espirituais da vontade e, por conseguinte, menos capaz é ele de descobrir a fonte das enfermidades sociais.[10]

Enfim, o horizonte do pensamento político de Marx, desde a juventude até a maturidade, se põe pela emanci-

---

[10] Ibid., p. 402.

pação humano-social como oposição à emancipação política, mostrando a absurdidade de uma emancipação social com "alma política", embora admita uma emancipação política com alma social, no âmbito da sociedade capitalista, como estratégia para a efetivação de uma sociabilidade que transponha o capital, isto porque, quando se dissolve a sociedade anterior, tem-se a emancipação social, mas, quando se derruba o velho poder, mantendo o Estado, tem-se a política. Quer dizer, a emancipação social situa-se na perspectiva da totalidade, porque é um protesto do homem contra a vida inumana, é a verdadeira comunidade do homem, a essência humana; já a emancipação política consiste, pelo contrário, numa universalização abstrata, que subsiste graças à oposição entre a vida genérica do homem e a sua vida individual. Não se trata aqui, como alguns banalmente pensam, de deixar de fazer política, de simplesmente negá-la. Não é isto que Marx pensa. Para ele, a política tem significado de instrumento, de ferramenta para a revolução humano-social; ou seja, o fim dela não é a emancipação política, exercida por uns em nome dos outros, como na democracia representativo-burguesa, mas a emancipação humana, que compreende a extinção do Estado capitalista. Deve-se, sim, ter partidos: deve-se, sim, fazer política, mas uma política como meio, instrumento, que não visa a tornar perfeito o Estado burguês, mas que se incumbirá das tarefas preparatórias para a transformação social. O problema é que alguns se esquecem, intencionalmente ou por ignorância, dos limites da política democrática, das restrições da política no interior da sociabilidade do capital. Na ausência desses referenciais teóricos, que nos mostram a unilateralidade da política, crê-se, ao contrário, na onipotência da política, na vontade política, ou seja, crê-se, tais como o PT, PC do B e PSOL hoje, na possibilidade pela política democrático-burguesa de resolver as mazelas do capital. A política deve, na verdade, ser apenas a mediação (não o fim) fundamental para a supressão progressiva da máquina estatal, de instauração de um Estado provisório e transitório, como condição prévia e ne-

cessária para a autoconstrução ou auto-edificação do homem, ou melhor, para a realização de uma comunidade plenamente humana, constituída de indivíduos potencialmente livres.

Referências Bibliográficas

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A comunidade ilusória:* a teoria do estado no jovem Marx. Ijuí, Ed. UNIJUÍ, 1998.

_____. "Hegel e Marx: Crítica ao Caráter Formal-Abstrato dos Direitos Humanos." In: *Filosofia e Direitos Humanos*, Fortaleza, Editora UFC, 2006, v. 4, p. 249-268.

MARX, K. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* In: Hauptwerke in sechs Bänden, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, v. 5.

_____. *Zur Judenfrage*, in: Marx/Engels Werke (MEGA),Berlin, Dietz Verlag, 1957, v. 1.

_____. *Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen"*, in: Marx/Engels Werke (MEGA),Berlin, Dietz Verlag, 1957, v. 1.

OS CONCEITOS DE CONSCIÊNCIA E ALIENAÇÃO EM LEONTIEV

*Antonia de Abreu Sousa**

Introdução

Alexis Nikolaevich Leontiev nasceu em 1903 em Moscou. Foi um dos importantes psicológos russos a trabalhar com Vygotsky e Luria. Estes cientistas desenvolveram uma metodologia marxista-leninista que permitia compreender a penetração na natureza real da psique, na consciência do homem. Deram início a uma busca persistente de soluções para os principais problemas teóricos da Psicologia com base no marxismo.

Tendo como finalidade encontrar solução para os principais problemas teóricos da Psicologia, este fato tornou-se o caminho de uma batalha contínua e decidida - uma luta para o domínio criativo do marxismo-leninismo, uma peleja contra os conceitos que, sob uma ou aparência outra, revelavam-se "biologizantes", idealistas e mecanicistas.

À medida que estes cientistas desenvolviam uma resistência a esses conceitos, buscavam, também, evitar o isolamento científico, assim como procuravam ser identificados como uma escola de Psicologia que passava a existir lado a lado com outras escolas, as quais apenas fazem pesquisas em laboratórios. Todos compreendiam que a Psicologia marxista não envolve, apenas, uma escola ou direção diferente, mas um novo estádio histórico que apresentaria, em si, o início de uma psicologia autenticamente científica e consistentemente materialista. Também compreendiam algo mais: que, no mundo moderno, a Psicolo-

---

* Doutoranda em Educação Brasileira na Universidade Federal do Ceará; pesquisadora do Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação Profissional – LABOR; pedagoga no Centro Federal de Educação Tecnológica – CEFETCE.

gia preenche uma função ideológica e serve a interesses de classe sendo impossível não reconhecer esse fato.

Diante das problemáticas levantadas pelos cientistas citados, Leontiev tem como uma das suas principais preocupações e linha de pesquisa as relações entre o desenvolvimento do psiquismo humano e a cultura, ou seja, entre a evolução das funções psíquicas e a assimilação individual da experiência histórica.

Assim como Vygotsky, Leontiev critica as concepções mecanicistas do comportamento humano, buscando a elaboração de um referencial marerialista histórico e dialético para a Psicologia. Leontiev defende a natureza sócio-histórica do psiquismo humano e, a partir daí, a teoria marxista do desenvolvimento social torna-se indispensável. Teórico e experimentador, Alexis Leontiev não limita seu horizonte ao laboratório. Preocupa-se com os problemas da vida humana em que o psiquismo intervém. Seu campo de estudos compreendeu da Pedagogia, a cultura no seu conjunto, ao problema da personalidade. Criou a Faculdade de Psicologia da Universidade de Moscou, da qual se tornou o decano. Morreu em1979.

Leontiev deixou uma obra vasta no campo da Psicologia, que serve de apoio teórico para a Educação. A contribuição desses estudos sugere que existe uma "teoria pedagógica marxista, ou ao menos um esboço desta, implícita à (...) leitura dos trabalhos de Leontiev." (DUARTE, 2004, p. 46).

Este estudo tem como objetivo apresentar os conceitos centrais do pensamente de Leontiev sobre a consciência humana e o processo de alienação, desenvolvido historicamente a partir da separação entre trabalho material e intelectual. Nossa base de apoio será o livro *O Desenvolvimento do Psiquismo*[1] e, para efeito didático, está dividido

---

[1] O livro O desenvolvimento do psiquismo utilizado neste trabalho é uma edição portuguesa, dos Livros Horizonte de Lisboa, não tendo sido possível o acesso a uma edição com tradução feita no Brasil. As citações foram fiéis ao material.

em dois itens: um trata da consciência como um construto social e o outro enfoca o conceito da alienação e as consequências para a humanidade.

A Consciência como Elaboração Social

Em seu estudo sobre o desenvolvimento do psiquismo humano, Leontiev (1978) informa que a consciência do homem não é imutável e é a nós determinada pelas relações sociais e pelo lugar que o indivíduo ocupa nestas relações, portanto, era necessário fazer uma abordagem diferente da que fora realizada pelas tradições da Psicologia burguesa, na qual a consciência se apresenta como uma espécie de iluminação interior.

Na tradição da Psicologia burguesa, estuda-se a consciência a partir do pensamento. Inicialmente se falava de pensamento como se fosse o mesmo que consciência, pois se tinha em vista apenas o pensamento, como esfera das representações e dos conceitos. Estudar a consciência só é possível quando se trata de compreender o desenvolvimento do conhecimento humano. Devemos, todavia, rejeitar a idéia preconcebida de que a consciência seja determinada pelo pensamento, pelo conhecimento.

De acordo com Leontiev (1978), o desenvolvimento da consciência não se reduz ao desenvolvimento do pensamento. A consciência tem as próprias características de conteúdo psicológico. Determinar os caracteres da estrutura interna da consciência é caracterizá-la psicologicamente. Assim, a um dado tipo de estrutura de atividade corresponde um determinado tipo de reflexo psíquico. Esta dependência conserva-se, posteriormente, nas diferentes etapas da consciência humana.

O desenvolvimento do psiquismo humano, portanto, deve ser considerado como um processo de transformações qualitativas. Em que consistem estas transformações qualitativas? A Psicologia tradicional sustentou por muito tempo a idéia de que as propriedades do psiquismo humano são em toda parte sempre idênticas e que apenas o

conteúdo da experiência e dos conhecimentos humanos se modifica.

As modificações não se devem reduzir a diferentes processos e funções psíquicas – percepção, memória, pensamento e palavra. Atualmente, está provado que os diferentes processos se reajustam efetivamente no decurso do desenvolvimento histórico.

Assim, ao analisar historicamente o desenvolvimento da consciência do homem, Leontiev (1978) mostra que a consciência humana nos primeiros estádios do desenvolvimento da sociedade – quando os homens de maneira coletiva empreendiam uma constante luta contra a natureza; quando o trabalho, a propriedade dos meios de produção eram comuns; quando a divisão do trabalho, as relações de propriedade privada e a exploração do homem pelo homem não existiam – coexiste com as reações socialmente mediatizadas do homem na natureza com as numerosas ligações instintivas que ele mantém com esta.

Leontiev apóia-se em Marx para dizer:

> Na origem, os homens não têm qualquer consciência da sua colectividade. Não surge senão um princípio de consciência de que o homem vive em sociedade. "(...) Este início, diz Marx, é tão animal como o é a própria vida social neste estádio; é uma simples consciência gregária e o homem distingue-se aqui do carneiro pelo único facto de a sua consciência tomar nele o lugar do instinto ou do seu instinto se tornar um instinto consciente." (1978, p. 102).

Nesta fase precoce do desenvolvimento da humanidade, a consciência não está ainda na sua plenitude; sua estrutura é primitiva. O alargamento do domínio da consciência só acontece a partir da complexidade das operações de trabalho e dos instrumentos utilizados nesse processo. Esta situação decorre do que Marx e Engels (1993) denominaram de produção dos meios de satisfação das necessidades humanas.

Marx e Engels (1993), ainda, se referindo à atividade de produção dos meios de satisfazer necessidades do ho-

mem, abordam o surgimento de novas necessidades, diferentes daquelas relacionadas ao corpo humano, como fome, sede etc. Estas novas necessidades dizem respeito à produção material da vida do homem. A primeira condição de toda a atividade é, portanto, o surgimento de uma "nova" necessidade. E neste processo se produzem as relações sociais, e, no mesmo instante também, as significações lingüísticas ou linguagem humana.

A atividade humana não poderia ter outra estrutura senão a criada pelas condições sociais e as relações humanas que delas decorrem. O método geral utilizado por Leontiev para esta análise consiste, portanto, em achar a estrutura da atividade humana engendrada pelas condições históricas concretas e, depois, evidenciar as particularidades psicológicas das estruturas da consciência dos homens.

Desse modo, podemos compreender que todo o reflexo psíquico resulta de uma relação, de uma interação real de um sujeito material vivo, altamente organizado, com a realidade material que o cerca.

Para Leontiev (1978), o reflexo psíquico depende forçosamente da relação do sujeito com o objeto refletido, do seu sentido vital para o sujeito. A passagem à consciência humana, todavia, faz surgir um fato novo. Sabemos que, quando o animal sente necessidade de se alimentar, é estimulado por um agente ligado de maneira firme ao alimento. Para o homem, é absolutamente diferente. O batedor de caça primitivo, que espanta um animal – este é o objetivo imediato de sua ação – tem consciência do seu objetivo, quer dizer, este se reflete nas suas relações objetivas (no caso, trata-se de relações de trabalho), na sua significação.

A significação é aquilo que num objeto ou fenômeno se descobre objetivamente um sistema de ligações, de interações e relações objetivas. A significação é refletida, fixada na linguagem, o que lhe confere estabilidade. Sob a forma de significações lingüísticas, constitui o conteúdo da consciência social e, entrando no conteúdo da consciência social, torna-se, com efeito, a consciência real dos

indivíduos, objetivando em si o sentido subjetivo que o refletido tem para eles (LEONTIEV, 1978).

A riqueza da consciência do homem não se reduz à experiência individual. Para Leontiev (1978), o homem não conhece o mundo como uma ilha deserta, fazendo as próprias descobertas. No decurso da sua vida, o homem assimila a experiência das gerações precedentes e este processo realiza-se sob a forma da aquisição das significações, o que envolve relações entre o indivíduo e a coletividade que o cerca, ensejando relações sociais.

A significação é, portanto, a forma sob a qual o homem assimila a experiência humana generalizada e refletida. Assim, a significação é a entrada na consciência (mais ou menos plenamente e sob todos os seus aspectos), do reflexo generalizado da realidade elaborado pela humanidade e fixado sob forma de conceitos, de um saber ou mesmo de um saber-fazer (modo de ação generalizado, norma de comportamento etc.).

Assim sendo, a consciência não pode ser compreendida por si própria, pois deve compreender os fenômenos da vida, característicos da interação real de um sujeito real com o mundo que o cerca. Por outras palavras, a ação do homem tem sentido consciente e traduz a relação do motivo ao fim.

O que são mesmo para Leontiev, porém, sentido e significado? Buscando responder à indagação, podemos dizer que o sentido deve ser compreendido como sempre ligado a uma ação produzida pelo homem, portanto, o sentido da ação é aquilo que liga, na consciência do sujeito, o objeto da ação (no caso, o conteúdo) ao motivo da ação. O significado é aquilo que o homem faz; ou seja, é a resposta.

O sentido é parte integrante do conteúdo da consciência e penetra a sua significação objetiva. O sentido da significação é um dos principais componentes da estrutura interna da consciência humana. A consciência desenvolvida tem também como um dos seus componentes o conteúdo sensível. (LEONTIEV, 1978).

O conteúdo sensível (sensações, imagem de percepção, representações) cria a base e as condições de toda a consciência; o desenvolvimento da consciência trava uma luta coletiva contra a natureza; e é determinado pela evolução da existência. Esta concepção marxista geral conserva naturalmente todo o seu valor em relação ao desenvolvimento da consciência individual. A consciência humana está regularmente ligada à estrutura da atividade humana.

É, portanto, na atividade coletiva de trabalho nas relações dos homens com a natureza, e também nas relações dos homens entre si, que a consciência vai se constituindo. Este fato vai transformar o conteúdo inconsciente em conteúdo consciente. A produção material imediata não é a única a ser consciente, pois as outras relações humanas também se tornam igualmente conscientes (LEONTIEV, 1978).

A principal modificação do reflexo psíquico, quando da passagem à humanidade, residiu no fato de a realidade se mostrar ao homem na estabilidade objetiva das suas propriedades, na sua autonomia, na sua independência para com a relação subjetiva que o homem mantém com a realidade e para com suas necessidades efetivas. Esta modificação é a tomada de consciência propriamente dita, a transformação do reflexo psíquico inconsciente em reflexo consciente.

Para Leontiev (1978), a transformação essencial que caracteriza a consciência, nas condições de desenvolvimento da sociedade de classes, é a modificação de que é alvo a relação entre o plano dos sentidos e o patamar das significações nas quais se produz a tomada de consciência.

A grande transformação, porém, diz respeito àquilo que se convencionou chamar de funções da consciência, bem como o aspecto fenomenal da consciência, isto é, os fenômenos subjetivos que constituem o seu conteúdo. Do ponto de vista do desenvolvimento funcional da consciência, esta transformação consiste na formação de processos psíquicos propriamente internos. Estando o desenvolvimento da

linguagem e da palavra na base desta transformação, devemos regressar às fontes destes dois fenômenos.

O desenvolvimento da comunicação verbal faz aparecer ações de palavra, isto é, ações com um fim especial: transmissão verbal, comunicação de conteúdo etc. A separação técnica teórica, cognitiva, da palavra, e a sua função de comunicação propriamente dita, constituem um novo passo.

Este novo passo tem por preliminar o isolamento do mister de organização da produção e da troca e, por isso mesmo, da função ativa. Este fato confere à palavra a sua motivação independente, querendo isto dizer que ele a transforma em atividade relativamente autônoma.

Portanto, a divisão social do trabalho leva a que a atividade espiritual e a atividade material sejam incumbidas a pessoas diferentes. Esta concepção idealista errada, que opõe espírito e matéria, desempenhou e exerce ainda na Psicologia um papel verdadeiramente fatal.

Quanto mais o trabalho intelectual se separa do trabalho físico, a atividade espiritual da atividade material, menos capaz é o homem de reconhecer, no primeiro, a marca do segundo e perceber a comunidade das estruturas e das leis psicológicas das duas atividades (LEONTIEV, 1978).

Duarte, analisando estas relações entre significado e sentido, bem como a alienação, com base em Leontiev, assim expressa:

> Essa análise da relação entre significado e sentido das ações humanas tem decisivas implicações para a educação. Um dos grandes desafios da educação escolar contemporânea não seria justamente o de fazer com que a aprendizagem dos conteúdos escolares possua sentido para os alunos? Uma das armadilhas contida nas proposições de boa parte das correntes pedagógicas em voga não seria justamente a de postular uma relação imediatista e pragmática entre o significado e o sentido da aprendizagem dos conteúdos escolares, atrelado essa aprendizagem ao utilitarismo tão forte no alienante cotidiano da sociedade capitalista? A reflexão sobre essas

perguntas requer a incorporação da análise que Leontiev faz do processo de alienação na sociedade capitalista, como um processo que ocorre de duas maneiras: pela dissociação entre o significado e o sentido das ações humanas e pela impossibilidade existente, para a grande maioria dos seres humanos, de apropriação das grandes riquezas materiais e não-materiais já existentes socialmente. (DUARTE, 2004, p. 56).

O Conceito de Alienação em Leontiev

De acordo com Leontiev (1978), o desenvolvimento histórico da consciência do homem demonstra que a divisão social do trabalho e a propriedade privada imprimiram uma estruturação determinada da consciência humana. Essa estruturação se caracteriza pela separação entre significado e sentido. Como exemplo, citamos a comparação entre o batedor primitivo e o operário capitalista. Vejamos:

> A actividade do batedor primitivo é subjectivamente motivada pela parte da presa que lhe caberá e que corresponde às suas necessidade; por outro lado, a pressa é o resultado objectivo da sua actividade, no quadro da actividade colectiva. Na produção capitalista, o operário assalariado procura, ele também, subjetivamente, a satisfação das suas necessidades de alimento, vestuário, habitação, etc., pela sua actividade. Mas o seu produto objectivo é diferente: este pode ser o minério de ouro que extrai, o palácio com contrói. O que ele produz para si mesmo não é a seda que tece, não é o oiro que extrai da mina, não é o palácio que constrói. O que produz para si próprio é o salário [...]. A sua actividade de trabalho transforma-se, para ele, em qualquer coisa de diferente daquilo que ela é. Doravante, o seu sentido para o oprário não coincide com sua significação objectiva. (LEONTIEU, 1978, p. 122).

A transformação da consciência, engendrada pelo desenvolvimento da divisão social do trabalho, consistiu, portanto, no isolamento da atividade intelectual e teórica.

Dessa forma, a grande massa de produtores separou-se dos meios de produção e as relações entre os homens transformaram-se cada vez mais em puras relações entre coisas que se separam (se alienam) do próprio homem (LEONTIEV, 1978).

A alienação é criada pelo desenvolvimento das formas de propriedade e das relações de troca. Na origem, o trabalho do homem não estava separado das suas condições materiais. Assim, na sociedade de classes, a grande massa dos produtores transforma-se em operários assalariados, cuja única propriedade é a sua capacidade de trabalho. A alienação também repercute nas relações pessoais dos homens e as transforma em puras relações entre coisas, manifestando-se de maneira flagrante no poder que o dinheiro, modo de troca universal, tomou sobre a vida do homem.

Isolando os produtores, este processo isola da mesma forma as próprias condições que, sob a forma de capital, são a propriedade dos capitalistas. Para o trabalhador, o capitalista é a encarnação das condições que se opõem a ele. O capital também possui, todavia, a sua existência, distinta do capitalista e que domina a sua vida e a submete. Estas relações criadas pelo desenvolvimento da propriedade privada determinam as propriedades da consciência humana nas condições da sociedade de classes (LEONTIEV, 1978).

Leontiev (1978) informa que o operário (moderno) passa a vivenciar o sentimento de desconhecimento do conteúdo do seu trabalho e de insegurança constante diante do futuro. "Certas investigações psicológicas revelam [...] que os operários de uma fábrica procuram antes de mais a segurança do emprego." (1978, p. 123).

A alienação do homem tem como conseqüência imediata a separação entre o resultado objetivo da atividade e o seu motivo; ou seja, o conteúdo objetivo da atividade não tem mais relação com o conteúdo subjetivo, "isto é, com aquilo que ela é [...] a atividade para o próprio ho-

mem. Isto confere traços particulares à consciência." (LEONTIEV, 1978, p. 122).

Na sociedade capitalista, sabe o operário que o trabalho perde o sentido de atividade construtora do homem e o seu sentido passa a ser o de, por meio do trabalho, "ganhar aquilo que lhe permita sentar-se à mesa, dormir na cama." (MARX apud LEONTIEV, 1978, p. 123).

Segundo Duarte, no capitalismo, o sentido que a atividade do trabalhador tem é apenas o da parte necessária para a reprodução do capital; o sentido é definido pelo valor de troca da força de trabalho. Assim:

> [...] na análise formulada por Marx, o valor de troca é indiferente ao valor de uso da mercadoria. No caso da mercadoria específica, a força de trabalho, o seu valor de troca é indiferente ao trabalho concreto, ou seja, ao conteúdo da ação concreta do operário. Portanto não é apenas para o operário que o sentido do seu trabalho se dissocia do conteúdo deste, também para a sociedade esse fenômeno ocorre. (DUARTE, 2004, p. 58).

Ainda conforme Duarte, a sociedade como um todo paga as conseqüências da separação entre significado e sentido das ações humanas que na atualidade chega a níveis destrutivos da própria sociedade fundamentada no capitalismo mercadológico. "Na verdade esse processo social de alienação poderá levar a catástrofes sociais e ambientais sem precedentes na história humana." (2004, p. 59).

Para Leontiev (1978), na sociedade capitalista, a alienação está presente na vida da maioria das pessoas, haja vista que estes não têm acesso à cultura e ao saber criados pelo próprio desenvolvimento da humanidade, pois este saber é apropriado de maneira privada. Deste modo, as possibilidades para a humanização dos indivíduos em uma sociedade de classes são quase inexistentes, embora a Psicologia tradicional advogue a defesa dos atributos individuais do homem com origem em si mesmo; este psicólogo de Moscou discorda desta posição.

Desta forma, Leontiev (1978) contesta, veementemente, a posição da pedagogia tradicional, que tenta justificar as diferenças sociais por meio dos fatores "biologizantes." Este aspecto serve para desmistificar posições pedagógicas que tentam explicar o fracasso das crianças pobres nas escolas como causas herdadas geneticamente.

Referências Bibliográficas

DUARTE, Newton. Formação do indivíduo, consciência e alienação. *Cadernos Cedes*, São Paulo, Campinas, v. 24, n. 62, p. 44-63, abr. 2004.

LEONTIEV, Alexei. *O desenvolvimento do psiquismo*. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

MARX, K.; ENGELS F. *A ideologia alemã*. São Paulo: HUCITEC, 1993.

O SER GENÉRICO EM FEUERBACH E MARX: ALGUMAS APROXIMAÇÕES

*Isaías Batista de Lima**

A influência de Feuerbach no pensamento de Marx é objeto de polêmica entre os marxistas, tanto no que tange à sua afirmação quanto à sua negação. Assim, este texto busca expor a concepção de ser genérico em Feuerbach e Marx, no sentido de evidenciar as aproximações e distanciamentos entre ambos, tomando como referência tal questão em *A Essência do Cristianismo* e nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos.*

O Ser Genérico em Feuerbach

No capítulo I do livro *A Essência do Cristianismo*, centro de nossa consideração, Feuerbach divide sua exposição em cinco pontos fundamentais. No primeiro momento, procura caracterizar a diferença ente o homem e o animal, identificando esta como referenciada a partir da consciência[1] rigorosa, que é a capacidade para a ciência própria do homem, que é capaz de conhecer, dominar, controlar, enfim, de ter por objeto de sua consideração à natureza e a si próprio.

> Consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua qüididade. De fato é o animal objeto para si mesmo como o indivíduo – pôr isso tem ele sentimento de si mesmo –mas não como gênero – pôr isso falta-lhe a consciência, cujo nome deriva de saber. Onde existe consciência existe também a faculdade para a ciência. A ciência é a consciência dos gêneros. Na vida lidamos com indivíduos, na ciência lidamos com gêneros. (FEUERBACH, 1988, p. 43)

---

* Doutorando em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Professor Assistente da Universidade Estadual do Ceará (UECE-CECITEC); pesquisador do Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação Profissional – LABOR/UFC.

[1] (N. do T.) A *concientia* latina provém de *scire*, saber.

É, portanto, o outro da relação à definição fundamental do eu, como gênero; compreendido, simultaneamente, como alteridade e como sujeito. E é por ter o homem consciência, fundamento de saber sobre si, o gênero e a alteridade que se diferencia do animal. Apesar disto, a vida do homem não se encerra no outro, pois é para ele próprio objeto, o seu outro. Daí, a vida do homem ser uma vida dupla.

> A vida interior do homem a vida relacionada com o seu gênero, com a sua essência. O homem pensa, isto é, ele conversa, fala consigo mesmo. (...). O homem é para si ao mesmo tempo EU e TU; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto. (FEURBACH, 1988, p. 44).

No segundo momento, Feuerbach discute brevemente a essência da religião, cujo fundamento último é o próprio homem. A religião nada mais é do que fruto da própria atividade genérica do homem. A essência humana é o fundamento da religião e seu objeto. O objetivo de Feuerbach aqui se apresenta explicitamente, a saber: diferenciar o homem do animal, mostrando aquele como tendo religião, não no sentido cristão, mas como fundamento da atividade cognoscitiva do homem acerca de si próprio em sua infinitude. Essa é a essência da religião.

> A essência do homem (...), não é apenas o fundamento, mas também o objeto da religião. Mas a religião é a consciência do infinito; assim, não é e não pode ser nada mais que a consciência que o homem tem da sua essência não finita, não limitada, mas infinita. (FEURBACH, 1988, p. 44)

Assim, dada a infinitude do homem, a consciência rigorosa, condição para a ciência, só pode ser a consciência da infinitude do homem. Uma não se separa da outra.

> Consciência no sentido rigoroso ou próprio e consciência de infinito são conceitos inseparáveis (...), a consciência é essencialmente de natureza universal, infinita. A consciência do infinito não é nada mais que a consciência da infinitude da consciência. (FEURBACH, 1988, p. 44)

No terceiro momento, Feuerbach busca identificar os fundamentos da essência humana, identificando-a como síntese da tríade: razão, vontade e coração.

> Um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor. Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade da sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer. (FEURBACH, 1988, p. 44-45).

Feuerbach parte, portanto, de uma definição naturalista do homem, enquanto ser sensível que ama, sente e pensa. Essa trilogia – razão, amor e vontade – é a própria totalidade sensível humana que o define como ser de vontade, que age no mundo. Essa trilogia não domina o homem, como algo externo a que ele deva está subjugado necessariamente, mas é a sua próprio natureza, sua própria forma de ser, condição de sua existência enquanto tal, ou seja, é dimensão de sua própria essência sensível.

No quarto momento, Feuerbach busca refletir sobre qual o sentido do conhecimento para o homem, identificando este como o conhecimento da sua essência, num verdadeiro retorno à posição socrática do "conhece-te a ti mesmo". Para ele, o conhecimento para o homem se encerra na afirmação de si próprio, pois a essência escondida no objeto nada mais é do que sua própria essência captada pela razão, vontade e amor.

> Por isso toma o homem consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo. (...). E isto não é válido somente para os objetos espirituais, mas também para os sensoriais. Também os objetos mais distantes do homem são revelações da essência humana, e isto porque e enquanto eles são objetos para ele.

> Por isso qualquer que seja o objeto de que tomemos consciência fará simultaneamente que tomemos consciência de nossa própria essência; não podemos confirmar nada sem confirmarmos a nós mesmos. (FEURBACH, 1988, p. 46-47).

O conhecimento, para ele, se reduz assim a uma antropologia, numa afirmação do homem como ponto de partida e de chegada do conhecimento, cujo fim último é a própria afirmação da essência humana.

> Consciência é o ser objeto-de-si-mesmo de um ser; por isso não é nada especial, nada diferente do ser que é consciente de si mesmo.
>
> Consciência é a autoconfirmação, auto-afirmação, amor, próprio, contentamento com a própria perfeição. Consciência é a marca característica de um se perfeito; consciência existe somente num ser satisfeito, completo. (FEURBACH, 1988, p. 48).

Finalmente, e não poderia ser diferente diante do que até então fora exposto, Feuerbach identifica o homem como o seu deus, fim primeiro e último de si próprio, sua imperfeição é perfeita para ele, pois não pode estender seu adorno a outro. De qualquer modo, ele se define como seu deus.

> A inteligência é o horizonte de um ser. Quão longes enxergas, tão longe estende-se tua essência e vice-versa. (...). E até onde se estende a tua essência, até onde se estender o sentimento ilimitado que tens de ti mesmo, até aí serás Deus.
>
> Se, por exemplo, é o sentimento o órgão essencial da religião, então nada mais expressa a essência de Deus a não ser a essência do sentimento. O sentido verdadeiro, mas oculto, da afirmação 'o sentimento é o órgão da divindade' é: o sentimento é o que há de mais nobre, de mais excelente, isto é, divino no homem. (FEURBACH, 1988, p. 50-51).

Nesse sentido a afirmação da divindade é a afirmação do próprio homem em sua infinitude, como ser genérico.

O Ser Genérico em Marx

A concepção de ser genérico então exposta está centrada na análise dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos (1844)*, no capítulo O trabalho alienado da obra citada, eximindo-se da exposição da crítica feita por Marx à Economia Política Clássica, sendo esta considerada eventualmente quando necessária à compreensão do tema em foco.

O conceito de ser genérico de Marx não se distancia do de Feuerbach, tanto que ele assume a mesma definição, ao considerar (e aqui ele reproduz o argumento de Feuerbach) que

> O homem é um ser genérico, não só no sentido de que faz objeto seu, prática e teoricamente, a espécie (tanto a sua própria como a das outras coisas), mas também – e agoira trata-se apenas de outra expressão para a mesma coisa – no sentido de que ele se comporta perante si próprio como a espécie presente, viva, como um ser universal, e portanto, livre. (MARX, 1989, p. 163).

A noção de liberdade, em Marx, aqui se apresenta ligado à idéia de consciência de Feuerbach, ou melhor, de essência humana, embora fugindo da categoria por este apresentada, bem como do significado que lhe é atribuído. Em Marx, emerge a noção de práxis laboral como elemento fundante da genericidade do homem, do mesmo modo que a noção de finalidade dessa prática como um ato de liberdade. Destaca Marx, entretanto, o fato de que essa práxis é subsumida a uma prática estranhada na sociabilidade capitalista, que no lugar do homem manifestar sua genericidade, torna-a refém do processo de produção e reprodução dos meios necessários para a sua mera existência física.

> A construção prática de um mundo objetivo, a manipulação da natureza inorgânica, é a confirmação do homem como ser genérico consciente, isto é, ser que considera a espécie como seu próprio ser ou se tem a si

> como ser genérico. (enquanto o animal produz por necessidade)... o homem produz universalmente;... produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade; o animal apenas se produz a si, ao passo que o homem produz toda a natureza. (FEURBACH, 1988, p. 165).

A atividade genérica do homem é, portanto, prática e se define como tal. É na relação subjetividade-alteridade que a genericidade do homem se apresenta, tendo o trabalho como elemento fundante e instaurador do ser genérico manifesto no processo e resultado da atividade laboral; onde ao criar o mundo, através de sua ação plasmadora sobre a alteridade. Dialeticamente manifesta sua genericidade no mundo. Assim, é pelo trabalho que o homem realiza seu ser genérico.

> É precisamente na ação sobre o mundo objetivo que o homem se manifesta como verdadeiro ser genérico. (...). Através dela, a natureza surge como a sua obra e a sua realidade. Por conseguinte, o objeto do trabalho é a objetivação da vida genérica do homem. (FEURBACH, 1988, p. 165).

Tal atividade laboral no modo de produção capitalista é alienada, pois, ao subtrair do homem seu objeto de trabalho, subtrai-se-lhe não só o meio de realização, mas também a sua própria vida genérica. Daí a conclusão de Marx acerca do caráter alienado, que aliena o homem em relação à sua vida genérica e, portanto, em relação a si próprio e aos outros homens. Assim, o trabalho alienado transforma:

> 3) A "vida genérica do homem", e também a natureza enquanto sua propriedade genérica espiritual, em ser "estranho" em "meio" de sua "existência individual". Aliena do homem o próprio corpo, bem como a natureza externa, a sua vida intelectual, a sua "vida humana."
>
> 4) Uma conseqüência imediata da alienação do homem a respeito do produto do seu trabalho, da sua vida genérica, é a 'alienação do homem' relativamente ao "homem" (...). De modo geral, a afirmação de que o homem

> se encontra alienado da sua vida genérica significa que um homem está alienado dos outros, e que cada um dos outros se encontra igualmente alienado da vida humana. (FEURBACH, 1988, p. 166).

O elemento fundante da vida genérica do homem emerge, assim, como mero meio de existência física, de satisfazer suas necessidades animais, relegando sua vida genérica à própria negação ou estranhamento. Tal realidade é própria da sociabilidade, onde impera a posse privada sobre os meios de produção.

Conclusão

Há uma aproximação e um abismo entre Feuerbach e Marx no que tange à concepção acerca do ser genérico. A aproximação apresenta-se no uso das categorias para explicar o ser genérico e sua constituição, a saber: consciência, gênero, universalidade, ilimitado. Param aí, porém, as aproximações, apenas no uso das categorias, pois a forma de análise e a leitura destas são qualitativamente distintas. Para Feuerbach, a consciência rigorosa é o fundamento para a ciência e, portanto para a compreensão da genericidade, da universalidade e da ilimitação do homem que se expressa através da religião. O homem é compreendido como totalidade sensível que se expressa como razão, amor e vontade. Dimensões que manifestam a essência sensível do homem. Já Marx é profundamente inovador, ao expor o caráter ontológico do trabalho, na constituição do ser genérico, bem como do conjunto das relações sociais. Nesse tocante, apresenta o homem como, essencialmente, um ser social, forjado no conjunto de relações sociais de produção, ou seja, no processo de produção dos meios necessários à sua existência material, determinada pela forma de propriedade e de produção dela decorrente.

Referências Bibliográficas

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo.* Tradução e notas de José da Silva Brandão. Campinas-SP: Papirus, 1988.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos.* Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

PARTE II

Leituras Sobre o Processo de Produção e a Educação na Sociabilidade do Capital

A IMPOSSIBILIDADE DA ELIMINAÇÃO DO TRABALHO VIVO NO PROCESSO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA

Elenilce Gomes de Oliveira *

Introdução

O desenvolvimento das forças produtivas[1] e a impossibilidade do desaparecimento do trabalho vivo no processo de produção de mercadorias constituem característica inerente ao capital. Tal impossibilidade decorre do fato de que somente o trabalhador cria valor por meio da produção de excedentes. Como interessa ao capital o excedente que o trabalhador é capaz de produzir, essa característica é aproveitada até o limite.

Marx, em sua crítica à sociedade capitalista, notadamente em *O Capital,* denuncia a exploração expressa no excessivo prolongamento das horas trabalhadas. O padrão das condições de vida do trabalhador modificou-se, tornando-se mais complexificado e sofisticado à medida que incorpora algumas necessidades em torno da parafernália tecnológica. Atualmente, a jornada de trabalho não atinge o patamar de outrora, entretanto, acentua-se a busca desenfreada pela redução do tempo social necessário à manutenção da vida do trabalhador, face ao desenvolvimento tecnológico.

---

* Doutora em Educação na Universidade Federal do Ceará; bolsista da Fundação Cearense de Apoio à Pesquisa – FUNCAP; coordenadora do Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação Profissional – LABOR.

[1] A força produtiva compreende os meios (instrumentos) de produção e a força de trabalho. Vale destacar, a acepção de força de trabalho não se restringe à força física. Conforme assinalou Marx, (1982, p. 187): "Por fôrça de trabalho ou capacidade de trabalho compreendemos o conjunto das faculdades físicas e mentais, existentes no corpo e na personalidade viva de um ser humano, as quais êle põe em ação tôda a vez que produz valôres-de-uso de qualquer espécie."

No contexto do capitalismo, a tecnologia é transformada em capital e implica o acirramento da contradição trabalho vivo e trabalho morto.[2] Este escrito, portanto, expõe o tratamento conferido por Marx à temática do desenvolvimento tecnológico incorporado nas máquinas, em confronto com o trabalho vivo – representado pela ação[3] direta dos trabalhadores sobre o objeto de trabalho. As questões decorrentes desta problemática podem ser anunciadas da seguinte maneira: como a relação trabalho morto e trabalho vivo é apreendida por Marx? Como compreender essa relação trabalho morto e trabalho vivo no contexto da produção em que predomina o trabalho assalariado?

Tempo de Trabalho Socialmente Necessário e Trabalho Assalariado

Ao subsistir a relação entre os seres humanos em que predomina a produção de valores destinada à troca, interessa ao capital a redução do tempo de trabalho social necessário para que esse produto esteja finalizado. Essa redução permite o prolongamento do tempo de trabalho não-pago, em que o trabalhador continua a produzir. Neste sentido, Marx assinala:

---

[2] Em Trabalho assalariado e capital, Marx utiliza as categorias trabalho materializado e trabalho acumulado, assinalando a transformação do produto em capital: "O trabalho acumulado que serve de meio para uma nova produção é capital." (1987, p.31). Em Conseqüências do avanço tecnológico, Marx ressalta: "o trabalho vivo encontra-se subordinado ao trabalho materializado, que age de modo autônomo." (1980, p.41). Somente em O Capital, aparece a denominação trabalho morto, para expressar o trabalho acabado e incorporado ao produto.

[3] Tal ação não se restringe ao manuseio do objeto de trabalho. Essa interpretação equivocada contribuiu para a produção de teses que pretendem invalidar a tese do mais-valor ou mais-valia a partir de uma suposta caracterização do trabalho industrial que exigia esforço físico. Obviamente, para ressaltar o quadro de exploração e as condições subumanas do trabalho naquela é poca, Marx (1982) enfatizou o esgotamento físico e mental do trabalhador, destacando o primeiro, em diversas passagens.

> É mister que se transformem as condições técnicas e sociais do processo de trabalho, que muda o próprio modo de produção, a fim de aumentar a fôrça produtiva o trabalho. Só assim pode cair o valor da fôrça de trabalho e reduzir-se a parte do dia de trabalho necessário para reproduzir esse valor. (1982, p. 362).

O tempo dedicado à produção de excedentes não é pago pelo capitalista, pois em uma parte do dia o trabalhador produz o suficiente para pagar a si próprio, ao passo que a outra parte é apropriada pelo capitalista. No processo de produção, o trabalhador paga tanto a sua subsistência quanto alimenta o capital privado, porque vai produzindo peças ao longo do mês e, ao final, o capital privado retornará ao trabalhador, na forma de salário, apenas a parte correspondente ao necessário para a subsistência. Então, o dia de trabalho detém uma parte paga e outra não paga, sendo que o trabalhador constitui única fonte de pagamento por meio do seu trabalho. E quem arca com o ônus das ferramentas, maquinaria, material de consumo, matéria-prima? A compra desses itens é adiantada pelo capital privado, que posteriormente será compensado pelo valor resultante do excedente de trabalho produzido pelo trabalhador.

Como o mesmo trabalhador não pode trabalhar 24 horas, a questão do tempo é crucial para o capital. Nesse sentido, importa ao capital aproveitar o tempo de que dispõe do trabalhador. Duas medidas são importantes para este fim: redução do tempo de trabalho social necessário para a subsistência do trabalhador e o aumento do tempo de trabalho destinado à produção de excedentes. Em outras palavras, redução do trabalho pago e aumento do trabalho não pago.

Como o capital consegue prolongar o tempo para produção de excedentes? Duas variáveis foram utilizadas por Marx para ajudar a responder a esta pergunta: capital constante (máquinas, equipamentos, material de consumo, matéria-prima) e capital variável (salário). Ora, o capital constante imprime rapidez maior do que a obtida pelo capi-

tal variável. Então, faz sentido aumentar a sua aquisição porque as máquinas e equipamentos intensificam a produtividade do trabalho[4]. Essa medida, entretanto, enseja uma dificuldade porque somente o trabalhador cria valor por meio da produção do trabalho excedente, ao passo que o instrumental de trabalho produz apenas o valor a ele correspondente.

A tensão entre capital constante e variável é continuamente alimentada pela concorrência intercapitalista, impulsionando a busca de meios para aumentar o tempo de trabalho excedente. O aperfeiçoamento das máquinas e demais inovações tecnológicas requer o aumento da parcela do capital constante, permitindo essa ampliação do uso do tempo não pago. Esta medida põe os investidores maiores e mais ousados na frente, entretanto, à medida que outros adquiram essas máquinas e tecnologias, a taxa de lucro se reduz.

A concorrência impulsiona os capitalistas a destinarem uma parcela dos seus lucros no capital constante, com o intuito de reduzir o valor das mercadorias. Essa medida proporciona, no primeiro momento, condição favorável aos capitalistas que optaram por fazer o investimento. Quando a maior parte dos capitalistas faz o mesmo procedimento, porém, essa vantagem se esgota, exigindo a continuidade do fluxo de investimento em inovações dos meios de trabalho.

Esse esgotamento contínuo do investimento em capital constante, em detrimento do capital variável (salários), enseja uma tendência à queda da taxa de lucro.[5] A saída encontrada pelo capital é a destruição intencional dos ca-

---

[4] Marx (1982) assinala diversos elementos favoráveis à produtividade: "[...]. A produtividade do trabalho é determinada pelas mais diversas circunstâncias, entre elas a destreza média dos trabalhadores, o grau de desenvolvimento da ciência e sua aplicação tecnológica, a organização social do processo de produção, o volume e a eficácia dos meios de trabalho, e as condições naturais." (p. 47).

[5] A taxa de lucro é obtida pela divisão da mais-valia com o somatório do capital constante e capital variável. Vale ressaltar que as chamadas crises cíclicas do capital são resultados da acentuação da queda da taxa de lucro.

pitais constante e variável com implicações na escassez de mercadorias, demissão de trabalhadores e queda nos salários. Por meio da exploração da força de trabalho, a taxa de lucro é retomada ao patamar considerado aceitável pelos capitalistas, permitindo a continuidade da acumulação capitalista.

Sendo o trabalho uma atividade realizada com finalidade previamente definida, o trabalho vivo poderia ser dispensado? A negativa a esta asserção decorre do fato de que nenhum outro ser vivo ou qualquer maquinaria, por mais sofisticado que seja, detém a capacidade de criar valor. E como criar valor senão por meio da produção de excedente, ou seja, produzir além do necessário para si próprio? Somente o trabalho vivo possui esta condição. No sistema capitalista, no entanto, o trabalho vivo torna-se mercadoria – é um artefato que vende a si próprio para se manter vivo, subsistir. Na lógica de um mundo de mercadorias em que tudo é posto à venda, torna-se necessário reduzir o valor desta mercadoria. Como será calculado o valor da mercadoria a não ser pelo tempo necessário à sua produção, de modo que o trabalhador obtenha o valor necessário[6] para a própria subsistência?

O pagamento desse tempo necessário para a subsistência do trabalhador é realizado pelo capitalista na forma de salário, mas a origem dessa paga advém do trabalhador. O capitalista contrata a força de trabalho por determinado salário. Em ação, essa força de trabalho contratada é trabalho assalariado, ou seja, exercício físico-mental do trabalhador em troca de salário. Ocorre, porém, que o valor da força de trabalho é determinado pelo tempo social necessário para a produção e reprodução do trabalhador

---

[6] Esse valor não é determinado em razão da agilidade ou lentidão de cada trabalhador, enfim, em função do tempo gasto individualmente para concluir determinado produto. A respeito disso, Marx (1982, p.365) assinalou: "O verdadeiro valor de uma mercadoria, porém, não é o valor individual e sim o valor social; não se mede pelo tempo de trabalho que custa realmente ao produtor em cada caso, mas pelo tempo de trabalho socialmente exigido para sua produção."

enquanto tal. Não é à toa que Marx (1987) não se limita ao aspecto da sobrevivência do trabalhador. Ao acrescentar o aspecto da reprodução, Marx chama a atenção de todos os meios necessários para que o trabalhador continue como tal. Isto implica considerar os custos com a reprodução da cultura que reforça a condição de trabalhador, lembrando que a educação cumpre bem este papel.

A busca incessante de reduzir o tempo necessário para a produção da subsistência do trabalhador impulsiona o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, portanto, dos meios de produção (máquinas, equipamentos, matéria-prima). O revolucionamento dos meios de produção põe o capital frente à impossibilidade de se livrar do trabalho vivo, entretanto, a resolução da contradição desenvolvimento das forças produtivas e trabalho vivo implica a superação da relação social capitalista.

Marx (1982) destaca três formas de produção desenvolvidas pelo capital para escapar provisoriamente da resolução desta contradição: cooperação, manufatura e grande indústria.

O Trabalho (Vivo e Morto) nas Três Formas de Produção Engendradas pelo Capital

Nas três formas de produção - cooperação, manufatura e grande indústria - estão presentes os três elementos do processo produtivo, em geral: trabalho, a matéria sobre a qual se aplica o trabalho e instrumentos de trabalho. No processo produtivo capitalista, esse processo de trabalho toma forma particular, sendo apropriado e submetido à relação de produção conduzida pelo capital, onde o processo de trabalho e, portanto, o trabalho, se subsume à medida que essas etapas evoluem de uma para a outra.

A cooperação é a:

> [...] forma de trabalho em que todos os trabalhadores trabalham juntos, de acôrdo com um plano, no mesmo processo de produção ou em processos de produção diferentes mas conexos. (MARX, 1982, p.374).

A cooperação instaurou a divisão do trabalho. O problema para o capital, neste patamar, reside na falta de controle do processo de produção, pois a realização do trabalho depende ainda da vontade do trabalhador, que também decide quando, de que maneira e em que ritmo desenvolver o seu trabalho.

Essa característica do ajuntamento de trabalhadores no mesmo local de trabalho permite aumentar a produtividade do trabalho, seja pela economia de matéria-prima, seja pelo ritmo na execução das tarefas. O trabalhador já não é o artesão, que definia a quantidade, a qualidade, o ritmo e tempo dedicado ao trabalho por dia.

Na manufatura, o trabalho é decomposto em tarefas. Marx (1982) considera que essa forma de produzir "[...] coincide inteiramente com a decomposição da atividade do artesão nas diversas operações que a compõem [...]." (p. 389). O aperfeiçoamento da divisão do trabalho na manufatura implicou nova subdivisão dos ramos de atividades, tomando por base as diferentes matérias-prima. Neste patamar, a mercadoria é produzida pelo trabalhador coletivo, prevalecendo a especialização dos trabalhadores individuais.

Dessa maneira, a característica da manufatura é:

> [...] decomposição da atividade do artesão simples, a operação contínua manual, artesanal, dependendo, portanto da fôrça, da habilidade, rapidez e segurança do trabalhador individual, ao manejar seu instrumento. (MARX, 1982, p.389).

Por meio da repetição, a conclusão de uma atividade ocorre em menor tempo e de modo mais bem feita.

> A manufatura produz realmente a virtuosidade do trabalhador mutilado, ao reproduzir e levar sistematicamente ao extremo, dentro da oficina, a especialização natural dos ofícios que encontra na sociedade. (p. 390).

O trabalhador é considerado um trabalhador parcial e o seu trabalho é estranhado. Marx destaca: "A divisão

manufatureira do trabalho opõe-lhes as fôrças intelectuais do processo material de produção como propriedade de outrem e como poder que os domina." (1982, p. 413).

O trabalhador coletivo constituído de trabalhadores parciais é a marca desse período. O trabalhador coletivo utiliza as diversas virtuosidades dos trabalhadores individuais, tornando as deficiência que seriam localizadas individualmente em perfeições quando aproveitadas somente as virtuosidades de cada um. Em virtude da conjugação de variados trabalhadores individuais, a manufatura admite "trabalhadores sem qualquer destreza especial." (Marx, 1982, p. 401). Esse procedimento termina por comprometer a "(...) capacidade total de trabalho do ser humano (...)".

Na manufatura, o trabalhador coletivo pertence ao capitalista. Em conseqüência disso, conforme Marx: "A produtividade que decorre da combinação dos trabalhos aparece, por isso, como produtividade do capital." (1982, p. 412).

Na grande indústria, o produto é feito pela maquinaria. O trabalho consiste agora em produzir a máquina. O trabalhador exerce seu trabalho sobre a máquina ao mesmo tempo em que ela constitui a sua ferramenta de trabalho. A máquina apresenta uma qualidade completamente nova, pois constitui a unidade entre o instrumental de trabalho e o objeto sobre o qual o trabalhador exerce o seu trabalho. O fundamental, porém, permanece intocado: o fato de que o trabalhador não detém a decisão sobre o que, como, quando e para que produzir.

O Objeto de Trabalho e os Instrumentos de Trabalho nas Três Formas de Produção Engendradas pelo Capital

Na cooperação, os trabalhadores estão reunidos no tempo e no espaço e trabalham de forma cooperativa, mas independentes. O objeto de trabalho é produzido ainda de maneira artesanal e depende exclusivamente da habilidade manual. A matéria-prima é fornecida pelo capitalista e é partilhada entre os trabalhadores, eliminando o desperdício. Com a reunião de trabalhadores assalariados no mes-

mo local de trabalho, torna-se necessário que o capitalista disponha de, pelo menos, parte dos meios de produção. Essa quantidade de instrumentos de trabalho manipulados pelos trabalhadores origina a necessidade de o capitalista controlar essa utilização. para que não se desgaste ou se quebre facilmente.

Na manufatura os trabalhadores manejam parte do objeto de trabalho e desconhecem o processo completo da produção do objeto, que toma forma apenas na etapa final em que são reunidas as partes anteriormente distribuídas a diversos trabalhadores. As ferramentas dos trabalhadores ainda lhes pertencem, mas o seu saber é afetado pela divisão do trabalho em atividades específicas. Com essa divisão, o capital conseguiu extrair mais produtividade do trabalho, entretanto, o trabalhador foi afetado pelos malefícios dessa divisão, pois a repetição da mesma tarefa

> [...] transforma todo o seu corpo em órgão automático dessa operação. Por isso, levará menos tempo em realizá-la que o artesão que executa tôda uma série de diferentes operações. (MARX, 1982, p. 389).

Apesar da domesticação do corpo pela repetição de movimentos na manufatura, a atividade depende da "[...] fôrça, habilidade, rapidez e segurança do trabalhador individual, ao manejar seu instrumento." (p. 389). O trabalho bem feito depende em parte da virtuosidade do trabalhador (capricho, atenção etc) e em parte da qualidade e variedade de suas ferramentas.

Na grande indústria, o instrumental de trabalho é o responsável pelo desenvolvimento das forças produtivas, porém não pertence mais ao trabalhador. Completamente estranhado na forma de maquinaria, esse instrumental, agora automatizado, se confronta com o trabalhador. Neste patamar, ocorre a

> [...] separação entre as fôrças intelectuais do processo de produção e o trabalho manual e a transformação delas em podêres de domínio do capital sôbre o trabalho. (p. 484).

Marx (1982) destaca algumas conseqüências da grande indústria: crescente número de matéria-primas, instrumentos de trabalho acionados por número restrito de trabalhadores. Esse quadro implica aumento e "(...) diversificação dos ramos sociais da produção." (p. 510).

O capital exaure a capacidade humana de produzir mais do que o necessário para a subsistencia. O capital concentra-se na busca de opções para aumentar esse excedente de trabalho, incrementando o controle da organização do trabalho, o aperfeiçoamento dos meios de trabalho (maquinaria). O investimento na inovação tecnológica permite prolongar o tempo de trabalho não pago dos trabalhadores, pois a "(...) maquinaria é meio para produzir mais-valia." (MARX, 1982, p. 424).

As três formas de produção assinaladas - cooperação, manufatura e grande indústria - não encerram uma etapa histórica, mas constituem o esforço do capital em submeter o trabalho à sua dinâmica expansiva e acumulativa. Por constituir processo inacabado, o capital precisa repor a sua aparente independência em relação ao trabalho vivo.

Vale ressaltar que as três formas de produção não representam momentos históricos com datas bem definidas. Trata-se de um processo inacabado, em que o capital reinventa maneiras de submeter o trabalho às suas necessidades de expansão e acumulação. Nesse processo, transforma o objeto e os instrumentos de trabalho em capital e opera a negação do trabalho por meio da grande indústria, onde o trabalho morto assume maior relevância quantitativa em relação ao trabalho vivo.

Marx (1982) destaca a noção de que na grande indústria, ocorre a negação do processo de trabalho por meio da apropriação do trabalho vivo pelo trabalho morto. Não há dúvidas acerca da dominância do trabalho morto sobre o trabalho vivo, pois o objeto de trabalho, ou seja, a matéria que será transformada, inovada, não se encontra em estado bruto, pois já foi objeto de beneficiamento manual e mental por parte do trabalho vivo. Implica dizer que o

objeto de trabalho incorporou trabalho morto o suficiente para tornar o trabalho vivo quase supérfluo.

Atualmente, o avanço tecnológico permite mutações, adaptações da matéria objeto de trabalho, destacando-se a influência da informática nos processos de a difusão da informação existentes até recentemente. Trata-se de aperfeiçoar (não importa a preponderância de esforço mental maior que físico) produtos, permitindo-lhes novas funções. No campo da comunicação, destacam-se as chamadas novas tecnologias, incorporadas aos antigos aparelhos, tais como TV analógica, vídeocassetes, computadores, satélites de comunicação etc. Aperfeiçoados, transformaram-se em TV digital, videotextos, hipertextos, telefonia celular etc. Quer dizer, essas inovações, bem como quaisquer outras, pressupõem desenvolver um trabalho sobre uma base de trabalho materializado, trabalho morto, que se acumulou durante longas trajetórias de esforço físico e mental.

O trabalho morto aparece como o elemento principal, dominando o trabalho vivo. Este, apesar de, aparentemente, insignificante precisa ainda ser dominado. Por ironia, a criatura – a máquina – assume a função de subjugar o criador. Por conseqüinte, o trabalhador é subjugado pelo seu instrumental de trabalho, ou seja, a máquina, que é, ao mesmo tempo, trabalho morto e capital.

Apesar de o desenvolvimento tecnológico manifestar o vigor do trabalho morto sobre o trabalho vivo, a fonte criadora de valor não pode ser suprimida no âmbito do capitalismo. Isto porque o processo que engendra uma contradição desaparece se ocorrer supressão de um dos elementos contraditórios. Nas palavras de Marx, "Se toda a classe de trabalhadores assalariados fosse destruída pela maquinaria, que mirabolante coisa seria para o capital, pois sem o trabalho assalariado deixaria de ser capital!" (1987, p. 47).

Considerações Finais

Na atualidade, portanto, a contradição trabalho vivo e trabalho morto torna-se evidenciada pelo desenvolvimento tecnológico no âmbito das relações forjadas, haja vista a produção de valores de troca. As estratégias utilizadas pelo capital para lidar com a contradição acirram-se pela necessidade de impulsionar o desenvolvimento tecnológico e ao mesmo tempo impedir o seu atendimento às necessidades sociais. Como desenvolver as forças produtivas e valorizar o valor por meio da redução do trabalho socialmente necessário se a máquina não pode substituir completamente o trabalho vivo, único elemento que cria valor no processo de produção?

A concorrência intercapitalista estimula os capitalistas a investirem na modernização da maquinaria, elevando a taxa de mais-valia, a exploração e o ritmo das inovações tecnológicas. Essa busca desenfreada pelas inovações tecnológicas, sobretudo no campo da informatização, em meados das décadas 1970-1980, associada a outros fatores, repercutiu na ruptura dos processos de organização do trabalho de base fordista e instauração do modelo de acumulação do capital chamado acumulação flexível, por meio da reestruturação produtiva. Essa reestruturação introduz outras formas de controle do processo produtivo – *just in time*, modelo japonês, *teamwoks*, círculos de qualidade total etc –, constituindo estratégias, visando a retomar níveis de produtividade por meio da intensificação da exploração do trabalhador.

O estádio atual do desenvolvimento das forças produtivas choca-se, atualmente, com as necessidades sociais, evidenciando a insanidade de um sistema que se movimenta unicamente em nome de sua expansão e reprodução, onde o princípio do atendimento às necessidades de troca sobrepõe o suprimento das necessidades sociais, ainda que o desenvolvimento das forças produtivas tenha reunido condições materiais para provê-las.

Essa dificuldade é resolvida pelo capital com a criação de necessidades de consumo. Exemplo disso é a propagação da "praticidade", que induz ao consumo desmedido dos descartáveis, embora os ambientalistas alertem sobre o agravamento das condições insuficientes para absorver essa gama de resíduos sólidos no espaço restrito do sistema ecológico. Diante do poder renovado da criação das necessidades de consumo, intensifica-se a neurose do consumo, esvaindo-se qualquer sentido ético na abundância e saúde para alguns, e a escassez, fome e doença para outros.

Referências Bibliográficas

MARX, Karl. *O capital.* 7. ed. São Paulo: Difel, 1982.

_____. *Trabalho assalariado e capital.* 4. ed. São Paulo: Global editora, 1987.

_____. *Conseqüências sociais do avanço tecnológico.* São Paulo: Atlas, 1980.

CAPITALISMO TARDIO E TERCEIRA REVOLUÇÃO TECNOLÓGICA

Cristiane Maria Marinho *

Introdução

Para Mandel, a história do capitalismo no plano internacional surge como uma sucessão de movimentos cíclicos a cada 7 ou 10 anos e também como uma sucessão de períodos mais longos, 50 anos mais ou menos, e afirma termos a experiência de quatro:

- o período entre o fim do século XVIII e a crise de 1847, caracterizado pela difusão da máquina a vapor de fabricação artesanal ou manufatureira em todos os ramos e regiões industriais mais importantes, ou seja, a onda longa da Revolução Industrial;
- o período circunscrito pela crise de 1847 e o início da década de 90 do século XIX, caracterizado pela generalização da máquina a vapor de fabrico mecânico como a principal máquina motriz: a onda longa da primeira revolução tecnológica;
- o período compreendido entre o início de 1890 e a Segunda Guerra Mundial, caracterizado pela aplicação generalizada dos motores elétricos e a combustão a todos os ramos da indústria: a onda longa da segunda revolução tecnológica; e
- o "período iniciado na América do Norte em 1940 e nos outros países imperialistas em 1945/48, caracterizado pelo controle generalizado das máquinas por meio de aparelhagem eletrônica (bem como pela gradual introdução da energia nuclear). Essa foi a onda

---

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira – FACED/UFC; professora do Departamento de Filosofia da UECE. Pesquisadora do Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação Profissional – LABOR/UFC; bolsista da FUNCAP.

longa da terceira revolução tecnológica." (MANDEL, 1985,p. 83-84).[1]

Dessa forma, pode-se afirmar com Mandel, que a terceira revolução tecnológica é parte essencial do capitalismo tardio, no qual a ampliação da mais-valia relativa é o método característico de extração de sobretrabalho. Depois da Grande Depressão, foram o rearmamento e a Segunda Guerra Mundial que impulsionaram nova acumulação de capital,

> [...] ao reintroduzirem grandes volumes de capital excedente na produção de mais-valia. Essa reinjeção de capital foi acompanhada por um acréscimo significativo na taxa de mais-valia [...] (MANDEL, 1985, p. 125).

---

[1] Aqueles longos períodos podem ser subdivididos em dois momentos: num primeiro, caracterizado por uma revolução tecnológica, com a criação dos locais de produção e o atendimento das demandas dos novos meios de produção. Nessa fase, temos aceleração da taxa de lucros ampliada, da acumulação, do crescimento, da auto-expansão do capital anteriormente ocioso e da desvalorização do capital antes investido no Departamento I. No segundo, já com a revolução tecnológica produtiva efetivada, funcionam os novos locais de produção demandados pelos novos meios de produção:

> Trata-se, agora, de tornar os meios de produção desses novos locais de produção universalmente adotados em todos os ramos da indústria e da economia. Assim se dissolve a força que determinou a expansão repentina, em grandes saltos, da acumulação do capital no Departamento I: em conseqüência, essa fase se torna caracterizada por lucros em declínio, acumulação gradativamente desacelerada, crescimento econômico desacelerado, dificuldades cada vez maiores para a valorização do capital total acumulado – e em particular do novo capital adicionalmente acumulado – e o aumento gradativo, auto-reprodutor, no capital posto em ociosidade. (MANDEL, 1985, p. 84).

Para Mandel, segundo esse esquema, o final da década de 70 do século XX configura a segunda fase da "longa onda" iniciada pela Segunda Guerra Mundial, caracterizada por uma acumulação desacelerada de capital (Cf. MANDEL, 1985, p. 85).

Essas "ondas longas" não são mecânicas, mas acontecem pela articulação dos "ciclos clássicos", como o resultado dessas flutuações cíclicas, nos diz Mandel. Na fase de expansão de uma onda longa, os períodos cíclicos de prosperidade são extensos e intensos, e as crises cíclicas de superprodução são curtas e superficiais. Já na fase com tendência à estagnação, os períodos de prosperidade são amenos e passageiros, enquanto os períodos das crises cíclicas de superprodução apresentam-se longos e profundos.

Foram as taxas crescentes de mais-valia e de lucros que propiciaram o início da terceira revolução tecnológica. Depois de intensa industrialização, o capital passou a investir na semi-automação e automação (Estados Unidos, Alemanha Ocidental e Japão) que ocasionaram grande expansão na produtividade do trabalho no Departamento II, e a partir daí uma expansão correspondente na produção de mais-valia relativa que só começa a declinar quando a dinâmica dessa onda longa expansionista passou a favorecer a classe operária, com um pronunciado aumento nos salários reais.

Esse momento áureo do capitalismo tardio refluiu internacionalmente quando aquela expansão desmobilizou e diminuiu drasticamente o exército industrial de reserva e novas gerações começaram outras reivindicações. Neste cenário, a taxa de lucro caiu e não teve mais condições de permanecer elevada. Assim, o capital teve que acirrar a sua luta em busca da elevação da taxa de mais-valia que havia diminuído em razão do alto nível de emprego que fortalecia os assalariados. Essa busca de elevação, porém, encontrava os seguintes obstáculos: autonomia de negociação e liberdade sindicais e o irrestrito direito de greve, aos quais foram dirigidas várias leis, por um Estado forte,objetivando seu fim.

Nesse período, o capital dispunha de dois meios para reconstruir o exército industrial: 1- intensificar as exportações de capital para onde ainda existisse excesso de força de trabalho e inviabilizar os investimentos internos, não trazendo força de trabalho para onde havia excesso de capital; 2- intensificar a automação, ou seja, investir para liberar ao máximo o trabalho vivo, tendo uma industrialização mais intensiva do que extensiva. Daí a importância decisiva da terceira revolução tecnológica no capitalismo tardio. Mandel afirma que no

> (...) capitalismo de livre concorrência a fonte principal de reprodução ampliada parece ter sido o desenvolvimento desigual e combinado de regiões diferentes no interior dos mais importantes países capitalistas. A libe-

ração resultante de capital-dinheiro através da penetração progressiva da circulação mercantil capitalista na agricultura, e da separação dos produtores com relação à terra, conduziu a um fluxo contínuo de capital-dinheiro para os mais importantes distritos industriais, onde ex-camponeses marginalizados formaram um exército industrial de reserva. (MANDEL, 1985, p. 129).

Relativamente ao desenvolvimento tecnológico, esse período do capitalismo de livre concorrência tem duas fases: na primeira tem a produção, artesanal ou manufatureira, de máquinas motrizes e das máquinas que produziam essas máquinas motrizes. A produção de matérias-primas agrícolas era realizada pela indústria rural e apenas as indústrias do ferro e do carvão tinham alguns processos de produção mecanizados. O predomínio do trabalho manual nesses setores, porém, correspondia a uma baixa composição orgânica de capital. Na segunda fase,

> [...] a produção mecânica também ingressou na esfera das máquinas motrizes, dos motores a vapor. Chegou-se ao ponto em que as máquinas produziam máquinas para construir outras máquinas. Todavia, também nessa fase, continuou a predominar a produção artesanal de matérias-primas. (MANDEL, 1985, p. 129).

Dessa forma, nas duas primeiras fases do capitalismo de livre concorrência, a grande indústria operada por máquinas prevaleceu somente na indústria de bens de consumo, principalmente na indústria têxtil. A produção industrial de meios de transportes, principalmente ferrovias, só surge na segunda fase desse período, e foi determinante no aparecimento da "onda longa com tonalidade expansionista" no período de 1847 a 1873.

O fato decisivo, no entanto, do início do imperialismo foi a conseqüência das seguintes mudanças no modo de produção capitalista:

> Por um lado, o Departamento I trocou a produção mecânica de motores a vapor pela produção mecânica de motores elétricos. A transformação resultante de todo o

> processo de produção no Departamento I causou grande aumento na composição orgânica do capital do subdepartamento I, produtor de capital constante fixo. Mas uma transformação também ocorreu na tecnologia do subdepartamento do Departamento I, produtor de capital constante circulante - a produção de matérias-primas. (MANDEL, 1985, p. 130-131).

Mandel caracterizou essa transformação como uma transição da produção artesanal de matérias-primas para sua produção por métodos manufatureiros ou do início da indústria.

Todas essas modificações deram origem à substituição da exportação de bens de consumo para regiões pré-capitalistas por exportação de capitais, e à compra de artigos de infra-estrutura (vias férreas, locomotivas e instalações portuárias) para dar agilidade e baratear a exportação de matérias-primas produzidas com o capital metropolitano. Segundo Mandel, essa foi a razão decisiva para o aparecimento da nova estrutura imperialista da economia capitalista mundial, juntamente com a concentração crescente do capital.

Essa variação no modo de produção capitalista, também explica a transição do capitalismo de livre concorrência ao capitalismo monopolista:

> A penetração maciça do capital no Departamento I criou locais de produção que [...], deviam operar com instrumentos ciclópicos de produção e, conseqüentemente, volumes ciclópicos de capital. Houve um crescimento enorme no mínimo de capital requerido para se competir nesse campo. Cada vez mais, a concorrência conduziu à concentração; só um número reduzido de empresas independentes e companhias de capital aberto conseguiu sobreviver. (MANDEL, 1985, p. 132).

A coincidência da fase de estagnação de 1873/93 com a segunda revolução tecnológica, principalmente os motores elétricos, representou a formação de trustes e monopólios. Essa monopolização ocorreu "mais rapidamente nos 'novos' ramos industriais (aço, máquinas elétricas, petró-

leo) e nas "novas" nações industriais (Estados Unidos, Alemanha) do que nos "velhos" ramos da indústria (têxteis, carvão) e nos 'velhos países industriais (Inglaterra, França)." (MANDEL, 1985, p. 132).

Terceira Revolução Tecnológica e Capitalismo Tardio

Já na fase imperialista dos anos 30 e 40 do século XX, eram quatro os objetivos principais do capital, que por sua vez estão referidos à origem imediata da terceira revolução tecnológica:

1) aumento imediato na taxa de mais-valia (fascismo, economia de guerra);
2) valorização imediata do capital excedente por meio do rearmamento;
3) nova tentativa de reduzir o custo do capital constante, com inserção maciça do capital na produção de matérias-primas mediante tecnologia industrial avançada, visando a diminuir também o tempo de rotação do capital e
4) redução dos custos salariais no preço das mercadorias e experimentos nos campos da semi-automação e da automação.

A terceira "onda longa com tonalidade expansionista", de 1945 a 1965, resultou da efetivação desses objetivos. A taxa de lucros se elevou novamente e permitiu a expansão de capital utilizando o acumulado não valorizado do período 1929/39:

> Entre outros aspectos, esse novo período caracterizou-se pelo fato de que, paralelamente aos bens de consumo industriais feitos por máquinas (surgidos no início do século XIX) e das máquinas de fabricação mecânica (surgidas em meados do século XIX), deparamo-nos agora com matérias-primas e gêneros alimentícios produzidos por máquinas. Longe de corresponder a uma 'sociedade pós-industrial', o capitalismo tardio aparece assim como o período em que, pela primeira vez, todos os ramos da

economia se encontram plenamente industrializados; ao que ainda seria possível acrescentar a mecanização crescente da esfera da circulação (excetuados os serviços de simples conserto) e a mecanização crescente da superestrutura. (MANDEL, 1985, p. 134).

Esse quadro determinou um nivelamento geral da produtividade média do trabalho na produção dos dois grandes departamentos. E essa composição orgânica média do capital, nos diz Mandel, é parte da essência mesma na automação aplicada à produção em massa.

Assim, a época do capitalismo tardio se assemelha muito àquela de meados do século XIX: acontece uma igualização crescente da produtividade média do trabalho. Mandel retira daí duas conclusões:

1) a realização de superlucros não ocorre mais pelas diferenças regionais ou internacionais de produtividade e sim por meio das diferenças entre setores e empresas. Antes do século XIX, caracterizado pela diminuição das diferenças na produtividade do trabalho entre os dois departamentos, o capital podia fugir à diminuição do lucro, deslocando-se para a agricultura ou para as colônias e semicolônias, o que já não mais ocorre ou acontece de forma muito limitada e
2) uma conseqüente aceleração na inovação tecnológica como alternativa de fonte de mais-valia por intermédio de "rendas tecnológicas:"

> Desenvolve-se assim uma pressão permanente para acelerar a inovação tecnológica, pois a redução de outras fontes de mais-valia resulta inevitavelmente numa busca contínua de 'rendas tecnológicas' que só podem ser obtidas através da incessante renovação tecnológica. As rendas tecnológicas são superlucros derivados da monopolização do progresso técnico – isto é, de descobertas e invenções que baixam o preço de custo de mercadorias mas não podem (pelo menos a médio prazo) ser generalizadas a determinado ramo da produção e apli-

> cadas por todos os concorrentes devido à própria estrutura do capital monopolista: dificuldades de entrada, dimensões do investimento mínimo, controle de patentes, medidas cartelizadoras, e assim por diante. Nesse sentido, a superprodução latente de bens de consumo na época do capitalismo de livre concorrência e o capital excedente em estado latente da era do imperialismo dão lugar, na fase do capitalismo tardio, à superprodução latente de meios de produção enquanto forma predominante das contradições econômicas da economia capitalista, embora evidentemente combinada com essas duas outras formas. (MANDEL, 1985, p. 135).

Quanto à origem da terceira revolução tecnológica, Mandel acentua que a possibilidade técnica da automação provém da economia armamentista, das necessidades técnicas de desenvolvimento da economia armamentista:

> A aplicação produtiva dessa nova tecnologia começou nos setores da indústria química para os quais a força impulsionadora decisiva é o barateamento do capital constante circulante. Do início dos anos 50, ela se difundiu gradativamente por um número crescente de esferas, onde o objetivo principal era a redução radical dos custos salariais diretos – isto é, a eliminação do trabalho vivo do processo de produção. (MANDEL, 1985, p. 135).

Outro fator originário da terceira revolução tecnológica é, em 1954, o início do uso de máquinas eletrônicas de processamento de dados no setor privado da economia norte-americana em diversos ramos da produção. Temos aí, então, a inovação tecnológica acelerada e os superlucros tecnológicos que caracterizam o capitalismo tardio. É daquele ano que data o término do período de reconstrução após a Segunda Guerra Mundial e o início do surto de crescimento rápido desencadeado pela terceira revolução tecnológica. Mandel destaca dez características econômicas principais da terceira revolução tecnológica:

1) aceleração qualitativa do aumento na composição orgânica do capital, ou seja, deslocamento do trabalho vivo pelo trabalho morto;
2) transferência de força de trabalho viva, ligada ao processo de produção, do tratamento das matérias-primas para funções de preparação e supervisão, atividades criadoras de valor e determinantes da forma do valor de uso produzido. De forma geral, a terceira revolução tecnológica, sob o capitalismo tardio, se caracteriza por este processo de integração da capacidade social de trabalho;
3) além da criação do valor pela força de trabalho, agora nas empresas plenamente automatizadas, é a preservação do valor que se torna fundamental, pois, juntamente com a transferência automática de uma parcela do valor da maquinaria e das matérias-primas para o valor da mercadoria acabada, há também economia de meios de trabalho, poupança de valor, correspondente ao enorme crescimento em valor e à generalização do uso de máquinas automáticas controladas ciberneticamente;
4) modificação entre a criação de mais-valia na própria empresa e a apropriação de mais-valia gerada em outras empresas ou ramos automatizados;
5) alteração entre os custos de produção e o gasto com a compra de novas máquinas na estrutura do capital fixo, ou seja, nos investimentos industriais;
6) diminuição do período de produção contínua e da aceleração radical do trabalho de preparação e instalação. Abreviação do período de circulação, rotação menor do capital, mediante o planejamento de estoques e pesquisa de mercado;
7) propensão para acelerar a inovação tecnológica e acentuado aumento nos custos de "pesquisa e desenvolvimento";
8) diminuição da vida útil do capital fixo, principalmente da maquinaria. Tendência a planejar a produção dentro de cada empresa e na economia como um todo;

9) aumento na participação do capital constante no valor médio da mercadoria, em virtude da composição orgânica mais alta do capital e

10) "O resultado conjunto dessas principais características econômicas da terceira revolução tecnológica é uma tendência à intensificação de todas as contradições do modo de produção capitalista: a contradição entre a socialização crescente do trabalho e a apropriação privada; a contradição entre a produção de valores de uso (que chega a níveis incalculáveis) e a realização de valores de troca (que permanece atrelada ao poder de compra da população); a contradição entre o processo do trabalho e o processo de valorização; a contradição entre a acumulação de capital e sua valorização, e tudo o mais que se segue." (MANDEL, 1985, p. 138).

Uma dessas contradições que se intensifica de forma problemática para o capital no período da terceira revolução tecnológica é a generalização da automação:

> Porque, se as empresas e ramos plenamente automatizados, e os conglomerados parcialmente automatizados, se tornarem numerosos a ponto de passarem a ser decisivos para a estrutura da totalidade da indústria, reduzindo as empresas industriais 'clássicas' a uma parcela relativamente pequena da produção total, as contradições do capitalismo tardio assumirão um caráter explosivo: a massa total de mais-valia – em outras palavras, o número total de horas de sobretrabalho – estará então tendencialmente condenada a diminuir. (MANDEL, 1985, p. 143).

A produção do capitalismo tardio deve ser uma unidade contraditória de empresas não automatizadas, semi-automatizadas e plenamente automatizadas nas diversas esferas da produção para que haja a produção do valor a partir do trabalho vivo. O contrário, a crescente e generalizada automação, deve acabar originando uma resistência do capital.

As formas dessa resistência são:

- o uso de trabalho barato nos ramos semi-automatizados da indústria, trabalho de mulheres e de menores, pois há um limite de lucratividade na automatização generalizada;
- as mudanças constantes e a concorrência mútua na produção de conjuntos de máquinas automatizadas, o que impede o seu barateamento e a sua rápida introdução em outros ramos da indústria; e
- a busca incessante de novos valores de uso, inicialmente produzidos em empresas não automatizadas ou semi-automatizadas (Cf. MANDEL, 1985, p. 145).

É nesse quadro de tendência generalizada de automação da produção, todavia, no período da terceira revolução tecnológica, que reside o limite interior absoluto do modo de produção capitalista. Esse

> [...] limite não reside na penetração capitalista completa do mercado mundial (isto é, na eliminação das esferas não capitalistas de produção) – [...] – nem na impossibilidade definitiva de valorizar o capital total acumulado, mesmo com um volume crescente de mais-valia, [...]. Prende-se ao fato de que a própria massa de mais-valia diminui necessariamente em resultado da eliminação do trabalho vivo do processo de produção, no decorrer do estágio final de mecanização-automação. O capitalismo é incompatível com a produção plenamente automatizada na totalidade da indústria e da agricultura, porque essa situação não mais permite a criação de mais-valia ou a valorização do capital. Conseqüentemente, é impossível que a automação conquiste a totalidade das esferas de produção, na época do capitalismo tardio. (MANDEL, 1985, p. 145).

A automação, ao eliminar trabalho vivo na produção, pode até ampliá-lo em todas as esferas que precedem a produção direta (laboratórios, departamentos experimentais e de pesquisa), que constitui parte do trabalho produtivo coletivo. Uma transformação de todos dos trabalhado-

res produtivos em cientistas, porém, traria grandes dificuldades para a valorização do capital. Além de ser incompatível com a produção mercantil, implicaria o fim da divisão social entre trabalho manual e trabalho intelectual:

> Tal mudança básica no conjunto da formação social e na cultura do proletariado solaparia toda a estrutura hierárquica da produção fabril e da economia, sem a qual seria impossível a extorsão de mais-valia do trabalho produtivo. Em outras palavras, as relações de produção capitalistas entrariam em colapso. (MANDEL, 1985, p. 146).

Com interesse na autopreservação, o capital não pode transformar todos os trabalhadores em cientistas, bem como não pode automatizar completamente a totalidade da produção material.

Muitas são as conseqüências dessa tendência à diminuição da quantidade de trabalho criador de valor como resultado da automação. Ela afeta profundamente a capacidade do capitalismo tardio de parar a queda na taxa de lucros mediante aumento da taxa de mais-valia, bem como se mostra incapaz de impedir a intensificação das tensões sociais.

> Dessa maneira (...), podemos ver neste ponto os motivos pelos quais é da própria essência da automação intensificar a luta em torno da taxa de mais-valia no capitalismo tardio e tornar cada vez mais difícil a superação dos obstáculos à valorização do capital, assim que a massa de homem-horas despendida na criação de valor começa a declinar. (MANDEL, 1985, p. 148).

Conclusão

O capitalismo tardio, como uma nova fase do imperialismo ou do capitalismo monopolista, tem por característica uma crise estrutural do modo de produção capitalista que não se exprime pela interrupção absoluta do crescimento das forças de produção. Lênin, que já o advertira nas suas análises sobre o imperialismo, acentua que, em

escala global, o imperialismo era caracterizado por uma aceleração do crescimento.

Assim, podemos afirmar, com Mandel, que a peculiaridade do imperialismo e de sua segunda fase, o capitalismo tardio, juntamente com a terceira revolução tecnológica

> (...) não é um declínio nas forças de produção mas um acréscimo no parasitismo e no desperdício paralelos ou subjacentes a esse crescimento. A incapacidade inerente ao capitalismo tardio, de generalizar as vastas potencialidades da terceira revolução tecnológica ou da automação, constitui uma expressão tão forte dessa tendência quanto a sua dilapidação de forças produtivas, transformadas em forças de destruição: desenvolvimento armamentista permanente, alastramento da fome nas semicolônias (cuja produtividade média do trabalho se viu restrita a um nível inteiramente sem relação ao que é hoje possível, em termos técnicos e científicos), contaminação da atmosfera e das águas, ruptura do equilíbrio ecológico, e assim por diante. (MANDEL, 1985, p. 151).

Isto significa dizer que, no capitalismo tardio, ocorreu uma expansão mais rápida nas forças produtivas do que em qualquer outra época. O resultado, contudo, é deplorável se comparado às possibilidades da terceira revolução tecnológica, ao potencial da automação e à sua capacidade em reduzir o sobretrabalho dos produtores nos países industrializados.

Mandel ressalta ainda, que "(...) o desperdício de forças reais e potenciais de produção pelo capital aplica-se não só às forças materiais, mas também às forças produtivas humanas." (MANDEL, 1985, p. 151), pois a terceira revolução tecnológica, época de inusitada fusão entre ciência, tecnologia e produção com grandes potenciais, dispensa mão-de-obra não qualificada em virtude da produção cada vez mais automatizada.

Essa foi a base histórica para a terceira revolução tecnológica, para a terceira 'onda longa com tonalidade expansionista' e para o capitalismo tardio, segundo sua própria lógica: busca constante de elevação da taxa de lucros, da intensificação da acumulação de capital, da renovação

tecnológica, da produção de mais-valia, lucros médios e superlucros e desenvolvimento de novas forças produtivas:

> Tal é, com efeito, o significado da terceira revolução tecnológica. É isso também que determina os seus limites históricos. Fruto do modo de produção capitalista, ela reproduz todas as contradições internas dessa forma econômica e social. Gerada no seio do modo de produção capitalista na época do imperialismo e do capitalismo monopolista, a época da crise estrutural e gradativa desintegração desse modo de produção, esse surto renovado das forças produtivas deve acrescentar às contradições clássicas do capitalismo toda uma série de novas contradições. (MANDEL, 1985, p.155).

Nesse período examinado, a automação generalizada, que possibilita uma diminuição na massa de mais-valia, não significa somente uma barreira absoluta para a valorização do capital. Segundo Mandel

> (...) o desperdício e a destruição do desenvolvimento potencial que acompanha o desenvolvimento efetivo das forças produtivas é tão grande, que a única alternativa para a autodestruição do sistema, ou mesmo de toda a civilização, reside numa forma superior de sociedade (1985, p. 156),

ou seja, só haverá saída para a crise estrutural estabelecida com a terceira revolução tecnológica no capitalismo tardio com o socialismo.

Diante desses elementos, podemos deduzir, com Mandel, que a redução do tempo de rotação do capital fixo é uma das características fundamentais do capitalismo tardio devido à aceleração da inovação tecnológica que, por sua vez, resulta da repartição do capital industrial entre a atividade direta de produção e, de forma crescente, as esferas pré-produtivas, Pesquisa e Desenvolvimento. Podendo, ainda, haver uma tendência forte de investimento daquele capital com a indústria armamentista. Dessa forma, podemos ver que

> (...) no contexto da história do capitalismo, a força decisiva por detrás da redução do tempo de rotação do capital fixo é incontestavelmente o fato de que a fonte prin-

cipal de superlucros reside agora nas "rendas tecnológicas" ou no diferencial de produtividade entre firmas e ramos da indústria. A busca sistemática e contínua de inovações tecnológicas e dos superlucros correspondentes torna-se o padrão característico das empresas do capitalismo tardio, e especialmente das grandes empresas de capital aberto do capitalismo tardio. Essa caça aos superlucros empreendida pelos "diferentes capitais" toma a forma, para "o capital em geral", da pressão para reduzir o custo do capital constante e para aumentar a taxa de mais-valia através da produção adicional de mais-valia relativa. (MANDEL, 1985, p. 157).

Uma outra conseqüência da terceira revolução tecnológica, origem e resultado da inovação tecnológica acelerada e da redução do tempo de rotação do capital fixo, é a repercussão negativa sobre o tempo de vida útil do capital fixo, pois ao aumentar a velocidade do uso das máquinas, há uma aceleração de sua própria obsolescência.

Mas, a aceleração do tempo de rotação do capital fixo também influencia o tempo de rotação do capital circulante que acaba por acelerar todo os processos capitalistas:

> Por um lado, ela amplia a demanda de atividade corrente de investimento. Isso conduz a uma reconversão contínua do capital circulante em capital fixo e aumenta a tendência, que de qualquer maneira é inerente ao capitalismo monopolista, das empresas a converterem seu capital total em capital fixo e obterem de créditos bancários a maior parte, senão a totalidade, do seu capital circulante. Isso tem repercussões no autofinanciamento das empresas, o qual é uma das características mais importantes que distinguem o capitalismo tardio do imperialismo clássico dominado pelo capital financeiro, descrito por Lênin. Tem também efeitos sobre o conjunto da atividade dos bancos na criação de créditos e dinheiro, (...). Por outro lado, aumenta o interesse do capital numa aceleração ainda maior do tempo de rotação do capital circulante enquanto fonte de produção adicional de mais-valia, que se torna ainda mais importante na medida em que a aceleração do tempo de rotação do

> capital fixo aumenta a composição orgânica do capital e, assim, cria uma pressão adicional no sentido de um acréscimo compensador na massa e na taxa de mais-valia. O resultado é uma tendência no sentido de "aceleração" de todos os processos capitalistas, a qual se expressa, entre outras maneiras, nos fenômenos paralelos de uma intensificação mais aguda do processo de trabalho e de uma "aceleração" mais rápida (diferenciação quantitativa e deterioração qualitativa) do consumo dos operários – isto é, na própria reprodução da força de trabalho. (MANDEL, 1985, p. 158).

Segundo Mandel, essa aceleração generalizada suscitada pela terceira revolução tecnológica do capitalismo tardio, acaba por se configurar em todas as vertentes da vida, inclusive no âmbito ideológico. Essa alta rotatividade do capital fixo, do capital circulante e do capital variável juntamente com a obsolescência das mercadorias no capitalismo tardio é que poderia explicar a fragmentação e velocidade da esfera ideológica. É um estágio de 'aceleração' do processo produtivo que acaba repercutindo em todas as esferas da vida. Dessa forma, relativamente à questão da ideologia, podemos afinar com a posição de mandel:

> Essa contradição entre a racionalização das partes e a irracionalidade do conjunto, que alcança seu apogeu na época do capitalismo tardio, é a chave para uma compreensão da ideologia do capitalismo tardio. (MANDEL, 1985, p. 174).

Referências Bibliográficas

LENIN, V. Ilitch. *O imperialismo:* fase superior do capitalismo. 2. ed. Tradução de Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Centauro, 2002.

MANDEL, Ernest. *O capitalismo tardio.* Apresentação de Paul Singer; tradução de Carlos Eduardo Silveira Matos, Regis de Castro Andrade e Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. (Os Economistas).

A EDUCAÇÃO NA SOCIABILIDADE DO CAPITAL: LIMITES E (IM)POSSIBILIDADES PARA A CLASSE TRABALHADORA

*Márcia Gardênia Lustosa Pires**

Introdução

É realmente maravilhosa a luta que a humanidade trava há tempos imemoriais: luta incessante, com a qual busca desfazer e romper todos os vínculos que o desejo de domínio de um só, de uma classe ou mesmo de todo um povo tenta lhe impor. É esta uma epopéia que teve inúmeros heróis e que foi escrita pelos historiadores de todo o mundo. O homem, que em certo momento se sente forte, com a consciência da própria responsabilidade e do próprio valor, não quer que nenhum outro lhe imponha sua vontade e pretende controlar suas ações e seu pensamento.

(Antônio Gramsci)

O presente capítulo objetiva refletir sobre a educação destinada à classe trabalhadora e as implicações desse modelo de escola para o desenvolvimento pleno da capacidade intelectual desse segmento, em face da condição de explorados e de dominados na sociedade capitalista. Assim, busca, em um debate com a perspectiva gramsciana, mostrar os limites que os trabalhadores encontram no exercício do "direito" à educação em uma sociedade na qual predominam os interesses dos que detêm o poder econômico e a decisão política.

É bem verdade, como assinalam Marx e Engels (1980, p. 8), que a classe trabalhadora vivencia historicamente uma luta entre opressores e oprimidos, dominantes e dominados:

---

* Mestranda do Programa de Pós-graduação em educação Brasileira na Universidade Federal do Ceará; pesquisadora do Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação Profissional – LABOR/UFC; bolsista CNPq.

> A história de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história das lutas de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, mestre de corporação e oficial, numa palavra, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre, ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira ou pela destruição das suas classes em luta.

Nesse sentido, no âmbito de relações sociais elaboradas com base em um padrão de desenvolvimento capitalista no qual convivem a acumulação de riqueza e miséria, pode-se afirmar que os trabalhadores se inserem em um universo marcado pela *subalternidade*[1] e pela *alienação*[2]. Enquanto submetidos a relações sociais de dominação e à condição de explorados os trabalhadores enfrentam necessidades históricas e socialmente produzidas que não se limitam à satisfação no campo material, mas se constituem também no âmbito das necessidades espirituais[3].

---

[1] É importante sublinhar que o termo "subalternidade" é utilizado aqui na acepção gramsciana, que conforme analisa Simionato (1995), diz respeito à ausência de poder de mando, de poder de decisão, de poder de criação e direção.

[2] Cabe destacar que, numa perspectiva marxista de análise, para sobreviver, o homem trava uma relação com a natureza mediada pelo trabalho, todavia entender essa relação intrínseca entre homem e natureza impõe perceber o emaranhado de questões nela imbricadas. Requer perceber essa atividade humana vital em suas contradições, como uma relação antagônica que se elabora em uma dada realidade e em um determinado momento histórico. Assim, sobre o processo de alienação do homem em relação à atividade que realiza para sobreviver, Marx (2004) afirma que: "Já que o trabalho alienado aliena a natureza do homem, aliena o homem de si mesmo, o seu papel ativo, a sua atividade fundamental, aliena do mesmo modo o homem a respeito da espécie, transforma a vida genérica em meio a vida individual; depois, muda esta última na sua abstração em objetivo da primeira, portanto, na sua forma abstrata e alienada." (p. 116).

[3] Convém esclarecer que a produção espiritual humana aqui é compreendida, conforme assinala Marx como a produção de bens não materiais ou culturais (2004), ou como, no entender de Saviani (2005, p. 12), "(...) produção de idéias, conceitos, valores, símbolos, hábitos, atitudes, habilidades. Numa palavra, trata-se da produção do saber, seja do saber sobre a cultura, isto é, o conjunto da produção humana."

De acordo com Marx (2004), numa forma de organização social onde predomina a exploração humana por meio do trabalho, ao trabalhador só resta sobreviver com o mínimo necessário à sua existência, apenas para garantir sua mera reprodução como classe:

> (...) torna-se evidente que a economia política considera o proletário, ou seja, aquele que vive, sem capital ou renda, apenas do trabalho unilateral, abstrato, como simples trabalhador. Por conseqüência, pode sugerir a tese de que ele, assim como um cavalo, deve receber somente o que precisa para ser capaz de trabalhar. (MARX, 2004, p. 72).

Desse modo, considerando as condições objetivas de existência da classe trabalhadora e de sua histórica "luta" pela sobrevivência em uma sociedade assentada em patamares desiguais, como pensar o desafio do exercício do direito à educação para os trabalhadores, uma vez que estes vivenciam dificuldades diversas, que dentre outros aspectos se expressam inclusive na impossibilidade de freqüentar a escola formal? Portanto, como pensar a viabilização da educação quando não se tem direito nem mesmo ao mínimo necessário à sobrevivência?

Partindo de tais pressupostos, relativamente à escolarização dos trabalhadores, pode-se indagar, ainda: quais as possibilidades de viabilização da educação para as massas em um modelo de escola criado pela burguesia e, desde o início, com sede em parâmetros elitistas?

Cabe considerar a noção de que refletir sobre a educação, notadamente sobre o modelo de educação destinado às massas requer tecer considerações sobre a sua função na sociabilidade do capital – fenômeno esse expresso como uma realidade complexa e caótica na sociedade contemporânea e que tem em sua gênese histórica elementos relevantes que nos ajudam a compreender melhor suas múltiplas faces e contradições. Com efeito, pensar a educação numa dimensão de totalidade exige percebê-la como uma relação social situada em âmbito determinado por

aspectos socioeconômicos e políticos que implicam modificações no âmbito educativo.

Nesse sentido, é preciso considerar o momento histórico em que se propaga a falácia do "direito à educação", conforme previsto em lei (Lei de Diretrizes e Bases da Educação – LDB, nº 9394/96) e sua efetivação prática. Em suma é preciso considerar os (des)caminhos percorridos pela educação, suas principais mudanças a partir da consolidação da sociedade burguesa e sua promulgação como um direito, principalmente quando destinada à classe trabalhadora, em uma análise que contemple mais do que índices quantitativos de evasão e fracasso escolar.

Como se pode perceber nas diversas mudanças ocorridas nesse âmbito, é expressa toda uma luta de interesses e uma realidade socioeconômica que merece ser enfatizada. Que interesses estão subjacentes ao fenômeno de massificação da educação? O que melhor determina as mudanças que se engendram no âmbito legal da educação no atual momento vivenciado em nossa sociedade?

Classe Trabalhadora e Educação – Algumas Especificidades Históricas

É importante ressaltar as especificidades históricas da sociedade capitalista em sua relação com a escola, e suas conseqüências para a classe trabalhadora, notadamente no que tange ao propagado "direito à educação". Portanto, é importante percebermos o paradoxo em que se insere a educação, num quadro social que, ao mesmo tempo em que favorece teoricamente o acesso à educação, não aceita a permanência deste segmento na escola formal, uma vez que as condições objetivas das classes menos favorecidas cerceiam esse direito.

Ao nos debruçar em uma análise histórica da educação em diferentes épocas, vê-se que é verdadeiro o fato de que esta sempre se manifestou como uma propriedade quase exclusiva das classes dominantes. Durante grande parte da história da humanidade, a educação formal, ou

seja, a apropriação do legado histórico da humanidade, da produção espiritual humana, não era acessível às grandes massas. Somente há bem pouco tempo, numa perspectiva histórica de análise, as transformações ocorridas na base de produção material provocaram mudanças sociais e econômicas que se refletiram na educação, favorecendo, assim, o acesso das massas à escola formal.

É oportuno lembrar que a escola, tal como hoje a conhecemos, resulta de um desenvolvimento social em relação ao estádio mais primitivo da humanidade, pois, com o desenvolvimento das forças produtivas, o avanço da técnica e da ciência, e a complexidade crescente das relações sociais, a perpetuação da produção material e espiritual humana exigiu a criação de uma instituição que se encarregue da transmissão, para as novas gerações, de todo o acervo de bens e conhecimentos produzidos pelo gênero humano durante séculos e séculos de história. Já não se poderia mais transmitir espontaneamente todo o legado histórico da humanidade, assim surgindo a escola. Importa sublinhar, sublinhar, todavia, que, como assinala Ponce:

> [...] conceito de educação, como uma função espontânea da sociedade, mediante a qual as novas gerações se assemelham as mais velhas, era adequado para a comunidade primitiva, mas deixou de sê-lo à medida que esta foi lentamente se transformando numa sociedade dividida em classes. (1982, p. 22).

Não se pode negar o percurso histórico de uma instituição que surge alicerçada em mudanças sociais fundamentadas na produção material, pois o desaparecimento dos interesses comuns dos membros da comunidade e a conseqüente substituição por interesses antagônicos implicará os fins da educação, como uma instituição que refletirá os interesses de uma nova forma de organização social. Assim, é importante pensar sobre a existência de uma escola que sempre esteve a serviço da classe dominante e não dos interesses de toda uma coletividade.

Como anota, ainda Ponce (1982), a educação pode ser considerada como "propriedade praticamente exclusiva das classes dominantes, a educação era, inicialmente, negada quase que totalmente às classes menos favorecidas". Sua principal característica, porém, desde o aparecimento da sociedade dividida em classes, reside numa progressiva popularização da cultura. É oportuno esclarecer, entretanto, que tipo de educação se destinou, nesse processo de mudança social, à classe trabalhadora, quando se observa que, na civilização moderna (séc.XIX), com o desenvolvimento da indústria, instala-se um dualismo educacional destinando o ensino intelectual para as crianças filhas dos senhores das camadas dominantes e o técnico para os filhos do estrato trabalhador. Tal fato evidencia uma proposta do emprego da educação formal para a perpetuação das desigualdades sociais, reproduzindo assim a divisão de classe.

Evidencia-se, pois, numa perspectiva histórica, o fato de que os processos educativos refletem as necessidades de preparar as pessoas para os processos de trabalho e para a forma de organização social e política vigente. Enguita (1989) evidencia a noção de que a emergência e a proliferação da indústria exigiram outro tipo de trabalhador, que

> [...] devia aceitar trabalhar para outro e fazê-lo nas condições que este outro lhe impusesse. Se os meios para dobrar os adultos iam ser a fome, o internamento ou a força, a infância (os adultos das gerações seguintes) oferecia a vantagem de poder ser modelada desde o princípio de acordo com as necessidades da nova ordem capitalista e industrial, com as novas relações de produção e os novos processos de trabalho. (ENGUITA, 1989, p. 113).

Conforme abordado pelo referido autor, passagem do feudalismo para o capitalismo industrial trouxe novas necessidades para a sociedade que emergia, contribuindo para o surgimento da escola para massas. Não obstante, a escola seria o instrumento ideal para disciplinar o trabalhador. Não que estas tenham sido criadas necessariamente para esta finalidade, mas se poderia utilizá-las também para esse fim.

Evidencia-se, portanto, que, como assinala Frigotto (2000), historicamente, a educação dos diferentes grupos sociais de trabalhadores se efetiva com a finalidade de habilitá-los técnica, social e ideologicamente para o trabalho. Sob este aspecto Ciavatta, corroborando com essa idéia (2002) pensa que o modelo de escola tradicional pretendia educar separando dos produtores o homem dirigente, os que estavam destinados ao conhecimento da natureza e da produção daqueles que executavam as tarefas. Percebe-se, então, uma intenção em subordinar a função social da educação para responder às demandas do capital e não ao desenvolvimento pleno do potencial intelectual dos indivíduos. Partindo dessa reflexão, torna-se cada vez mais necessário discutir acerca da formulação histórica de um modelo de educação diferenciada, destinada aos que compõem o segmento dos menos favorecidos em nossa sociedade.

Nesse sentido, é preciso que se compreenda o estabelecimento histórico das condições de existência da classe trabalhadora, pois à medida que a classe dominante passa a assegurar a sua hegemonia, isto é feito mediante um projeto ideológico fortemente repassado e absorvido pela classe dominada. É nessa perspectiva que se evidencia a necessidade de se compreender melhor a imbricação existente entre a educação e o capitalismo para o desenrolar histórico da humanidade. Como anota Marx e Engels (1998) a classe que dispõe dos meios de produção material possui igualmente os meios de produção intelectual, de forma que o pensamento daqueles a quem são recusados os meios de produção intelectual está submetido igualmente ao estrato dominante.

Assim, enveredamos por alguns dos escritos de Antônio Gramsci[4] no intuito de melhor explorar essa temática,

---

[4] Antônio Gramsci (1891–1937), pensador italiano, ativo líder do Partido Comunista durante o período fascista de Mussolini, na Itália. Foi preso em virtude de sua atuação política, onde na militância, lutou ao lado das massas operárias em Turim. Suas idéias estão imbricadas com o movimento da história, da sociedade e com os desafios de sua época, baseadas nos pressupostos metodológicos da Teoria de Marx, numa linha dialética enquanto crítica da política.

revelando as estratégias e interesses do referido teórico, quando propõe uma educação que contemple verdadeiramente o atendimento das necessidades das massas e a possibilidade de superação da sociedade de classes.

Gramsci e a Educação das Massas

Ao considerarmos as condições em que se efetiva a educação da classe trabalhadora notamos que a garantia e o exercício do direito à educação desse segmento esbarram em contradições sociais que obstaculizam a efetivação prática dessa atividade essencial do indivíduo. Portanto, nos reportamos aqui à proposta de educação gramsciana, que teoriza a perspectiva unitária de formação do homem e enfatiza a necessidade de se formar homens "omnilaterais", produtores, mas também dirigentes (CIAVATTA, 2002), por acreditarmos ser esta a mais adequada ao atendimento das necessidades da classe trabalhadora.

As reflexões de Gramsci apontam para uma preocupação constante com a formação das classes subalternas, tendo como base a elevação cultural das massas, numa perspectiva revolucionária. Neste sentido, Gramsci considera a possibilidade de ascensão intelectual das classes menos favorecidas, a partir de uma proposta educativa que favoreça ao proletariado também produzir os seus intelectuais, para a consecução de sua hegemonia e, assim, aspirar à direção da sociedade (SIMIONATTO, 1995).

Como ressalta Nosela (2004), os escritos do socialista Antônio Gramsci deixam transparecer a idéia de que este vivenciou um contexto social e político conflituoso, ou seja, um momento histórico de grande efervescência social no qual se confrontavam ideologias burguesas e proletárias. Como membro do Partido Socialista Italiano, a estratégia de Gramsci consistia em "voltar-se ao preparo em profundidade das mentes dos operários" para formar a médio e curto prazo os quadros necessários à tomada de poder por parte do proletariado. (NOSELA, 2004, p. 42).

Gramsci atribuía fundamental importância à esfera da cultura na formação de uma nova consciência social e política das classes subalternas e com relação à educação das massas. É oportuno enfatizar, porém, o que ele assinala referido teórico sobre o aspecto da cultura ter sido concebida como "saber enciclopédico", no qual o homem é compreendido apenas como um recipiente pronto a receber este saber e a classificá-lo e posteriormente responder aos fatos da existência concreta:

> Essa forma de cultura é realmente prejudicial, sobretudo para o proletariado. Serve apenas para criar marginais, pessoas que acreditam ser superiores ao resto da humanidade porque acumularam na memória um certo número de dados e de datas que vomitam em cada ocasião, criando assim quase que uma barreira entre elas e as demais pessoas. Serve para criar aquele tipo de intelectualismo balofo e incolor [...] intelectualismo que gerou toda uma caterva de presunçosos e sabichões, mais deletérios para a vida social do que os micróbios da tuberculose e da sífilis o são para a beleza e a saúde física dos corpos. (GRAMSCI, 2004, p. 57).

No entender de Nosella (2004), sobre o aspecto da formação cultural, Gramsci defende as atividades formativo-culturais para o proletariado em geral, rejeitando a idéia de uma formação cultural abstrata, enciclopédica e burguesa, que disperse a ação das massas. Desta feita, tal fato nos conduz a refletir sobre a escola que se apresenta no atual modelo de sociedade, e que se constitui como um *locus* privilegiado da transmissão de conhecimentos científicos, de cultura e de todo um conjunto de valores que contribuem para a formação dos indivíduos. Numa perspectiva gramsciana, no entanto, compreendemos que essa transmissão de conhecimentos não pode estar dissociada da realidade de vida dos sujeitos, notadamente do conhecimento necessário à emancipação humana e superação de uma forma de organização social que subjuga grande parte da humanidade a uma classe que se afirmou historicamente como opressora.

Preocupando-se com esse aspecto, Gramsci defende então a necessidade de haver uma unidade entre escola e vida, um nexo entre instrução e educação, observando que os contrastes entre a realidade de vida e a cultura que recebem as camadas populares contribuem para um distanciamento entre a instrução recebida na escola e sua aplicação à vida prática. Assim destaca:

> [...] a consciência da criança não é algo 'individual' (e muito menos individualizado), é o reflexo da fração de sociedade civil da qual participa, das relações sociais tais como elas se concentram na família, na vizinhança, na aldeia, etc. A consciência individual da esmagadora maioria das crianças reflete relações civis e culturais diversas e antagônicas às que são refletidas pelos programas escolares: o "certo" de uma cultura fossilizada e anacrônica, não existe unidade entre instrução e educação. (GRAMSCI, 1989, p. 131).

Portanto, Gramsci enfatiza a necessidade da fusão entre trabalho e educação, numa perspectiva unitária de formação do homem político e produtor ao mesmo tempo, a partir de um modelo de escola capaz de contribuir para a elevação do potencial intelectual das massas, e que fornecesse uma formação cultural geral, humanística, mas que também pudesse atender a função produtiva na sociedade moderna. Tal proposta era contrária aos princípios da escola dual de Giovane Gentile (1875 - 1944) - filósofo e político italiano que, como ministro da Educação, de 1922 a 1924, realizou uma reforma geral do ensino na Itália para o governo fascista.[5] Gramsci propõe a criação de:

> [...] uma escola única inicial de cultura geral, humanista, formativa, que equilibre equanimemente o desenvolvimento da capacidade de trabalhar manualmente (tecni-

[5] A esse respeito ver Portela (2003). Segundo esse autor a proposta de Gentile de reforma geral do ensino da Itália, visava impedir às classes subalternas o acesso à cultura, sendo portanto, uma reforma totalmente antidemocrática, que reservava apenas ao homem das classes superiores o desenvolvimento do espírito.

> camente, industrialmente) e o desenvolvimento das capacidades de trabalho intelectual. Deste tipo de escola única, através de repetidas experiências de orientação profissional, passar-se-á a uma das escolas especializadas ou ao trabalho produtivo. (GRAMSCI, 1989, p. 118).

Podemos garantir que o legado teórico de Gramsci se apresenta como instrumento que permite elaborar um projeto revolucionário a partir da educação e da cultura. Como assinala Simionato (1995), a preocupação de Gramsci à cultura está relacionada com a luta pela emancipação política do proletariado e às condições de subalternidade intelectual às quais são submetidas às classes trabalhadoras. Para ele a cultura é um instrumento de emancipação política da classe operária, uma vez que, a partir dela, se criam possibilidades de tomada de consciência pelos sujeitos sociais. Nesta perspectiva, a cultura apresenta-se como condição necessária ao processo revolucionário, sendo capaz de instaurar uma nova ordem para a liberdade e a democracia.

Dessa forma, diante de um modelo de escolarização que contribui para perpetuação das desigualdades de classe, é preciso considerar a realidade social e histórica em que se produzem a educação das camadas pobres e o deficit cultural destes, quando verificamos que, para muitos dos alunos da escola pública, o Ensino Fundamental constitui, a única experiência escolar e, que provavelmente, estes alunos, antes de estarem na escola, não vivenciaram situações favoráveis de estimulação em leitura, não conviveram, em ambientes letrados intencionalmente preparados para essa aquisição. Esses sujeitos, ao contrário dos filhos das classes abastadas convivem em um contexto desfavorável ao aprendizado e ao desenvolvimento de seu potencial intelectual. Sobre isso, acentua Gramsci:

> Numa série de famílias, particularmente das camadas intelectuais, os jovens encontram na vida familiar uma preparação, um prolongamento e uma integração da vida escolar, absorvendo no "ar", como se diz, uma grande

> quantidade de noções e de aptidões que facilitam a carreira escolar propriamente dita: eles já conhecem, e desenvolvem ainda mais, o conhecimento da língua literária, isto é, do meio de expressão e de conhecimento, tecnicamente superior aos meios possuídos pela média da população escolar dos seis aos doze anos. (1989, p. 122 e 123).

É fato que aspectos como a formação política e a militância de Gramsci, aliados ao conflituoso momento histórico por este vivenciado, concorreram significativamente para a riqueza de suas contribuições teóricas. Assim, percebemos também que a consolidação histórica da divisão fundamental que se expressava entre a escola clássica e profissional, em que a primeira se destinava às classes dominantes, fomentaram nesse intelectual uma preocupação com o aspecto dual da educação naquele momento histórico. Essa questão foi assinalada por Gramsci (1989, p. 118) como um esquema racional em que "(...) a escola profissional destinava-se às classes instrumentais, ao passo que a clássica destinava-se às classes dominantes e aos intelectuais."

Neste sentido pensar sobre os contrastes entre a realidade de vida e a cultura que recebe a classe trabalhadora contribui para percebermos o distanciamento evidenciado entre a instrução que recebem na escola e sua aplicação à vida prática, diante das dificuldades sociais e econômicas enfrentadas por estes. Assim, percebemos que os jovens e adultos que freqüentam à escola à noite são a expressão dos obstáculos enfrentados por estes na construção do direito à educação.

Assim, a proposta gramsciana de "escola unitária" incorpora, assim, aspectos políticos e econômicos a fim, de que a escola atenda a sua função:

> (...) a escola unitária requer que o Estado possa assumir as despesas que hoje estão a cargo da família, no que toca a manutenção dos escolares, isto é, que seja completamente transformado o orçamento da educação nacional, ampliando-o de um modo imprevisto e tornando-

o mais complexo: a inteira função de educação e formação das novas gerações torna-se, ao invés de privada, pública, pois somente assim pode ela envolver todas as gerações, sem divisões de grupos ou castas. (GRAMSCI, 1989, p. 121).

Nessa perspectiva, pensar sobre a educação destinada à classe trabalhadora na atual sociedade requer transcender ao aparente, buscando a essência da realidade na qual se alicerçam e se reproduzem as diferenças sociais. Questionar o baixo rendimento escolar das escolas públicas, quando comparado ao de outras escolas destinadas aos segmentos mais abastados da sociedade, exige perceber não somente os entraves pedagógicos que agravam os problemas de escolarização de grande parte das crianças dos estratos sociais menos favorecidos; pois apesar de os índices estatísticos apontarem maiores possibilidades de acesso à educação no contexto atual, estes revelam também uma série de dificuldades enfrentadas pelos alunos da escola pública no exercício do direito à educação, conforme expressam os dados do Sistema de Avaliação Educacional – SPAECE.[6]

O desafio expresso é o de refletir sobre a escola, na forma como foi pensada e secularizada, e a respeito da impossibilidades de esta atender adequadamente aos segmentos mais pobres da sociedade. Como anota Gramsci:

> A humanidade necessita de um outro banho de sangue para cancelar muitas destas injustiças: e, quando isso ocorrer, que os dominantes não se arrependam por terem deixado as massas no estado de ignorância e de ferocidade em que se encontram agora! (2004, p. 46).

Nesse sentido, é oportuno aprofundar o debate sobre essa temática, recobrando a teoria gramsciana, no sentido

[6] O Sistema de Avaliação da educação Básica – SAEB e o Sistema Permanente de Avaliação Educacional – SPAECE são dois tipos de avaliação de desempenho aplicados a partir da década de 90, constituindo-se instrumentos informativos sobre a realidade escolar.

de questionar a viabilidade do acesso à escola para os trabalhadores e os novos matizes do dualismo educacional no vigente modelo de sociabilidade. É preciso, portanto, pensar em uma proposta de educação que contemple o atendimento das necessidades das massas e a superação da sociedade de classes. numa outra perspectiva de educação contrária a proposta de educação burguesa, uma vez que se percebe que no atual modelo de sociabilidade, tal proposta de educação não se propõe a contribuir para o desenvolvimento pleno dos sujeitos e muito menos a superação da sociedade de classes. Assim, indagamos: quais as possibilidades de viabilização das camadas populares à educação em um modelo de escola criado pela burguesia e, que visa, tão-somente, ao atendimento as demandas do capital?

Referências Bibliográficas

CIAVATTA, Maria. Mediações do mundo do trabalho: a fotografia como fonte histórica. In: LOMBARDI, José Claudinei, SAVIANI, Dermeval. SANFELICE, José Luís (Orgs.). *Capitalismo, trabalho e educação.* Campinas: Autores Associados, 2002.

ENGUITA, Mariano Fernandez. *A face oculta da escola:* educação e trabalho no capitalismo. Tradução de Tomaz Tadeu Silva. Artes Médicas: Porto Alegre, 1989.

FRIGOTTO, Gaudêncio. *Educação e a crise do capitalismo real.* 5. ed. São Paulo: Cortez: 2003.

GRAMSCI, Antônio. *Escritos políticos.* Oganização, Introdução e Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 7. ed. (s.l.): Editora Civilização Brasileira. 1989.

GRAMSCI, Antônio. Escritos políticos. Organização, Introdução e Tradução de Carlos Nélson Coutinho. 7. ed. (s.l.): Editora Civilização Brasileira, 1989.

_____. *Os intelectuais e a Organização da cultura.* Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista.* Tradução e revisão de Maria Arsênio da Silva. São Paulo: CHED, 1980.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos.* Tradução de Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2004.

NOSELLA, Paolo. *A escola de Gramsci.* 3.ed. São Paulo: Cortez, 2004.

PONCE, Aníbal. *Educação e luta de classes.* Tradução de José Severo de Camargo Pereira. 3. ed. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1982.

PORTELA, Josania Lima. Antônio Gramsci: a proposta da escola unitária e a formação do cidadão revolucionário. In: MENEZES, Ana Maria Dorta de; FIGEIREDO, Fábio Fonseca (Orgs.). *Trabalho, sociabilidade e educação:* uma crítica à ordem do capital. Fortaleza: Editora UFC, 2003. (Coleção Diálogos Intempestivos).

SIMIONATTO, Ivete. *Gramsci:* sua teoria, incidência no Brasil, influência no Serviço Social. Florianópolis: Ed. Da UFSC; 1995.

DO MODERNO AO PÓS-MODERNO: AVANÇO OU RETROCESSO?

*Humberto de Oliveira Santos Júnior**

Introdução

Este escrito tem como principal atividade a análise sobre a flexibilidade da economia e do trabalho no estabelecimento da sociabilidade humana no período pós-moderno. Seu objetivo é identificar a dicotomia entre moderno e pós-moderno, ao longo do processo dito civilizatório, mediante a forma utilizada do trabalho pelo homem no modo de produção fordista-keynesiano e na acumulação flexível, tão marcante no período neoliberal, na busca de acúmulo de riquezas, bem como as mudanças de paradigmas existentes na transição do considerado moderno para o pós-moderno, que terão maior atenção. Apresentaremos uma pesquisa de teor bibliográfico, a partir de uma perspectiva marxista de análise da realidade, utilizando a obra de David Harvey (*Condição Pós-Moderna* – 1996), P. Nikitin (*Fundamentos de Economia Política* – 1967), Karl Marx (*O Capital* – 1890), Thomas Gounet (*Fordismo e Toyotismo na Civilização do Automóvel* – 1999) entre outras.

Daremos início à Era da Modernidade até adentrarmos o pós-moderno, sem a pretensão de definir nenhum desses paradigmas, mas sempre buscando elementos na história que possam se caracterizar como influências relevantes à elaboração da sociabilidade humana, inerentes a cada uma delas, seja na arte, na ciência, na política ou na economia. É importante, no entanto, levarmos em consideração o fato de que a história não ocorre de forma linear e homogênea e que algumas manifestações a serem menci-

* Mestrando em Educação Brasileira; pesquisador do Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação Profissional – LABOR/UFC; bolsista da FUNCAP.

onadas, em determinados locais, nem ao menos existiram no restante do Planeta. Por isso, adotaremos a concepção ocidental, sobretudo as experiências norte-americana e européia, por possuírem etapas relevantes à reflexão proposta. Abordaremos, todavia, também a experiência japonesa, uma vez que esta, em virtude do esgotamento do modelo fordista de produção, passa a exercer influência no Ocidente.

Modernismo

Quando somos indagados a respeito do entendimento do que é Modernismo, é comum o associarmos a um conjunto de mudanças em que seu resultado se apresente como algo determinantemente novo. Este fato pode ser facilmente explicado, pois, para algo ser considerado moderno, tem que negar o próprio passado para que, a partir daí, ele possa ser modificado, reestruturado e recriado como algo diferente. Para Harvey (1996), negar o passado para os modernistas é simplesmente considerar algo como efêmero e fugidio, tornando-o apto a uma possível intervenção humana, no intuito de transformá-lo em completo e eterno, seja mediante as artes, a política, a economia ou qualquer outra forma de manifestação e organização social. A essa característica moderna de mudar sem o menor constrangimento as coisas, sem ao menos levar em consideração a sua história, comenta Harvey:

> Se a preservação de todo sentido de continuidade histórica vida moderna está de fato tão permeada pelo sentido fugidio, do efêmero, do fragmentário e do contingente, há algumas profundas conseqüências. Para começar, a modernidade não pode respeitar sequer o seu próprio passado, para não falar do de qualquer ordem social pré-moderna. A transitoriedade das coisas dificulta. Se há algum sentido na história, há que descobrir-lo e defini-lo a partir de dentro do turbilhão da mudança, um turbilhão que afeta tanto os termos da discussão como o que está sendo discutido. (1996, p. 23).

Embora o Modernismo possua características que possibilitam ver nas coisas elementos susceptíveis à transformação, essa capacidade, por si só, não seria suficiente para reconhecer nas criações o considerado "moderno." Isto porque, só quando tais elementos são atrelados ao pensamento positivista, até mesmo de forma igualitária em escala de valor, pelo qual esse pensamento impulsiona a ação de tais mudanças, atribuindo ao novo um caráter supostamente verdadeiro, correto, bom e totalitário, será possível reconhecer uma obra "moderna", mesmo que essa própria obra no futuro seja transformada em algo novo e também "moderno." Assim, a mudança fará parte de uma "evolução", tal como ocorre nas ciências.

Portanto, da mesma forma que a ciência está mergulhada em verdades que em determinada época reinam como absolutas, até que em um determinado momento sejam substituídas por outras, resta demonstrar que o campo científico é cercado por incertezas e que, de fato, suas certezas são apenas representações temporárias, que levam à objetivação e à formação de conceitos. Desta forma, podem ser modificadas a qualquer momento, por serem representações efêmeras e fugidias, e a tentativa de racionalizá-los leva a um confronto sem ganhadores. O caráter "moderno" traz consigo tais características e, por conseqüência destas, é que a concepção de ciências, na Modernidade, possui papel importante na história, sobretudo na consolidação do modo de produção capitalista.

Com efeito, a utilização do discurso "moderno" como forma de favorecimento dos interesses do capital pode ser vista fortemente caracterizada na transição do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista e, durante o capitalismo, na implantação do modelo fordista de produção. Em ambos, o discurso foi explorado, na tentativa de justificar a "eterna" necessidade do novo e de formar outra consciência no homem capaz de transformar e reestruturar a sociabilidade e a se próprio.

Contribuição Modernista no Início do Capitalismo

Cabe destacar que o período feudal foi marcado, entre outros aspectos, pela divisão do poder entre o senhor feudal e o clero, no qual o primeiro adquiria o domínio sobre os servos, por meio da propriedade privada, e o segundo por intermédio da religião que tinha o direito até mesmo de matar aqueles contrários a sua opinião, uma vez que estes eram considerados hereges pelo tribunal denominado de Santa Inquisição, que admitia a pena de morte. Pouco a pouco, todavia, a classe burguesa, no seio do regime feudal, vinha se contrapondo a essa ordem, com lutas, conquistando o seu pedaço de terra e formando as cidades que fugiam ao domínio dos senhores feudais.

Uma vez independentes, as cidades cresceram, fazendo com que a sua principal atividade, o comércio, se desenvolvesse, passando a adotar o dinheiro como mercadoria universal de troca. Nesse sentido, a universalização do dinheiro contribuiu para o término do sistema feudal, pois os senhores ostentavam riquezas, produzidas nas cidades e trocadas por dinheiro, fortalecendo o comércio. Esse comportamento fez com que se intensificasse a exploração sobre os camponeses, pois os senhores feudais passaram a cobrar a renda sobre a terra, principalmente na forma de dinheiro, produto de que o campesinato não dispunha facilmente, em razão da sua baixa produtividade, ocasionando conflitos entre os camponeses e os seus senhores, enfraquecendo ainda mais o poder feudal, fato registrado por Nikitin:

> A exploração feudal intensificou-se posteriormente com a transferência para a renda em dinheiro, e a luta entre os senhores feudais e os camponeses tornou-se ainda mais acentuada. (1967, p. 26).

Outro aspecto de relevância era a necessidade de minar a resistência da Igreja, que também se beneficiava com o sistema, pois era detentora de boa quantidade de terra, motivo pelo qual também justifica a sua defesa ao feudalismo. Então, os burgueses, para se livrarem do poder ide-

ológico da Igreja, que se baseava na arbitrariedade, na exacerbação dos mitos, no misticismo e na intolerância das idéias contrárias aos seus interesses, atrelaram a necessidade de mudança ao pensamento modernista, dando-lhes, assim, maior liberdade para constituir uma nova sociedade – a capitalista – sem precisar manter qualquer vínculo com a anterior, uma vez que esta prejudicava o desenvolvimento da produção, objetivo crucial para os burgueses, agora também chamados de capitalistas. Esse esforço de trazer à tona novos conhecimentos que a então igreja procurava ocultar foi chamado de movimento iluminista. Como relata Harvey:

> Embora o termo "moderno" tenha uma história bem mais antiga, o que Habermas (1983, p. 9) chama de *projeto* da modernidade entrou em foco durante o século XVIII. Esse projeto equivalia a um extraordinário esforço intelectual dos pensadores iluministas "(...) para desenvolver a ciências objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas." (1996, p. 24).

Do movimento iluminista pode-se extrair várias características importantes e inerentes ao Modernismo, que serviram de base para o desenvolvimento e o "progresso", sobretudo para o salto na produção dado pelo capitalismo no período fordista, que precisou utilizar novamente o discurso de Modernidade, agora, na intenção de não mais trocar de sistema e sim modificá-lo. Sobre essas características Harvey comenta:

> O pensamento iluminista (e, aqui, sigo CASSIER,1951) abraçou a idéia do progresso e buscou ativamente a ruptura com a história e a tradição esposada pela modernidade(...) Na medida em que ele também saudava a criatividade humana, a descoberta científica e a busca da excelência individual em nome do progresso humano, os pensadores iluministas acolheram o turbilhão da mudança e viram a transitoriedade, o fugidio e o fragmentário como condição necessária por meio da qual o projeto modernizador poderia ser realizado. (1996, p. 23).

Fusão do Conceito Moderno com o Fordismo

A partir da discussão histórica até aqui implementada, vale ressaltar que, no fordismo, o caráter "moderno" vem para justificar e dar condições para as mudanças revolucionárias na produção, como também a exemplo do passado, quando o capitalismo, diante do avanço das forças produtivas, se utilizou desta lógica para dar suporte a um período de grande acúmulo monetário, momento no qual o trabalhador passou a receber salário em troca da sua força de trabalho, sendo, então, administrado pelo capitalista, que exige desse último todo um esforço para montar uma estrutura capaz de, não só manter, como também de desenvolver o sistema, conforme já comentado, quando mencionado acerca do papel dos iluministas na história.

O nome fordismo é inspirado em Henry Ford, que no seio de sua indústria iniciou uma reorganização produtiva a desencadear nova investida do capital - a chamada Idade de Ouro - nas décadas de 1950 e 1960. Esta revolução nas bases produtivas teve seu começo em 1914, de acordo com Gounet (1999), quando Ford estabeleceu a jornada de trabalho de oito horas, com cinco dólares como recompensa. Essa simples atitude foi capaz de desencadear grandes conseqüências no mundo do capital, sobretudo para os trabalhadores, aumentando ainda mais o estranhamento no ato laboral.

Com grande influência do taylorismo, segundo Harvey (1996), Henry Ford conseguiu racionalizar a produção e reduzir drasticamente o tempo necessário para a produção de um automóvel. Para isso, um operário, que antes produzia praticamente todo o automóvel, passou a só produzir parte dele, sendo regido por esteiras que ditavam o ritmo, levavam as peças a serem montadas e em seguida interligavam as partes para formar o todo, sem que o trabalhador ao menos tomasse conhecimento do que estava sendo montado em outro setor – a chamada linha de montagem. Essa divisão do trabalho originou precarização do trabalho e desqualificação dos trabalhadores, pois estes já

não precisavam de um conhecimento vasto em Mecânica, pois seu trabalho se reduziu a tarefas mais simples e de movimentos repetitivos. Em relação à redução do tempo de produção, diz Gounet:

> A antiga organização da produção precisava de 12:30 horas para montar um veículo. Com o taylorismo, ou seja, apenas com o parcelamento das tarefas, a racionalização das operações sucessivas e a estandartização dos componentes o tempo cai para 5:50 horas. Em janeiro 1914, Ford introduz as primeiras linhas automatizadas. O veículo é produzido em 1:30 hora, ou seja, pouco mais de oito vezes mais rápido que no esquema artesanal usado pelos concorrentes. (1999, p. 19,20).

Desta feita, o fordista, uma vez comparado a outro modelo, apresenta a necessidade de absorver maior quantidade de trabalhadores. Essa característica fez com que tal modelo se diferenciasse dos demais e trouxesse várias contradições, como aquela em que Ford, segundo Harveey (1996), teve que aumentar para cinco dólares o dia de trabalho, correspondendo ao dobro do salário pago pelas concorrentes, atraindo vários trabalhadores e desfalcando as concorrências que precisavam de trabalhadores qualificados. Embora o trabalho passasse a ser mais desumano naquelas condições, os trabalhadores se submeteram em troca de melhor renda. Esse aumento só poderia ser dado graças a uma produção em massa, aliada a um consumo também em massa, previsto por Ford. Retrata Harvey:

> O que havia de especial em Ford (e que, em última análise, distingue o fordismo do taylorismo) era a sua visão, seu reconhecimento explícito do que produção de massa significava consumo de massa, um novo sistema de reprodução da força de trabalho, uma nova política de controle e gerência do trabalho, uma nova estética e uma nova psicologia, em suma, um novo tipo de sociedade democrática, racionalizada, modenista e populista. (1996, p. 24).

Aos poucos, as indústrias norte-americanas passaram a adotar esse novo modelo econômico-produtivo, a princípio, como forma de sobrevivência para não serem extintas pelo modelo de Ford. Ocasionam-se, pois, segundo Harvey (1996), a expansão da produção nos EEUU, bem como a formação de uma sociedade democrática baseada no totalitarismo dos planejadores e do governo, na formação de uma elite corporativa, gerada por pensamentos positivistas encontrados em *Os Princípios da Administração Científica*, de F. W.Taylor, que mistura burocracia, tecnocentrismo e racionalismo rumo a um progresso linear, no qual as contradições entre trabalhador e patrão são controladas por medidas econômicas que visam a garantir a empregabilidade dos trabalhadores e o aumento da produção mediante de intervenções do Estado - o chamado Estado de Bem- Estar Social.

Na Europa, a "Modernidade" e o fordismo, em tal momento histórico, serão compreendidos como sinônimos. Tal modelo, contudo, só foi ser implementado logo após a Segunda Grande Guerra, sobre uma economia devastada que fazia necessário reconstruir as estruturas, tanto físicas quanto políticas, graças à fragilidade decorrente do conflito. Assim, também, a própria ameaça constante da antiga União Soviética em ocupar o restante da Europa com a sua política, e graças ao dinheiro investido pelos Estados Unidos na reconstrução da Europa, o que evidenciou a sua economia, levando rapidamente as indústrias locais a adotar o modelo fordista e o governo medidas totalizantes e de bem-estar social, a exemplo dos próprios Estados Unidos. Revela Gounet:

> Depois da Segunda Guerra Mundial, o fenômeno prossegue. No quadro do Plano Marshal pela reconstrução da Europa ocidental com capitais americanos, numerosas missões de estudos européias analisam o sistema norte-americano de produção, ou seja, o fordismo. Este torna-se referência obrigatória da indústria automobilística. (1999, p. 21).

Cabe enfatizar o fato de que, no Japão, o fordismo encontrou grande dificuldade para a sua implementação a *priori*, em razão das políticas governamentais que protegiam as empresas nacionais, aumentando os impostos dos produtos derivados de multinacionais, e, posteriormente, com a derrota na Segunda Grande Guerra, que, embora facilitasse a entrada do referido modelo econômico no País, apontava obstáculos: o fordismo, por exemplo, exigia espaço para armazenar a produção e para aglutinar vários trabalhadores, mas, para um país como o Japão, que sofre falta de espaço físico, por ser um arquipélago bastante populoso, tornava o modelo fordista praticamente inviável para concorrer com os demais mercados.

Para o trabalhador, o fordismo pode representar um período marcado por contradições importantes, pois transforma o processo laboral em atividade extremamente repetitiva, alienante, sectária e desumana, ao ponto de o trabalhador chegar a não reconhecer o produto como fruto do seu trabalho. A respeito dessas mazelas vivenciadas pela classe trabalhadora no seio da produção, comenta Harvey:

> Para começar, o estado das relações de classe no mundo capitalista dificilmente era propício à fácil aceitação de um sistema de produção que se apoiava tanto na familiarização do trabalhador com longas horas de trabalho puramente rotinizado, exigindo pouco das habilidades manuais tradicionais e concedendo um controle quase inexistente ao trabalhador sobre o projeto, o ritmo e a organização do processo produtivo. (1996, p. 123).

Por outro lado, o Estado de Bem-Estar foi responsável, durante duas décadas – a chamada Idade de Ouro – por uma enorme capacidade de absorção de empregos, conseqüentemente, também, pelo aumento da classe trabalhadora e o fortalecimento da consciência e luta de classes, por meio das representações e atuações sindicais. Estas, por intermédio da mobilização dos sindicatos e do movimento operário, conquistaram vários direitos traba-

lhistas, promovendo melhorias nas condições de vida dos trabalhadores.

Transição do Moderno para o Pós-Moderno

Com efeito, no âmbito da economia, gradativamente, pôde-se evidenciar o colapso do modelo taylorista/fordista de produção, que, de acordo com Chesnais (1996), ocorre entre 1974 – 1979. Referido esgotamento foi ocasionado por drástica redução do consumo da produção que, por sua vez, era resultado direto do desemprego estrutural.[1] Este fenômeno constituiu reflexo do investimento pesado em tecnologia, decorrente de um profundo processo de acumulação capitalista que revolucionou a base técnica da produção e desencadeou sua automação. Têm-se, destarte, o desemprego em massa e uma crise de superprodução como produtos finais da automatização. Acrescenta-se a esse quadro hostil a crise energética de 1973, decorrente do aumento do barril de petróleo, que elevou os preços dos seus derivados, afetando indiretamente as indústrias automobilísticas, que tiveram seus produtos "encalhados" nos pátios de suas empresas.

Os principais motivos atribuídos à crise, por Anderson (1995), foram o fato de a economia não ter se mantido estável por todos os tempos, bem como as intervenções do Estado teriam originado um controle no mecanismo de mercado, garantindo estabilidade nas leis da oferta e da procura, como também, na geração de empregos, promovendo baixos índices de desemprego, sem falar nos altos salários, garantias trabalhistas e melhorias sociais.

Tais fatores, para Antunes (2003), ensejam uma retração no mercado, pois aumentavam os gastos tanto do

[1] Índice de desemprego ocasionado pela perda de centralidade do trabalhador no ato laboral, em virtude da expansão tecnológica, sob a égide capitalista; fenômeno diferenciado dos índices de desempregados em outras fases de expansão do capital, por parecer irreversível e, portanto, de caráter estrutural, diante da nova organização social do trabalho.

Estado quanto dos grandes capitalistas, diminuindo a mais-valia e, assim, sem os desejados altos lucros dos detentores do capital, faltavam condições de investimentos na produção, provocando um processo inflacionário atribuído a esse suposto igualitarismo ensejado pelo keynesianismo e o solidarismo supostamente tão nocivos às leis naturais positivas. Adverte Anderson:

> As raízes da crise, afirmavam Hayek e seus companheiros, estavam localizadas no poder excessivo e nefasto dos sindicatos e, de maneira mais geral, do movimento operário, que havia corroído as bases de acumulação capitalista com suas pressões reivindicativas sobre os salários e com sua pressão parasitária para que o Estado aumentasse cada vez mais os gastos sociais. (1995, p. 10).

Nesse sentido, para esse autor, os vilões foram o Estado Keynesiano do Bem-Estar, que detinha o poder e o controle do mercado, e os sindicatos que, nesse período, possuíam grande poder reivindicatório, juntamente com o movimento operário, o qual remava contra os interesses exploradores e nefastos dos capitalistas, em prol da sobrevivência de sua classe de explorados.

Nessa perspectiva, segundo Hayek (1990), o Estado deveria preparar medidas a fim de deixar o mercado livre e com maiores lucros para a retomada do crescimento. Por isso, far-se-iam necessárias, de acordo com Anderson (1995): a implementação de uma disciplina orçamentária que reduzisse drasticamente os gastos com bem-estar social, reformas fiscais que diminuíssem os impostos sobre os rendimentos mais altos e sobre a renda e, a medida mais covarde – o compromisso em garantir o aumento da taxa de desemprego – que, para os neoliberais, não só favoreceria o aumento da extração de mais-valia, como também desarticularia a força sindical. Afirma, ainda, Hayek:

> (...) só conseguiremos vencer um período difícil como homens livres e capazes de escolher seu modo de vida se cada um de nós estiver pronto a obedecer às injunções desse ajustamento. (...) devem extinguir-se todas as rei-

> vindicações a uma segurança privilegiada por parte de certas classes e desaparecer todos os contextos para se permitir que determinados grupos, no intuito de manterem um padrão especial e exclusivamente seu, impeça os novos concorrentes de participar na sua relativa prosperidade. (1990, p. 190).

Como se viu, diante da lógica neoliberal, as soluções viriam por intermédio de mudanças que gerassem a retomada da desejada desigualdade. Assim, para alcançar tal objetivo, era preciso mudar o modelo de Estado, por ser este o principal norteador político gerador da suposta igualdade ocasionada pelo keynesianismo. O novo Estado, voltando a Anderson(1995), deixaria de ser intervencionista nas questões do mercado, mas forte e duro na contenção das investidas sindicais, tanto nas questões trabalhistas quanto sociais, a fim de alcançar grandes reduções de gastos, como também exercer a função de controlador do dinheiro.

Tal fenômeno acontece aliado ao que Chesnais (1996) convencionou denominar de "mundialização do capital:" têm-se o aumento das transações financeiras em relação às mercadorias reais e o próprio crescimento da concentração do capital, agora não mais pela produção e sim graças a fusões de empresas e,

> [...] o capitalismo parece ter triunfado e parece dominar todo o planeta, mas os dirigentes políticos, industriais e financeiros dos países do G7 cuidam de se apresentarem como portadores de uma missão histórica de progresso social. (CHESNAIS, 1996, p. 14).

Na produção das mercadorias reais, um novo modelo de produção surgiu em meio à crise, trazendo soluções aos problemas decorrentes da superprodução fordista. Trata-se do modo de produção toyotista desenvolvido no Japão, que trouxe consigo inovações que também iriam revolucionar toda a estrutura produtiva do capital, ocasionando significativas mudanças na constituição da sociabilidade humana.

Tais mudanças não podem ser atribuídas a um pensamento moderno, considerando momentos anteriores, pois se diferenciam em sua essência, apesar de que também trazem em si o legado da justificativa e da necessidade de criar o novo. Então, estamos diante de um novo paradigma que poderá dar continuidade ao desenvolvimento do sistema capitalista, conhecido na literatura como pensamento pós-moderno.

Pós-Modernismo e Acumulação Flexível

Como vimos, na segunda metade do século XX, o capitalismo se apresentava enfraquecido e as idéias modernistas pareciam não mais atender as necessidades de sua época, pelo contrário, agravavam-se, pois sua tendência à universalização, ao eterno e às coisas imutáveis levaram a uma produção verticalizada, hierárquica e burocrata, que se sustentava em governos totalitários e populistas, uma das possíveis razões da crise.

Então, o reconhecimento do movimento pós-moderno ocorre na medida em que ele se apresenta como uma crítica e, sobretudo, sendo o oposto ao mesmo. Embora o considere o fugidio, o efêmero e o caos como elementos que possibilitam a mudança, assemelhando-se assim ao Modernismo, ele trata estes elementos sob outra óptica, diferenciando-se por completo do Modernismo. Como bem explica Harvey:

> Começo com o que parece ser o fato mais espantoso sobre o pós-modernismo: sua total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico que formavam uma metade do conceito baudelairiano de modernidade. Mas o pós-modernismo responde a isso de uma maneira bem particular; ele não tenta transcendê-lo, oporse a ele e sequer definir os elementos "eternos e imutáveis" que poderiam estar contidos nele. (1996, p. 49).

Para ilustrar e entender melhor o sentido da Pós-Modernidade, retornaremos ao Japão, que, sem dúvida, foi pal-

co de um dos maiores exemplos pós-modernos, capaz de influenciar e transformar a sociabilidade humana, mediante da centralidade do trabalho mediada pela produção de riquezas materiais.

O modelo toyotista de produção foi assim chamado por ter sido desenvolvido em uma das montadoras automobilísticas japonesas de nome Toyota. Esta fábrica, para sobreviver, teve que superar, além da recessão pós-guerra, a concorrência norte- americana e a própria geografia, que se tornou um problema para a implementação do modelo fordista que era referência, até então, nos países desenvolvidos.

Foi combinando patriotismo e necessidade que a Toyota mobilizou seus trabalhadores no pós-guerra, na tentativa de superar a produção norte-americana. Sabendo do esforço que seria exigido de todos os seus trabalhadores, essa empresa, ao adaptar o modelo fordista às condições japonesas, criou outro modelo, que se sustenta na flexibilização da produção, do trabalho e do trabalhador e na idéia do tempo justo (just-in-time).

A produção precisava ser flexível, porque tanto a grande quantidade de carros estocados quanto a absorção de enormes números de trabalhadores no interior das fábricas, tão necessários no fordismo, se tornou um problema, em virtude da necessidade de grandes espaços para guardar todo o estoque e acomodar os trabalhadores, do que o Japão não dispõe, por ser um arquipélago. Com a flexibilização, acabou a produção em grandes séries de modelo único, cedendo lugar à produção de vários modelos em pequenas séries. Como ressalta Gounet:

> A produção é puxada pela demanda e o crescimento, pelo fluxo. No sistema fordista, a meta era produzir o máximo, em grandes séries. Vender era tarefa do departamento comercial. No Japão isso não é rentável. É preciso produzir muitos modelos, cada um em pequena quantidade, e é a demanda que deve fixar o número de veículos de cada modelo. (1999, p. 26).

Para tornar rentável, no entanto, a produção de vários modelos sem perder tempo e qualidade no produto, a Toyota organiza sua produção também de forma flexível, pois só se produz e só se estoca o necessário; ou seja, se produzir um modelo de carro, é sinal que tem mercado e ele está em falta. Para fabricá-lo, cada peça deste é retirada do estoque de reserva que, por sua vez, só será reposto na mesma proporção. O estoque de reserva é produzido por empresas terceirizadas, responsáveis pela qualidade dos produtos repassados e situadas próximo das fábricas, facilitando o transporte, diminuindo o problema da estocagem, além de reduzir os custos, pois diminui a quantidade de trabalhadores nas fábricas, reduzindo os gastos com salários.

O trabalho flexível, desta forma, proporcionou ao trabalhador uma relação integrada entre as várias máquinas a serem manuseadas por ele ou pelo companheiro, contrastando com o antigo modelo, no qual o trabalhador exercia o seu papel mediante ritmo imposto pela máquina, relacionando-se apenas com a própria máquina. Em consonância com Gounet:

> [...] o trabalho não é mais individualizado e racionalizado conforme o taylorismo; é um trabalho de equipe; a relação homem-máquina torna-se a de uma equipe de operários frente a um sistema automatizado; em segundo lugar, o trabalhador deve tornar-se polivalente para operar várias máquinas diferentes em seu trabalho cotidiano, mas também para poder ajudar o colega quando preciso. (1999, p. 27).

Considerações Finais

Se tomarmos como base os trabalhadores, é possível perceber que, durante o fordismo, eles conseguiram se organizar em sindicatos, mantendo a classe, na medida do possível, unida, garantindo conquistas trabalhistas no confronto da luta classista. Em contrapartida, trabalhavam como

se fossem máquinas, exercendo movimentos repetitivos e simples, como se o mundo do trabalho não fizesse parte de sua vida e esta só começasse logo após o ato laboral.

No modelo toyotista, o quadro parece se inverter, ao que supostamente indica que o ato laboral se "humaniza", pois o trabalhador tem que se relacionar com o outro, tomar decisões, dirigir máquinas, "qualificar-se", ser responsável, entre outros aspectos.[2] Isto torna, de acordo com tal discurso, sujeito de parte da produção em vez de mero coadjuvante. Já fora do trabalho a flexibilidade enseja insegurança, em virtude das mudanças de mercado, que podem provocar demissões a qualquer momento, além da concorrência direta dos excluídos do mundo do trabalho. Diante dessa lógica, o aumento do contingente de desempregados produz uma reserva capaz de competir com os já empregados, como já denunciava Marx:

> A economia nacional considera a força de trabalho abstratamente como uma coisa; a força de trabalho é uma mercadoria: se o preço é alto, a mercadoria é muito procurada: se é baixo, a mercadoria é muito oferecida; como mercadoria a força de trabalho deve baixar cada vez mais o preço: o que força a isso é em parte a concorrência entre capitalista e trabalhador, e em parte a concorrência entre trabalhadores. (1890, p. 33 e 34).

Neste mesmo contexto, os trabalhadores foram desarticulados pelo individualismo promovido pela instabilidade, fazendo com que o ócio fosse ocupado pela busca da eterna qualificação, presente no discurso de exigência do mercado que está em eterna mudança no mundo pós-moderno; e aos ataques à estrutura sindical, cujos líderes, fragilizados, fizeram dos trabalhadores presas fáceis, submetendo-se a uma carga horária elevada, com base em horas extras e redução de salário, tendo como o único intuito a garantia da continuidade do emprego.

---

[2] Fato questionável, uma vez que, segundo Antunes (2003), o que se evidencia na chamada "era da acumulação flexível" são a precarização das relações trabalhistas e o aumento do sobretrabalho.

Assim, podemos concluir que, para o trabalhador, a passagem do mundo moderno para o pós-moderno foi cercada de grandes perdas trabalhistas, podendo ser caracterizado como um momento de retrocesso para a classe.

Referências Bibliográficas

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho*: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho. 6 reimpressão. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

CHESNAIS, François. *Mundialização do capital*. Tradução Silvana Finzi Foá. São Paulo: Xamã, 1996.

GOUNET, Thomas. *Fordismo e toyotismo na civização do automóvel*. Tradução de Bernardo Joffily e Adir Aparecida Juliano. São Paulo: Boitempo, 1999.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

HAYEK, Friedrich August. *O caminho da servidão*. Tradução e revisão de Ana Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Morais Ribeiro. 5. ed. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990.

MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. Livro Primeiro – O Processo de Produção do Capital – v. 1. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1890.

NIKITIN. P. *Fundamentos de economia política*. Tradução de A. Veiga Fialho. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1967.

SADER, Emir; GENTILI, Pablo et al. (Org.). *Pós-neoliberalismo:* as políticas sociais e o Estado democrático. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

PARTE III

TRABALHO, FRAGMENTAÇÃO E EDUCAÇÃO NO QUADRO DA GLOBALIZAÇÃO NEOLIBERAL

O TRABALHO NA SOCIEDADE CAPITALISTA: MOMENTO DE NEGAÇÃO DA FORMAÇÃO HUMANA

*Adriana e Silva Sousa**

A compreensão de como se consolidam as relações do homem com o trabalho que realiza não pode ser desvinculada da forma como se organiza o modo de produção de determinada sociedade. É por meio do modo de produção que se estabelecem e se transformam as relações sociais de produção, dependendo do seu grau de desenvolvimento e da sua constituição histórica. Considerando que estamos inseridos numa sociedade onde as relações de produção se destinam à criação do capital privado, as relações de trabalho assumem dimensão diversa da sua essência. O trabalho não representa mais uma atividade na qual o homem se educa e se forma material e espiritualmente, mas um meio em que se estranha da sua natureza, daquilo que produz, da sua atividade e de si mesmo.

Tendo como referência a determinação da condição do trabalho no capitalismo, preocupamo-nos em investigar como se originam e se estabelecem as relações de trabalho. A partir desse elemento, traçamos como objetivo neste seguimento do livro compreender como o trabalho na sociedade capitalista passa a representar um momento de negação do homem.

Para realizar esta tarefa, nos debruçamos no estudo de textos da obra de Karl Marx produzida em três diferentes momentos. Inicialmente, elaboramos reflexões a partir dos *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844,* que nos oferecem elementos que contribuem para o entendimento de como ocorrem o estranhamento do homem com sua atividade produtiva. Num segundo momento, nos fundamentamos em *Trabalho Assalariado e Capital,* obra

---

* Mestranda em Educação Brasileira/UFC. Pesquisadora do Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação Profissional – LABOR/UFC; Bolsista da FUNCAP.

publicada em forma de artigos na *Gazeta Renana* em 1849, que serviu de base às conferências realizadas por Marx para os proletários na Associação Operária Alemã de Bruxelas, em 1849. Tal obra é importante para a compreensão do trabalho assalariado em suas várias determinações. Esse texto conta ainda com algumas alterações feitas por Engels, no sentido de evitar imprecisões de conceitos e idéias. Por fim, compomos a terceira parte, valendo-nos de estudos de parte da obra *O Capital*, publicado em 1867, que representa o ponto máximo da obra do autor. Com esse caminho, esperamos elaborar reflexões sobre a compreensão da categoria trabalho e sua representação no nosso atual contexto de organização social de produção, no sentido de nos aproximar da compreensão do processo de desumanização do homem por meio do seu trabalho.

A Sociedade Capitalista e seu Trabalho Estranhado

A sociedade capitalista é regida por imensa acumulação de riquezas. Seu modo de produção aparece como uma coleção de mercadorias. Sua constituição econômica se compõe da classe trabalhadora que produz a riqueza, da qual só recebe o suficiente para se manter como classe trabalhadora e dos capitalistas que se apossam dos valores produzidos que lhes permite comprar a força de trabalho dos trabalhadores. Se por um lado se produz imensa riqueza, de outra parte, a grande massa da sociedade é incapaz de se apropriar dos excedentes da produção.

Nessa forma de organização social, o trabalho, atividade de auto-determinação do homem mediante a qual satisfaz necessidades e cria condições para a liberdade, transforma-se em único meio pelo qual garantirá sua existência. É nesse sentido que Karl Marx destaca o caráter desumanizante do trabalho no capitalismo. O trabalho como uma atividade forçada, será um sacrifício que o homem realizará em troca apenas da manutenção da sua vida. Sua liberdade será suprimida e somente será gozada nas suas funções de animal, como comer, beber e procriar. Embora

tais funções sejam igualmente humanas, se estas forem transformadas em objetivo único, torna-se componente puramente animal, pois o indivíduo volta-se, exclusivamente, para a garantia de satisfação da sua natureza inorgânica. Assim, aquilo que é humano (o trabalho) transforma-se em desumano. O trabalho representará para o homem a perda de si mesmo, não mais atividade vital na qual manifesta sua vida genérica. Trata-se da expropriação de sua própria vida. (MARX, 1993).

Nos *Manuscritos de 1844*, Marx afirma que o trabalho na sociedade capitalista é estranhado, alheio ao homem. A partir daí, situa-nos quatro momentos do estranhamento do homem em relação ao trabalho que realiza. Primeiramente, nos fala do seu estranhamento com o produto do seu trabalho. Esse se configura como um objeto que pertence a outro, embora sua vida esteja colocada nele. A objetivação do trabalho torna-se exterior ao homem, uma vez que o que produz não será para si, mas para outro; não satisfará suas necessidades, mas as de outro.

Na sua relação com o mundo externo sensível, o homem se relaciona com a natureza para produzir os objetos. Nessa objetivação estranhada, contudo, a apropriação da natureza origina desapropriação. Quanto mais o operário produz, menos tem para si. O que ele produz para si não é o produto no qual concentra sua força, mas o salário, uma certa quantidade de meios de subsistência. Sua atividade produtiva representa unicamente um meio de ganhar dinheiro que lhe permitirá viver, ainda que seja como operário. A perda do objeto produzido será, para o homem, a perda de si mesmo.

Do mesmo modo como o objeto que o homem produz se torna estranho a ele, a atividade produtiva também é alheia. O trabalho, da forma como se expressa na sociedade capitalista, não pertence à natureza do homem; não representa a satisfação das suas necessidades, mas das de um outro, estranho a ele. O trabalho é a sua desumanização, esgota-o e arruína seu espírito; ele é o momento, portanto, de negação da formação física e espiritual do homem, como

uma atividade realizada por ele, mas contra sua existência. Nesse sentido, Marx acentua o estranhamento do homem em relação ao processo de produção.

> O seu caráter estranho ressalta claramente do fato de se fugir do trabalho como da peste, logo que não existe nenhuma compulsão física ou de qualquer outro tipo. O trabalho externo, o trabalho em que o homem se aliena, é um trabalho de sacrifício de si mesmo, de mortificação. Finalmente, a exterioridade do trabalho para o trabalhador transparece no fato de que ele não é o seu trabalho, mas o de outro, no fato de que não lhe pertence, de que no trabalho ele não pertence a si mesmo, mas a outro. (MARX, 1993, p. 162).

A terceira determinação do estranhamento do homem em relação ao trabalho se concretiza na relação alheia que ele estabelece com o seu gênero. Nesse momento, a vida genérica do homem se transforma em meio de vida individual. Diferentemente de afirmar-se como ser genérico na transformação da natureza inorgânica, a vida genérica reduz-se a sua individualidade. O indivíduo direciona todas as suas potencialidades para sua singularidade imediata.

Quando o homem tem o objeto que produz tirado de si e apropriado por outro tem também sua vida genérica subtraída. A objetivação da natureza não aparece mais como seu produto, como realização de sua vida genérica. Assim,

> [...] na medida em que o trabalho alienado subtrai ao homem o objeto da sua produção, furta-lhe igualmente a sua vida genérica, a sua objetividade real como ser genérico e transforma em desvantagem a sua vantagem sobre o animal, porquanto lhe é arrebatada a natureza, seu corpo inorgânico. (MARX, 1993, p. 165-166).

Como quarta determinação, encontramos o homem que estranha o próprio homem, na medida em que o objeto produzido por ele pertencerá a outro ser estranho a ele. Não será uma divindade ou outra força mística que se apropriará do objeto do seu trabalho, mas é o próprio homem. O que é produzido será gozo para um e desprazer para

outro. Tal fato acontece porque o homem (capitalista) não se reconhece no próprio homem (operário). Os dois estabelecem uma relação de negação recíproca em que o homem se aliena do seu gênero e se limita a sua individualidade. As relações entre os homens serão estabelecidas segundo o padrão em que cada um se encontra.

> Se ele se relaciona com o produto do trabalho, com seu trabalho objetivado, como um objeto estranho, hostil, poderoso, independente, relaciona-se com ele de tal modo que outro homem estranho, inimigo, mais poderoso e independente, é o senhor deste objeto. Se ele se relaciona à própria atividade como uma atividade não livre, então relaciona-se-lhe como à atividade ao serviço, sob o domínio, a coerção e o julgo de outro homem. (MARX, 1993, p. 167-168).

Na realização do trabalho estranhado, a miséria do trabalhador é produto do seu próprio trabalho. Suas necessidades se limitarão àquelas exclusivamente corporais, pois, para desenvolver seu espírito, é necessário tempo livre, ou seja, estar fora da busca de suprir a sua materialidade. Nesse ponto, a sociedade do capital limita o trabalhador, uma vez que, quanto mais lança mão do seu tempo livre para ganhar mais, sua liberdade se encontra a serviço da mesquinhez.

É na relação estranhada entre o trabalhador e o não-trabalhador que resultarão apropriação de um e a não-apropriação de outro. Esse processo de apropriação do trabalho do outro tem como determinação última a propriedade privada, por meio da qual são os meios de produção expropriados de uma grande parcela dos indivíduos, obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviver. Essa será posta a serviço da produção capitalista e criará objetos dos quais não se apossará.

Como vemos, sociedade capitalista, que tem como fundamento a propriedade privada, se baseia no modo de produção cuja base está na acumulação de riquezas. Dessa forma, está em constante busca de maior lucratividade do

capital na produção de mercadorias. Para tal, a força de trabalho será explorada de forma a produzir maior lucro.

Nesse contexto, a emancipação dos trabalhadores, que toma forma de emancipação do homem, terá que suprimir essa propriedade privada, meio e resultado da exploração do trabalho. A emancipação humana como totalidade dependerá de tal ação,

> [...] uma vez que toda a servidão humana se encontra envolvida na relação do trabalhador à produção e todos os tipos de servidão se manifestam exclusivamente como modificações ou conseqüências da sobredita relação.[1] (MARX, 1993, p. 170).

As Relações do Trabalho na Sociedade do Capital

Uma das primeiras determinações a se considerar, no que tange às relações do trabalho na sociedade do capital, é o domínio da burguesia, cuja existência se funda nas relações econômicas de produção. O trabalho nessa forma de produção burguesa é uma mercadoria capaz de criar mercadorias e, conseqüentemente, valor para o capital. Para ter tal mercadoria, o capital deve contar com uma classe desposuidora de qualquer meio de produção, possuindo apenas a capacidade de trabalho, que será obrigada a vender como mercadoria, de forma a não abrir mão da sua vida.

Em troca da sua força de trabalho, o trabalhador receberá determinada quantidade de meios de subsistência, suficiente para que sua classe não seja extinta, o salário. Este representará um valor em dinheiro que o capitalista pagará em troca de determinado tempo da força de trabalho. Não se trata de parte das mercadorias que ele irá produzir, pois o operário não tem participação nelas. O que o operário recebe é certa quantidade de dinheiro que o capitalista já tem em reserva. Essa troca da mercadoria força

---

[1] Retomamos nesse ponto o Manifesto do Partido Comunista, para indicar que somente a classe operaria poderá fazer a revolução, pois ela não tem nada a perder, a não ser suas algemas, mas tem o mundo a ganhar.

de trabalho pela mercadoria salário representa uma relação mercantil própria da sociedade do capital.

Em meio a essa mercantilização da força trabalho, Marx nos chama a atenção para a inversão da finalidade da atividade produtiva do homem. O trabalho como atividade vital, formadora e própria do homem e maneira pela qual manifesta sua vida, é apreendido pelo modelo burguês de produção e posto a serviço da sua manutenção e reprodução. Transforma-se em meio para existir. É trabalhar para viver. Sua atividade é meio pelo qual ganha dinheiro que lhe permitirá se sentar à mesa, no boteco e deitar-se a cama (MARX, 1981). Como podemos ver, o produto da atividade do operário não é o objeto da sua atividade produtiva, mas o salário.

> A seda, o ouro, o palácio, reduzem-se para ele a uma certa quantidade de meios de subsistência, talvez uma camisola de algodão, a uns cobres, a um barraco na favela. (MARX, 1981, p. 18).

A relação salarial tem sua caracterização igual a todos as outras relações mercantis. O preço do salário seguirá as mesmas determinações do preço de outras mercadorias. Será determinado pelo custo da sua produção, ou seja, o custo de manter o operário como operário capaz de realizar as atividades para as quais foi contratado. Esse custo, também, depende da formação profissional do operário. Assim, quanto maior o tempo de formação, mais caro ele custará ao capital. No trabalho que exige uma formação mínima, o custo de produção se limitará apenas ao indispensável para o trabalhador conservar sua capacidade de trabalho.

Considera-se, ainda, para o cálculo do custo da força de trabalho, o desgaste da classe operária, levando-se em conta aqui o custo da sua procriação, para que seja sempre possível substituir velhos trabalhadores por novos trabalhadores capazes de dar continuidade ao processo de produção. O que o trabalhador receberá será o salário mínimo, o minimamente necessário para viver e procriar como operário. "Se o bicho da seda fizesse o fio de seda para

manter sua existência de lagarta, seria então um autentico operário assalariado." (MARX, 1981, p. 18).

Mesmo que se tenha um aumento do salário do operário, é preciso que se considerem as outras relações presentes nesse processo de pagamento da força de trabalho. O salário real, que representa a quantidade de meios de subsistência que o operário pode comprar, e o salário nominal, correspondente ao preço pago em dinheiro, não se equivalem. Nem sempre aumento nominal representa aumento real. Muitas vezes, se considera um aumento em relação ao montante de dinheiro recebido como algo positivo ao operário, mas substancialmente em nada representa, pois o poder de consumo dos meios de subsistência não se altera. Isso ocorre a uma variação do valor dos meios de subsistência. Dessa forma, não podemos desprezar o caráter relativo e proporcional do salário.

Embora consideremos que em determinada época o salário real aumente, em razão de um desenvolvimento crescente do capital, e o operário passe a ter mais prazeres com tal fato, a satisfação social do operário pode diminuir, uma vez que o capitalista também possuirá extraordinariamente mais prazeres. Devemos considerar que

> [...] as nossas necessidades e nossos prazeres têm sua origem na sociedade, por conseguinte, medimo-los por ela e não pelos objetos com que os satisfazemos. Como são de natureza social são sempre relativos. (MARX, 1981, p. 33).

Enquanto o operário recebe os meios de subsistência em troca da sua força de trabalho, o capitalista recebe dele a sua atividade produtiva. Restitui, dessa forma, aquilo que teve que pagar e ainda acumula um valor maior. Assim, para o capital, determinado valor poderá ser consumido de maneira *reprodutiva,* uma vez que, mediante a compra da força de trabalho, pode criar mais valor. Contraditoriamente, esse mesmo valor será usado de forma *improdutiva* pelo operário, pois os meios de subsistência os quais recebe desaparecerão e só os terá de novo se realizar uma nova troca. Dessa forma, o operário está eternamente preso à ne-

cessidade de vender sua propriedade (força de trabalho), não lhe restando opção nesse modo de produção burguesa. Caso contrário, terá que renunciar a sua existência.

Na relação social de produção capitalista, portanto, a relação burguesa de produção, a dominação de uma classe que trabalha por outra que não trabalha só é possível porque esta última controla o trabalho acumulado e, dessa forma, subordina o trabalho imediato vivo. Nas palavras de Marx: "É o domínio da acumulação do trabalho passado, materializado, sobre o trabalho imediato, vivo que se transforma trabalho acumulado em capital." (1981, p. 29).

O Trabalho Unilateral e seu Caráter Desumanizante

Se a sociedade capitalista se funda na acumulação de riquezas, é natural a ela procurar constantes meios para essa acumulação de capital. A manufatura será a primeira resposta do capitalismo na busca de maior lucratividade. Ela divide a produção e isola suas diferentes fases para se tornar mais produtiva, pois com ela se é capaz de ter um maior número de mercadorias acabadas ao mesmo tempo. Na divisão do trabalho na fábrica, o trabalho de um é o ponto de partida do trabalho do outro. Assim,

> [...] em vez de um mesmo artífice executar as diferentes operações dentro de uma seqüência, são elas destacadas umas das outras, isoladas, justapostas no espaço, cada uma delas confiada a um artífice diferente e todas executadas ao mesmo tempo pelos trabalhadores cooperantes. (MARX, 2006, p. 392).

É a partir da manufatura que a totalidade do trabalho não se encontrará mais no indivíduo, mas sim no trabalhador coletivo, como forma de enriquecimento do capital. Esse último será a síntese dos vários trabalhadores parciais na execução da produção e nenhum deles terá a compreensão de todo o processo produtivo. Por tal razão, Marx (2006) observa que a manufatura produzirá a virtuosidade do trabalhador mutilado.

A divisão do trabalho na fábrica para o capital representa essa alternativa de maior produtividade, uma vez que elimina a porosidade do tempo e traz maior destreza e mais agilidade para o operário. A intenção do produtor capitalista é não deixar lacuna entre uma operação e outra; não perder tempo com a mudança de tarefa. Assim, quanto mais adestrado o trabalhador, mais rápido ele executa as tarefas. É a divisão do trabalho na fábrica que trará esse adestramento do trabalhador parcelar.

Em oposição ao elevado desenvolvimento do capital, a divisão do trabalho na fábrica resulta para o trabalhador em embrutecimento e limitação de suas capacidades na realização de única função do processo produtivo. O homem terá aqui sua totalidade suprimida, pois as operações vão sendo cada vez mais subdivididas e isoladas. Será agora um trabalhador parcial, mutilado, a serviço de maior eficiência do processo produtivo. Assim, a manufatura representa um mecanismo de produção cujos órgãos são os seres humanos.

O trabalhador perde na manufatura toda sua capacidade. Não é mais capaz de realizar o todo de uma produção. Agora, trabalha para o capitalista e só sabe produzir na dependência dele, uma vez que ele perde gradativamente a capacidade de realizar a produção de um determinado objeto em toda a sua extensão. Como conseqüência, a manufatura deforma o homem. Suas capacidades intelectuais e espirituais são suprimidas em nome de uma maior destreza.

> Em todo oficio que se apossa, a manufatura cria uma classe de trabalhadores sem qualquer destreza especial, os quais o artesanato punha totalmente de lado. Depois de desenvolver, até atingir a virtuosidade, uma única especialidade limitada, sacrificando a capacidade total de trabalho do ser humano, Põe-se a manufatura a transformar numa especialidade a ausência de qualquer formação. (MARX, 2006, p. 405).

Consideremos, ainda, que,

> [...] a divisão do trabalho torna-o cada vez mais unilateral e dependente, e insere não só a concorrência de outros homens, mas também das máquinas. Uma vez que o trabalhador foi diminuído a máquina, a máquina pode com ele concorrer. (MARX, 1993, p. 69).

Nesse sentido, Marx (2006) vai assegura que o trabalhador perde duplamente. Primeiro, na sua impossibilidade de formar-se em totalidade, omnilateralmente. Segundo, nas suas condições materiais de existência, porquanto, se formando apenas para a realização de atividades simples e repetitivas, sua força de trabalho torna-se cada vez mais barata. Assim, "[...] empurrado pela miséria, o operário aumenta mais os efeitos funestos da divisão do trabalho." (MARX, 1981, p. 42).

Para Marx, o parcelamento do trabalho nas fábricas surge efetivamente na separação entre pensamento e ação. O mando e a gerência se separam, fazendo parecer que a execução da atividade produtiva estranhe a sua gestão. A partir desse momento, o manual e o intelectual passam a ser realizados por diferentes indivíduos. Assim como o gozo e o trabalho, produção e consumo poderão pertencer a diferentes indivíduos.

Se há dedicação exclusiva em determinados setores da atividade humana, o homem terá sua formação unilateral. Se em busca de maior lucratividade do capital, o trabalhador é obrigado a realizar uma única tarefa para tornar-se mais eficiente, este será apenas um apêndice da oficina capitalista. O trabalho será somente a repetição de atividades simples, mas será capaz de ocupar todo o seu espírito.

> A estreiteza e as deficiências do trabalhador parcial tornam-se perfeições quando ele é parte integrante do trabalhador coletivo. O hábito de exercer uma função única limitada transforma-o naturalmente em órgão infalível dessa função, compelindo-o à conexão com o mecanismo global a operar com a regularidade de uma peça de máquina. (MARX, 2006, p. 404).

Os meios de produção constantemente são transformados, assim como a divisão do trabalho e a utilização das máquinas crescem cada vez mais. Não há um momento de descanso. A corrida dos capitalistas para ganhar a concorrência, fazendo com que aumentem continuamente a divisão do trabalho e o uso da maquinaria, obriga o operário a realizar o trabalho que antes precisava de três ou quatro para fazê-lo. Conseqüentemente, aumenta a concorrência entre os operários e dessa forma trabalham cada vez mais e ganham cada vez menos.

O trabalho também é simplificado com o aumento da divisão do trabalho. O trabalhador perde as habilidades de realização de seu trabalho na totalidade. Não há necessidade de qualquer esforço físico ou intelectual. A realização do trabalho é passível a todos. Dessa forma, diminuem os custos da produção e o salário do trabalhador é reduzido.

A manufatura substitui os operários experientes por aqueles inexperientes. São mulheres e crianças que trabalham no lugar dos homens e pagos a preço mais baixos, aumentando assim o lucro do capitalista. "Aos senhores capitalistas não lhes faltarão carne e sangue fresco para explorar, e deixarão que, os mortos enterrem seus mortos." (MARX, 1981, p. 43).

A Título de Conclusão

Em toda a composição deste texto, constatamos a negação do homem pelo trabalho na forma de organização produtiva burguesa. Contraditoriamente ao processo de formação humana, percebemos uma castração do homem em todo o processo produtivo que realiza. Como podemos ver, não estamos, ao proceder a essa reflexão, dissonantes em relação às questões do trabalho da atual sociedade. Afinal, o modo de produção é o mesmo, apesar de suas constantes reestruturações. A atualidade da temática, abordada por Marx nos anos de 1844-1867, tempo das obras aqui focalizadas, nos salta aos olhos. A forma como os traba-

lhares se entregam, e são obrigados a se entregar, a um trabalho parcelar, não pode ser desprezada. O que são os nossos trabalhadores senão produtores da riqueza do outro? Não temos indivíduos capazes de compreender o todo do processo produtivo. O trabalho se fragmenta não só dentro da empresa, mas também em toda a produção.

A formação, mesmo para o trabalho, é mínima. Na realidade, trata-se de adestramento para a produção. A nova indústria não terá dúvidas quanto à formação do indivíduo. É necessária a mínima formação para pagar o mínimo necessário a sua existência. Isso se transforma em lucro para o capital. A degradação do homem é necessária para o bom andamento do capital, para a sua conservação e reprodução. A formação integral do homem está suprimida.

A necessidade de um trabalho que possa ser tomado como atividade de formação humana parece ser para Marx suprida apenas com a superação da sociedade capitalista na conseqüente implantação da sociedade comunista, já que, no capitalismo, abdicar da divisão do trabalho pode significar a perda das condições de existência do homem.

A omnilateralidade como formação do homem em sua totalidade exigirá que ele tenha possibilidades de realizar diferentes atividades. Não só o trabalho, mas a necessidade do tempo do ócio como momentos diferentes de formação do homem que não o obrigue a permanência em simples e única atividade, como é o caso da divisão do trabalho nas fábricas ou a atual exclusividade que se confere à atividade trabalho, sobrando ao ser humano apenas o tempo de manter a sua existência enquanto tal. Não há ócio, nem lazer, só trabalho (deformador).

Nesse sentido, finalizamos, ressaltando a necessidade de uma revolução das forças produtivas, capaz de garantir a recuperação da humanidade por meio do recobro do homem em sua totalidade, pelo qual este poderá se dedicar a diferentes atividades, sem ter que limitar seu tempo a um

simples trabalho que garanta a sua sobrevivência. Como Marx exprimia, que o homem tenha a possibilidade de

> [...] hoje fazer determinada coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar depois do jantar, segundo meu desejo, sem jamais me tornar caçador, pescador, pastor ou crítico. (2004, p. 60).

Referências Bibliográficas

MARX, Karl. *O Capital:* crítica da economia política. Livro I, v. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos.* Lisboa–Portugal: Edições 70, 1993.

_____. *Trabalho assalariado e capital.* São Paulo: Global Editora, 1981.

_____. ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã:* Feuerbach – a contraposição entre as cosmovisões materialista e idealista. São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. *Manifesto do partido comunista.* São Paulo: Martin Claret, 2003.

DESEMPREGO, INFORMALIDADE E PRECARIZAÇÃO: TENDÊNCIAS ATUAIS DO MERCADO DE TRABALHO

*Geórgia Patrícia Guimarães dos Santos**
*Mônica Duarte Cavaignac***

> (...) O que mais me impressionou em Enrico e sua geração foi ver como o tempo era linear em suas vidas: ano após ano trabalhando em empregos que raras vezes variavam de um dia para o outro. E, nessa linha de tempo, a conquista era cumulativa: toda semana, Enrico e Flávia conferiam o aumento de suas poupanças, mediam a vida doméstica pelas várias melhorias e acréscimos que haviam feito na casa de fazenda. Finalmente, o tempo que viviam era previsível.As convulsões da Grande Depressão e da Segunda Guerra Mundial haviam-se esfumado, os sindicatos protegiam seus empregos; embora tivesse apenas 40 anos quando o conheci, Enrico sabia exatamente quando ia aposentar-se e o pecúlio que teria. (SENNETT, 2005, p. 14).

Introdução

Certamente, iniciamos o século XXI sem as mesmas linearidades, perspectivas e previsibilidades de Enrico e Flávia, citados na epígrafe. As mudanças no mundo do trabalho, decorrentes principalmente da globalização e da reestruturação produtiva, trazem constantes desafios à sociedade capitalista. Sobretudo nos países de capitalismo periférico, observam-se o crescimento do desemprego estrutural, a fragmentação e fragilização da classe trabalhadora, a precarização das relações de trabalho, o aprofundamento das desigualdades sociais, o aumento da insegurança e da instabilidade.

Na América Latina, cuja inserção na mundialização do capital ocorre de forma subordinada, tais mudanças, confor-

---

* Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas.
** Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará.

me observa Costilla (2003), não são resultado da própria dinâmica econômica do Continente. Na verdade, elas fazem parte de uma política dirigida por um grande bloco de poder, sob a hegemonia dos Estados Unidos, originada para enfrentar a crise dos modelos de acumulação e de regulação social vigentes nos chamados "30 anos gloriosos" do segundo pós-guerra mundial.

É a partir da aceitação das diretrizes do Consenso de Washington[1] que se generalizam e se intensificam o ajuste estrutural e a reforma do Estado nos países latino-americanos. Paradoxalmente, a maioria desses Estados volta-se para as reformas neoliberais justamente num período de transição democrática – quando saíam de regimes político-econômicos autoritários e burgueses para assumirem compromissos nacionais, pautados numa relativa inclusão social, na idéia de integração nacional, no protecionismo industrial e no desenvolvimento dos mercados internos (COSTILLA, 2003).

Entre os efeitos da contraditória inserção das sociedades latino-americanas na globalização, Costilla (2003) destaca: a perda do controle dos Estados nacionais sobre os processos econômicos, políticos e sociais internos, resultando em maior concentração de renda e de poder; a desintegração de indústrias nacionais, em decorrência da internacionalização plena do capital; a submissão dos processos produtivos e comerciais nacionais ao domínio das corporações financeiras e das firmas produtivas transnacionais; o desemprego estrutural, a flexibilização e a precarização das relações de trabalho, decorrentes da

---

[1] "O Washington consensus, expressão criada pelo economista John Williamson, do Institute for International Economics (IIE), tornou-se mundialmente conhecido para expressar a proposição da comunidade financeira internacional – especial o FMI e o BIRD – e para ajustar as economias dos países periféricos às novas exigências dos países centrais, ao processo de reestruturação produtiva e de reordenamento dos mercados no plano internacional." (DRUCK, 2001, p. 23). Suas diretrizes estão voltadas para a liberalização do comércio e dos investimentos, para as privatizações e para a redução do orçamento público, com a focalização das políticas sociais e a venda de ativos estatais.

reestruturação do processo de produção de mercadorias e da implementação de tecnologias cada vez mais poupadores de força de trabalho.

Desde a década de 1990, diversas estatísticas mostram considerável aumento nos desníveis entre a procura de trabalho e a oferta de ocupação. No Brasil, por exemplo, segundo dados do IBGE/PNAD[2], a taxa de desocupação passou de 8,9%, em 2004, para 9,3%, no ano seguinte.

Diante desse quadro, o presente capítulo tem por objetivo desenvolver breve análise do desemprego como um fenômeno que é, ao mesmo tempo, resultado e pressuposto do processo de acumulação capitalista, bem como de suas conseqüências negativas sobre as condições de trabalho e de vida dos trabalhadores. Inicialmente, apresenta alguns conceitos e dados quantitativos, para, em seguida, mostrar o papel que o desemprego assume numa sociedade voltada para a reprodução do capital, marcada por um processo de flexibilização perverso que atinge diretamente a classe trabalhadora. Por fim, retoma algumas questões-chave, exprimindo a necessidade da intervenção do Estado na implementação e consolidação de políticas públicas de geração de emprego e renda mais efetivas, capazes de assegurar o direito ao trabalho.

Desemprego: Alguns Conceitos e Estatísticas

Conforme observa Mészáros (2002), há algumas décadas o desemprego, mesmo em países de capitalismo avançado, estava reservado a áreas de pobreza e de subdesenvolvimento, e atingia apenas pessoas com pouca ou nenhuma qualificação, levando-as ao completo esquecimento e descaso, na medida em que não havia preocupação com as repercussões socioeconômicas desse fenômeno. Como resultado das transformações capitalistas, no entanto, o problema do desemprego

---

[2] Disponível em: http://www.ibge.com.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2005/sintesepnad2005.pdf.> Acesso em: 19 set. 2006.

> (...) não mais se restringe à difícil situação dos trabalhadores não-qualificados, mas atinge também um grande número de trabalhadores "altamente qualificados", que agora disputam, somando-se ao estoque anterior de desempregados, os escassos – e cada vez mais raros – empregos disponíveis. Da mesma forma, a tendência da amputação "racionalizadora" não está mais limitada aos "ramos periféricos de uma indústria obsoleta", mas abarca alguns dos mais "desenvolvidos" e modernizados setores da produção da indústria naval à aeronáutica, e da indústria mecânica à tecnologia espacial. (MÉSZÁROS, 2002, p. 1005).

De acordo com o relatório anual da Organização Internacional do Trabalho (OIT), o número de desempregados no mundo alcançou o recorde de 191,8 milhões, no final de 2005. Uma taxa de desemprego global de 6,3%.[3] Observa-se, portanto, que, após um período de relativo baixo desemprego, este fenômeno tem expressões cada vez mais complexas e heterogêneas no cotidiano da sociedade, atingindo de forma generalizada praticamente todos os segmentos sociais, embora apresente em sua composição uma substancial desigualdade, ao se considerarem as variáveis de rendimento familiar, idade, gênero, raça e escolaridade (POCHMANN, 2006).

No que diz respeito à faixa etária, por exemplo, uma pesquisa recentemente divulgada pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (Dieese) mostra que 45,5% do total de desempregados brasileiros têm entre 16 e 24 anos (1,5 milhões de jovens)[4].

Os estudos de Pochmann (2000) indicam que, desde os anos de 1990, a taxa de desemprego juvenil no País apresenta uma tendência de elevação sistemática, resultante da multiplicação da quantidade de desempregados, da redução da ocupação e do crescimento da inatividade.

---

[3] Disponível em: <http://www.planejamento.sp.gov.br/noticias/webnoticias/one_news.asp?IDNews=809.> Acesso em: 19 set. 2006.

[4] *Jornal O Povo*. "Trabalho: Jovens são mais de 45% dos desempregados." Fortaleza, 14 de setembro de 2006. Disponível em: <http://www.opovo.com.br/opovo/economian/629735.html.> Acesso: 19 set. 06.

Qualquer que seja a situação de desemprego, suas conseqüências são perversas sobre as condições de vida dos jovens e de suas famílias, na medida em que eles não podem contribuir para o aumento da renda familiar e tampouco se sentirem inseridos nos padrões atuais de sociabilidade da juventude, um dos principais alvos da indústria do consumo.

Segundo a PNAD (2004), a queda na renda familiar influencia a participação de mulheres de todas as classes sociais nas atividades econômicas, indicando uma taxa de procura por trabalho de 12,3%, cerca de 4 pontos percentuais superior à dos homens. Desse modo, pode-se chegar à conclusão de que não há mais estratos sociais imunes ao desemprego, conforme observa Pochmann (2000).

O desemprego pode ser analisado como uma conseqüência inevitável do sistema capitalista e do desenvolvimento de sua contradição central, isto é, a substituição do trabalho vivo – base da produção do valor – pelo trabalho morto, objetivado em máquinas cada vez mais eficientes. Ao eliminar um número crescente de trabalhadores do processo produtivo, a maquinaria põe em crise a produção do próprio valor, cuja medida continua sendo, contraditoriamente, o tempo do trabalho incorporado nas mercadorias. Desse modo, anota Marx:

> [...] o capital é a contradição em processo [posto que] tende a reduzir a um mínimo o tempo de trabalho, enquanto que por outro lado põe o tempo de trabalho como única medida e fonte de riqueza. (1972, p. 229).

O avanço técnico-organizacional permite a produção de maior número de mercadorias sem que a jornada real de trabalho seja acrescida, porém o valor unitário destas tende a ser reduzido. Conseqüentemente, o capitalista deve vender uma quantidade maior de mercadorias para realizar a mais-valia, afinal este mais-valor produzido pelo trabalho vivo só faz sentido se for realizado na esfera da circulação.

A análise presente neste artigo não visa, entretanto, a apreender o desemprego apenas a partir de um deter-

minismo tecnológico. Entende-se que o modelo de avanço tecnológico capitalista – poupador de força de trabalho – é um elemento desse quadro caótico de desocupação, mas não se deve deixar de ressaltar que o aumento do desemprego também é fruto de decisões políticas.

De acordo com Pochmann (2001), o estabelecimento de novos rumos para a economia brasileira, desde 1990, consolida um modelo econômico solidário com o desemprego: revisão do papel do Estado na economia (racionalização e descentralização dos gastos públicos e privatização do setor estatal); desregulação financeira (endividamento externo e maior dependência de ingressos financeiros) e econômica (fusão de grandes empresas produtivas e financeiras); estabilização monetária associada a maior oferta de produtos importados e ao ingresso de recursos externos; reinserção externa mediante elevadas taxas de juros, que atraem mais significativamente as aplicações financeiras especulativas do que os investimentos produtivos.

Nesse contexto, Meneleu Neto apresenta o argumento de que o desemprego pode constituir uma variável estratégica de dominação do capital, pois "(...) se há um sentido no desemprego como pressuposto da reestruturação é o do enfraquecimento da capacidade de resistência coletiva dos trabalhadores." (1996, p. 89).

O aumento da oferta e a diminuição da procura por força de trabalho têm impacto direto na regulação dos salários e no potencial de negociação da classe trabalhadora, que se torna cada vez mais fragilizada e submetida aos ditames do mercado. Ademais, o desemprego situa-se como um problema social que causa instabilidade e um sentimento de insegurança generalizado, ameaçando trabalhadores de todos os setores de atividade. Em decorrência, ocorre, ainda, a precarização das relações de trabalho, com o aumento de práticas trabalhistas ditas flexíveis e de práticas informais, sem estabilidade nem garantias sociais, que se tornam alternativas ao emprego formal, o qual é mais oneroso para o capital.

Para Castel (1999), a característica mais perturbadora da situação atual do desemprego é o reaparecimento de um perfil de "trabalhadores sem trabalho", que ocupam na sociedade um lugar de "supranumerários", de "inúteis para o mundo."

Diante desse quadro, a ameaça da exclusão, rejeição e abandono passa a fazer parte do cotidiano dos indivíduos, produzindo sentimentos de insegurança, angústia e ansiedade, configurando uma forma de sociabilidade marcada pela concorrência, pela competitividade, pelo individualismo e pela indiferença, traduzida na falta de confiança e de compromisso mútuo entre as pessoas, que têm de buscar soluções individuais para problemas produzidos socialmente.

Informalidade e Precarização do Mercado de Trabalho

De acordo com um estudo do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), publicado no livro *Brasil: o Estado de uma Nação* (REZENDE, TAFNER, 2006), um dos efeitos colaterais do Plano Real foi a consolidação do mercado informal de trabalho na economia brasileira. Até 1995, cada aumento na oferta de emprego formal correspondia a uma redução do índice de trabalhadores na informalidade. A lógica mudou, porém, e a tendência mostra que a criação de empregos com carteira assinada não causa mais esse impacto. A informalidade passou a ser um traço característico do mercado de trabalho brasileiro, sobretudo nos últimos 11 anos.

Desse modo, amplia-se o excedente estrutural da força de trabalho e, assim, novas formas de ocupação absorvem grande parte da população excluída do mercado formal, por meio de estratégias diversas de sobrevivência, incluindo práticas de contrabando, pirataria, prostituição, tráfico de drogas, assaltos, seqüestros e outros crimes que constituem o que hoje se pode chamar de "mercado ilegal de trabalho."

Importa notar, contudo, que a informalidade já se fazia presente no Brasil antes dos anos de 1990. Segundo Noronha (2001), a abordagem denominada de "velha informalidade" classificava freqüentemente o trabalho informal, do período de 1960 a 1970, como subemprego. Tal abordagem buscava explicar o mercado de uma economia em transição, que começava a originar uma massa de desempregados que rapidamente se aglomeravam nas cidades industrializadas, recém-vindos do campo. Nos fins da década de 1980, os direitos do trabalho foram reforçados pela nova Constituição e, simultaneamente, intensificou-se o comércio internacional. Assim, a abordagem "neoclássica" culpa o excesso de regulação desse período pela expansão da informalidade. Já a "nova informalidade", conforme ressalta o autor, resulta de mudanças nos processos de trabalho, nas novas concepções gerenciais e organizacionais e dos novos tipos de trabalho, os quais não exigem tempo nem locais fixos; ou seja, trata-se de uma informalidade derivada da nova dinâmica econômica.

A intensificação desse processo decorre, sobretudo, das formas de redução de custos adotadas pelas empresas, em virtude do acirramento da competitividade, promovida principalmente pela entrada de produtos importados no País. As empresas, visando à ampliação de seus espaços produtivos e de sua margem de lucro, adotaram novas opções que afetam diretamente os empregados. Demitem centenas de trabalhadores, terceirizam outros e recontratam alguns com remuneração bem inferior, inviabilizando a criação de empregos regulares e regulamentados. Convém também lembrar que as grandes empresas adotaram uma nova conduta de desnacionalização, fusão e incorporação ou abandono de atividades, com o intuito de se tornarem mais competitivas e de marcar seus preços bem acima de seus custos.

As novas estratégias empresariais de produtividade e competitividade são um dos principais fatores explicativos das mudanças na composição ocupacional dos trabalhadores, as quais passam a vigorar, sobretudo, dentro de

redes de terceirização e subcontratação. Estes sistemas estabelecem uma relação de complementaridade entre as grandes empresas e as de menor porte (micro, pequenas e médias). Estas fornecem às primeiras vários tipos de insumos, produtos intermediários, embalagens e, principalmente, força de trabalho.

No Brasil, este esquema formou um efeito "cascata" de subcontratação,

> [...] à medida que as empresas contratadas pela 'empresa-mãe' subcontratam outras empresas ou trabalhadores para realizar o serviço, as quais, por sua vez, podem também subcontratar outras empresas e outros trabalhadores, e assim por diante. (DRUCK, 2001, p. 126).

A força de trabalho terceirizada no País já corresponde a um terço das vagas criadas nas empresas privadas. Dos 6,9 milhões de postos de trabalho abertos pelo setor privado, de 1995 até 2005, 2,3 milhões foram ocupados por terceirizados – que executam uma função numa empresa, mas recebem salário por outra. É o que constata levantamento feito pelo Centro de Estudos Sindicais e de Economia do Trabalho (CESIT – UNICAMP), a partir de informações da Relação Anual de Informações Sociais (RAIS) e do Cadastro Geral de Empregados e Desempregados (CAGED), ambos do Ministério do Trabalho. Em 1995, havia 1,8 milhão de terceirizados formais no Brasil. No ano passado, eram 4,1 milhões – uma expansão de 127%.[5]

Antes restrita às atividades não diretamente ligadas à produção (limpeza, vigilância, alimentação e segurança), a força de trabalho terceirizada se expande para os mais diversos setores (telefonia, automobilístico, eletroeletrônico, supermercados) e áreas (como *telemarketing*). Até o Departamento de Recursos Humanos, considerado o "coração" de uma empresa, está hoje nas mãos de terceirizados.

---

[5] *Folha de São Paulo*. "Empregos Terceirizados crescem 127% em dez anos." São Paulo, 28 de ago. 06. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi2808200602.htm.> Acesso: 19 set. 06.

A *Philips*, que chegou a ter cerca de 20 mil funcionários, no final da década de 1980, por exemplo, emprega hoje 6.000 funcionários e contrata os serviços de mais 5.000 pessoas. No setor automobilístico, não é diferente. A *Fiat* empregou 25 mil trabalhadores nos anos de 1980. Hoje, considerada uma das empresas mais "enxutas" do setor, tem 9.000 funcionários diretos e 7.000 indiretos (prestadores de serviço e fornecedores) em Betim (MG). Em conflito com os trabalhadores em maio de 2006, quando anunciou seu plano de reestruturação no País, a *Volkswagen* quer cortar custos com medidas que também incluem a terceirização de alguns setores da unidade de São Bernardo do Campo (SP). No Brasil, a VW emprega de forma direta 21,5 mil pessoas em cinco fábricas e utiliza força de trabalho indireta de pelo menos 5 mil trabalhadores.[6]

Por conseguinte, diversas conseqüências da terceirização recaem sobre o mundo do trabalho: ataque aos benefícios sociais e salários dos trabalhadores da empresa principal, que tendem a ser superiores aos vigentes nas firmas subcontratadas; maior insalubridade nas condições ambientais e de segurança no trabalho; fragmentação e pulverização do poder do coletivo organizado dos trabalhadores.

Embora referindo-se ao contexto francês, Castel (1999) faz uma análise que se ajusta perfeitamente ao caso brasileiro, ao descrever três pontos característicos do mercado de trabalho: o primeiro ponto é a "desestabilização dos estáveis" – uma parte da classe trabalhadora integrada ao sistema de proteção social (como a classe média) está ameaçada de oscilação. O segundo ponto é a "instalação da precariedade", na qual há uma mobilidade feita de alternância de atividade e de inatividade, de virações provisórias marcadas pela incerteza. E o último ponto está no "deficit de lugares ocupáveis" na estrutura social referente

---

[6] (Cf. nota anterior).

aos trabalhadores de mais de 40 anos (já considerados velhos no mercado de trabalho), que não têm mais lugar no processo produtivo; aos jovens em busca do primeiro emprego, que aparecem como relativamente "empregáveis" para tarefas de curta duração, e que vagam de estágio em estágio; e aos desempregados de longa duração.

Logo, as políticas de geração de emprego e renda assumem caráter muito mais complexo do que o normalmente delineado nas políticas governamentais de trabalho. Não podem ser tomadas em bloco, como se todos os indivíduos tivessem as mesmas funções, iguais rendas e acessos semelhantes a oportunidades na sociedade. Basta imaginar que os direitos básicos do cidadão, diferentemente, são concedidos e apropriados, dependendo muito do local de sua existência.

O Papel das Políticas Públicas

Diante do exposto aqui, percebe-se a necessidade urgente do estabelecimento de políticas públicas que tenham por objetivo a geração de trabalho e renda para a população brasileira, como forma de enfrentamento da crise do emprego.

Atribuir as causas do desemprego ao infortúnio do destino ou eleger os próprios indivíduos como responsáveis isolados por sua condição de desempregados, como costuma sugerir o credo neoliberal, já não convence sequer os menos avisados. A opção pelo trabalho precário, terceirizado, temporário ou em tempo parcial, com baixos salários e sem garantias sociais, é apenas uma das estratégias do capital para reduzir custos e obter maior lucratividade, e, portanto, não pode ser concebida como solução para o problema do desemprego. Este tende sempre a se perpetuar na ausência de reformas no âmbito das relações de trabalho que beneficiem de fato os trabalhadores, e não os grandes capitalistas. Entre tais reformas, deve sugerir-se a redução da jornada, sem prejuízo da remuneração, como meio de garantir o direito ao trabalho

numa sociedade em que este é pressuposto para a sobrevivência humana.

O grande desafio posto às atuais políticas públicas, de forma geral, é o de não frustrar a expectativa dos chamados "beneficiários" dos programas sociais de terem acesso a uma atividade que lhes garanta uma fonte de renda regular e sustentável em meio às adversidades de um mercado que, visando a atingir seus principais objetivos (produtividade, lucro e redução de custos), explora intensamente uma pequena parte da classe trabalhadora, deixando à margem grande massa de trabalhadores tornados "redundantes"[7], cujo destino pode ser a mendicância, a criminalidade, a prostituição ou as prisões, que, "como tantas outras instituições sociais, passaram da tarefa de reciclagem para a de depósito de lixo." (BAUMAN, 2005, p. 108).

Desse modo, o enfrentamento efetivo do problema do desemprego requer a criação de outro modelo de desenvolvimento social, que associe o crescimento econômico do País ao combate à exclusão e às desigualdades sociais, por meio de políticas públicas que, em vez de tornar as pessoas dependentes permanentes de programas assistenciais, sejam capazes de promover a igualdade no acesso a padrões básicos de qualidade de vida (saúde, educação, qualificação profissional, habitação, saneamento, transporte, cultura, lazer) e de garantir-lhes oportunidades de satisfazer as próprias necessidades pelo trabalho.

---

[7] Na compreensão de Bauman (2005, p. 20), "Ser 'redundante' significa ser extranumérico, desnecessário, sem uso – quaisquer que sejam os usos e necessidades responsáveis pelo estabelecimento dos padrões de utilidade e de indispensabilidade. Os outros não necessitam de você. Podem passar muito bem, e até melhor, sem você. Não há uma razão auto-evidente para você existir nem qualquer justificativa óbvia para que você reivindique o direito à existência. Ser declarado redundante significa ter sido dispensado pelo fato de ser dispensável – tal como a garrafa de plástico vazia e não-retornável, ou a seringa usada, uma mercadoria desprovida de atração e de compradores, ou um produto abaixo do padrão, ou manchado, sem utilidade, retirado da linha de montagem pelos inspetores de qualidade. 'Redundância' compartilha espaço semântico de 'rejeitos', 'dejetos', 'restos', 'lixo' – com refugo. O destino dos desempregados, do 'exército de reserva da mão-de-obra', era serem chamados de volta ao serviço ativo. O destino do refugo é o depósito de dejetos, o monte de lixo."

A implementação de um tal modelo de desenvolvimento social exige, por sua vez, não só um governo mais democrático e qualificado para assegurar um crescimento econômico sustentado, como também uma sociedade civil organizada, capaz de propor, planejar, executar, avaliar e fiscalizar iniciativas voltadas para o enfrentamento da pobreza, da desigualdade e da vulnerabilidade social.

Considerações Finais

Insegurança, incerteza, angústia, medo, inquietação com o presente e falta de perspectiva são sentimentos que afligem as pessoas que se vêem diante da experiência ou da ameaça do desemprego, da exclusão social e da "redundância", num mundo que se tornou imprevisível e assustador para os seres humanos e confortável demais para o capital – embora as contradições internas do sistema contenham sempre a possibilidade de crises, conjunturais ou estruturais.

Um "aspecto fatal" das transformações contemporâneas – ocorridas a partir da década de 1970, com a crise do modo de produção fordista e do "Estado de Bem-Estar"[8] – é a redução das funções protetoras do Estado, deixando os cidadãos à deriva, em nome da mercantilização de serviços sociais antes tratados como direitos universais de cidadania.

Reformado nos moldes do capitalismo globalizado, o Estado preocupa-se apenas com uma minoria dos excluídos (não empregáveis e inválidos), por intermédio de programas de assistência social ou mesmo assistencialistas, apelando, muitas vezes, para a "solidariedade" – comumente associada mais à idéia de caridade do que à idéia de justiça social – de uma sociedade civil que, decepcionada com as práticas políticas, despolitiza-se e se esquece

[8] Modelo de regulação social desenvolvido num reduzido número de países capitalistas avançados no período de reconstrução do pós-Segunda Guerra, em que ocorre a expansão tranqüila do capital.

de reinventar a política. Assim, muitos recursos financeiros, materiais e humanos são desperdiçados na perspectiva de adaptação à ordem (ou ao caos) vigente, enquanto poderiam ser direcionados para projetos alternativos de educação, trabalho e sociabilidade *para além do capital*.

Fragilizada pelas ofensivas do sistema capitalista, a classe trabalhadora tem de inventar as próprias estratégias de sobrevivência, numa sociedade em que o Estado se volta mais para o controle do crime do que para as questões sociais, e "a incapacidade de participar do mercado tende a ser cada vez mais criminalizada." (BAUMAN, 2005, p. 67).

À margem de um mercado voltado para o lucro, excludente e competitivo – onde o trabalho tem um sentido de alienação e de exploração; onde as pessoas são usadas e descartadas como mercadorias; onde a sociabilidade é pautada na indiferença, na desconfiança, no individualismo e na concorrência por um espaço que não pode ser ocupado por todos –, as pessoas começam a pensar na possibilidade de estabelecer opções, pois, como assinala Sennett (2005, p. 176), "(...) um regime que não oferece aos seres humanos motivos para ligarem uns para os outros não pode preservar sua legitimidade por muito tempo."

Portanto, o grande desafio dos movimentos sociais, hoje, não é simplesmente a criação de opções de sobrevivência isoladas – que podem ser, inclusive, cooptadas pelo capital –, mas a criação de opções ao próprio capitalismo. Isto exige, em primeiro lugar, uma crítica social radical às categorias fundamentais do sistema (o valor, o trabalho abstrato, a mercadoria e o capital), e, em segundo, um conjunto de mediações sociais, políticas e culturais capazes de articular, no contexto mundial, experiências com maior potencial contra-hegemônico e emancipatório para oferecer opções credíveis à globalização neoliberal e ao ideário mercantil capitalista, afirmando novos valores e práticas a partir da consciência coletiva, cooperação, confiança e compromisso mútuo entre indivíduos e movimentos sociais.

Referências Bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2005.

BOCCANERA, Sílio. Os sem trabalho. *Revista Primeira Leitura*, São Paulo, fev. 2004.

BRASIL. MINISTÉRIO DO TRABALHO E EMPREGO. *Edital de Seleção Pública de Projetos de Qualificação Social e Profissional e de Inserção de Jovens no Mercado de Trabalho*, 2006.

CARDOSO, A. M. *A década neoliberal e a crise dos sindicatos no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2003.

CASTEL, R. *As metamorfoses da questão social*. Petrópolis: Vozes, 1999.

CATTANI, A. D. *Dicionário crítico sobre trabalho e tecnologia*. Petropólis: Vozes, 2002.

CAVAIGNAC, Mônica D. Qualificação social e profissional de jovens para o primeiro emprego: contradições, limites e desafios em tempos de crise. In: ENCONTRO INTERNACIONAL TRABALHO E PERSPECTIVAS DE FORMAÇÃO DOS TRABALHADORES. Fortaleza: Labor/UFC, 07 a 09 de setembro de 2006.

CAVALCANTE, Ana M. C. Pau pra toda obra. *Jornal O Povo*. Fortaleza, 23 de set. 2006. Disponível em: <http://www.opovo.com.br/opovo/especiais/pensaromundodeamanha6/632751. Acesso em: 25 set. 2006.

COSTILLA, Lucio Oliver. Transformações do Estado e da Sociedade Civil na América Latina. In: BRAGA, Elza Maria Franco (Org.). *América Latina:* transformações econômicas e políticas. Fortaleza: Ed. UFC, 2003. p. 251–275.

DRUCK, M. da Graça. Terceirização: *(des)fordizando a fábrica*: um estudo do complexo petroquímico. São Paulo: Boitempo, 2001.

LEITE, M. *Trabalho e sociedade em transformação*. São Paulo: Perseu Abramo, 2003.

MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la critica de la economia política* (Grundrisse). v. 2. Espanha: Século XXI, 1972.

MENELEU NETO, José. Desemprego e luta de classe: as novas determinidades do conceito marxista de exército industrial de reserva. In: TEIXEIRA, F. J. S.; OLIVEIRA, M. A. (Orgs). *Neoliberalismo e reestruturação produtiva*: as novas determinações do mundo do trabalho. São Paulo: Cortez; 1996.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

NORONHA, Eduardo G. Informal, ilegal, injusto: percepções do mercado de trabalho no Brasil. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 25, *Anais...* Caxambu, 16 a 20 de outubro de 2001.

POCHMANN, Márcio. *O emprego na globalização:* a nova divisão internacional do trabalho e os caminhos que o Brasil escolheu. São Paulo: Boitempo, 2001.

_____. *A batalha pelo primeiro emprego*. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.

_____. Desempregados do Brasil. In: ANTUNES, R. (Org.). *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. Juventude em busca de novos caminhos no Brasil. In: NOVAES, Regina e VANNUCHI, Paulo (Orgs.). *Juventude e sociedade*: trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

REZENDE, F. e TAFNER, P. (Orgs.). *Brasil:* o Estado de uma Nação. IPEA, 2006.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter:* conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo. 9. ed. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2005.

CULTURA E ELEVAÇÃO INTELECTUAL DOS TRABALHADORES: OS GRÁFICOS EM DISCUSSÃO

*Tânia Serra Azul Machado Bezerra**

A cultura é algo bem diverso. É organização, disciplina do próprio eu interior, apropriação da própria personalidade, conquista de consciência superior: e é graças a isso que alguém consegue compreender seu próprio valor histórico, sua própria função na vida, seus próprios direitos e seus próprios deveres.
(GRAMSCI, 2004, p. 58).

Nesse texto, nos empenhamos em discutir, a partir de Marx (1890; 1997; 1998; 2004), Gramsci (1997; 2004), Kosik (2002) e Mészàros (2005), aspectos referentes à necessidade de elevação cultural dos trabalhadores diante dos valores e da cultura próprios dessa classe. Tal perspectiva busca, nesse sentido, apontar elementos referentes ao que Gramsci (1997) anuncia como a formação de uma consciência unitária do proletariado, que, diante da hegemonia capitalista, pode se configurar como importante instrumento de resistência aos preceitos de exploração.

Para tanto, diante de um movimento teórico-empírico, dialogaremos também com alguns aspectos de nossa pesquisa de campo[1] pertinentes a essa discussão. Apresentaremos, pois, depoimentos de alguns trabalhadores investigados por nós ao longo do mestrado e do doutorado,

---

* Doutoranda em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará; pedagoga; pesquisadora do Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação Profissional – LABOR/UFC.

[1] Nossa pesquisa de doutorado, com o tema *Autoformação e Consciência de Classe no Sindicato dos Trabalhadores Gráficos no Estado do Ceará*, trata da análise de um grupo de estudos formado por trabalhadores que se reúnem no Sindicato dos Gráficos em Fortaleza, por iniciativa própria, para estudar Marx e Engels e outros aspectos teóricos referentes ao fortalecimento das lutas de Classes. Desta feita, nos parece relevante o diálogo com os dados empíricos até então coletados, para o enriquecimento da temática proposta nesse texto.

que participam de um grupo de formação política.[2] Cabe destacar a noção de que as análises do campo visam a confrontar teoria e prática, no intuito de observar os próprios trabalhadores em atividade de formação e debate reflexivo.

Para iniciarmos nossa reflexão é imprescindível compreendermos a concepção de cultura anunciada por Gramsci (2004) e o papel desta diante das vivências humanas e do antagonismo social, indo além dos conceitos meramente técnicos que giram em torno de tal significado. Com efeito, ante essa perspectiva gramsciana, não se pode pensar a cultura sem se considerar a construção histórica do homem como sujeito de suas ações e inferências no mundo; ou seja, os aspectos culturais são construídos na tessitura das relações sociais, a partir de valores extraídos da práxis humana.

Nesse sentido, não seria equívoco considerarmos que a classe trabalhadora, mesmo sendo fortemente influenciada pelos valores culturais do estrato dominante, tem cultura própria adquirida em suas vivências e leituras de mundo, a partir de aspectos coletivos consolidados diante do antagonismo social e da histórica luta de classes. Isso porque as relações sociais elaboram o próprio homem, uma vez que este, diante de um movimento dialético, tanto se influencia quanto é influenciado, tanto transforma quanto é transformado.

Cabe enfatizar o fato de que o grupo de trabalhadores que constitui nosso foco de pesquisa, apresenta aspectos que muito nos remetem ao pensamento gramsciano, uma vez que estes se organizam em busca de elevação do potencial intelectual em sentido amplo (política e cultura geral), acreditando ser este um bom aporte para as lutas de classes. Nessa perspectiva, nos levam a relacionar esse

---

[2] Tal formação muito se aproxima do que Gramsci (1997) conceitua como um círculo de cultura, formado por trabalhadores, no intuito de fomentar questões pertinentes aos seus interesses de classe e, assim, possivelmente contribuir para a formação de uma consciência revolucionária.

caso em específico com o que Gramsci (1997) intitula de a formação de um *círculo de cultura*, que, como mais à frente discutiremos, busca atingir uma competência intelectual coletiva, no intuito de socializar conhecimentos e fortalecer a classe em termos culturais.

Sabemos, todavia, que na sociedade de consumo, as pessoas são estimuladas a cultuar o supérfluo e a atribuir às mercadorias, produto do trabalho humano, um valor que vai além dos próprios homens, afastando-se estes de valores coletivos que promovem o bem comum. É importante, contudo, ressaltar que, ainda assim, a cultura dos detentores do poder não é unívoca e absoluta, pois alguns indivíduos, mesmo que em minoria tentam fazer frente a tais preceitos. É, então, o caso dos trabalhadores que estamos investigando? Vale ressaltar que é nesse movimento de complexidade das relações humanas que os indivíduos, gradativamente, trilham a própria história e adquirem sua identidade social. Assim, acentua Gramsci:

> É que só pouco a pouco, de estrato em estrato, a humanidade adquire consciência de seu próprio valor e conquista o direito de viver independentemente dos esquemas e dos direitos de minorias que se afirmaram historicamente no momento anterior. (2004, p. 58).

É preponderante enfatizar a idéia de que essa consciência, assim como assinala Gramsci (2004), não acontece sob a égide dos espontaneísmo, como um movimento natural e "evolutivo" da humanidade. Pelo contrário, o processo que desencadeia essa atitude reflexiva, de acordo com Marx (1998), é resultado da aquisição de uma consciência revolucionária, assimilada na prática cotidiana das lutas de classes, diante da qual o indivíduo rompe com a superficial "consciência de si mesmo" e parte para um estádio mais crítico e comprometido com a transformação da realidade que lhe é imposta. Nessa perspectiva, ainda assinala Marx:

> [...] está claro que a verdadeira riqueza intelectual do indivíduo depende inteiramente de suas relações reais. É só desta maneira que cada indivíduo em particular será libertado das diversas limitações nacionais e locais que encontra, sendo colocado em relações práticas com a produção do mundo inteiro (inclusive a produção intelectual) e postos em condições de adquirir a capacidade de desfrutar a produção do mundo inteiro em todos os seus domínios (criação dos homens). (1998, p. 34).

Até onde podemos observar, o grupo de estudos do Sindicato dos Gráficos trabalha na perspectiva anunciada há pouco por Marx (1998). Isso porque as leituras, filmes e debates vivenciados por tais trabalhadores, durante os encontros semanais, buscam *relações práticas* com a produção intelectual, objetivando, assim, a capacidade de se apropriar de uma cultura ampla que lhes possibilite a conscientização política. Desta feita, em diálogo com Marx (1998), percebemos que, assim como defende Gramsci (2004), a cultura é edificada historicamente pelos homens a partir de suas relações e práticas sociais. Os indivíduos precisam, pois, ter contato com uma cultura geral e ampla, para que possam adquirir múltiplas capacidades de teor crítico-intelectual, passando também pelo reconhecimento de valores próprios e de um

> [...] continuado trabalho de crítica, de penetração cultural, de impregnação de idéias em agregados de homens que eram inicialmente refratários e que só pensavam em resolver por si mesmos, dia-a-dia, hora a hora, seus próprios problemas econômicos e políticos sem vínculos de solidariedade com os que se encontravam na mesma situação.(GRAMSCI, 2004, p. 59).

Referido pensamento gramsciano parece-nos contemplado no depoimento de um dos trabalhadores gráficos entrevistados, ao se referir ao Curso de Formação Política investigado, diante do contexto capitalista da contemporaneidade:

> Num momento como esse, estamos vendo uma estagnação das lutas em si, dos confrontos, num momento como esse nós vemos uma importância muito grande na formação política, na formação intelectual, na formação de uma forma geral, por que isso? Nós temos uma carência muito grande de quadros no movimento sindical, além dos que já saíram, que a gente chama vulgarmente de "desbundados", essa palavra de "desbunde", quer dizer sair do movimento(...) Além do desbunde tem a cooptação que foi muito grande, além da cooptação em nosso caso particular nós temos uma carência, em nossos trabalhadores a formação é mínima, além da formação intelectual, a formação política e nós nos últimos tempos resolvemos investir nisso, na formação (...). (fevereiro de 2007).

Está clara a tomada de consciência da necessidade de formação e cultura ampla para esse trabalhador em estudo, uma vez que investe esforços pessoais e coletivos no intuito de capacitar-se como classe que precisa fazer frente aos ditames do capital. A partir do relato, percebem-se a leitura crítica feita da fase capitalista atual, como também o reconhecimento da carência cultural, intelectual e política por parte dos trabalhadores em formação. Cabe destacar o fato de que tal trabalhador jamais leu Gramsci, no entanto, nos dá a impressão de que ele assim já o fez, pois os argumentos utilizados muito se aproximam de tal perspectiva teórica. Dessa forma, a partir da práxis e pela práxis, referidos trabalhadores investem em âmbitos informais em educação:

> (...) pra que isso (a formação)? Além da gente saber enfrentar os patrões, saber também como lá fora se manifestar politicamente nos movimentos como um todo, aí tanto enfrentar governo, enfrentar os patrões e o próprio movimento sindical que é eclético, tem um movimento que vai a luta mesmo, tem movimento que é só de fachada, a gente tem que tá batendo nisso. Então nós temos que está capacitados em todos os aspectos, por isso nós resolvemos nesse momento, partir para essa

questão, para nós é fundamental, a formação como um todo e principalmente política. (depoimento de um trabalhador entrevistado em fevereiro de 2007).

É nessa linha de raciocínio que Gramsci (2004) anuncia uma "consciência unitária do proletariado", ancorada em uma cultura que lhes é peculiar, pois, para esse autor, as rupturas sociais historicamente consolidadas, como a Revolução Francesa, por exemplo, foram precedidas de intensas fomentações socioculturais. Tal fato nos remete ao que Marx (1890) intitula de *condições subjetivas*[3] que, uma vez aliadas às *objetivas*[4], devem favorecer um levante revolucionário. Rompe-se, pois, com a concepção de cultura enciclopédica, que restringe o seu significado a aspectos meramente instrumentais, impostos pela hegemonia da classe dominante; em outras palavras, aspectos culturais convencionados por valores elitizados e pouco comprometidos com o coletivo, direcionando-se sempre à exacerbação de interesses de minorias em detrimento da maioria. Como garante Marx:

> Os pensamentos da classe dominante são também em todas as épocas os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder *material* dominante numa determinada sociedade é também o poder *espiritual* dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe também dos meios da produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante. (1998, p. 48).

Pois bem, para Gramsci (2004), a formação de uma consciência unitária do proletariado acontece a partir da crítica aos preceitos sociais, políticos e econômicos do capitalismo, como uma preparação da consciência que precede as revoluções:

---

[3] Condições, de acordo com Marx (1890), que dependem das ações, vontades, pensamentos e idéias humanas.

[4] Condições, de acordo com Marx (1890), que independem das vontades ou ações humanas, ou seja, já estão historicamente postas.

> É através da crítica à civilização capitalista que se forma ou se está formando a consciência unitária do proletariado: e crítica quer dizer cultura, e não evolução espontânea e natural. (GRAMSCI, 2004, p. 60).
>
> E essa consciência se forma não sob a pressão brutal das necessidade fisiológicas, mas através da reflexão inteligente (primeiro de alguns e depois de toda uma classe) sobre as razões de certos fatos e sobre os meios para convertê-los, de ocasião de vassalagem, em bandeira de rebelião e de reconstrução social. O que significa que toda revolução foi precedida por um intenso e continuado trabalho de crítica, de penetração cultural [...]. (GRAMSCI, 2004, p. 58).

Com efeito, para Marx (1998) sucede diante da ruptura com a subsunção do trabalho ao capital na tentativa de inaugurar uma sociedade baseada em homens "donos de si", com relações de produção coletivas e livres da propriedade privada, superando o estádio daqueles indivíduos que vivem meramente em si mesmos, sem a perspectiva do coletivo e das relações com o outro. Nessa perspectiva, a classe trabalhadora tem que se submeter a um longo e árduo trabalho de conscientização, revendo seus conceitos e valores culturais e, principalmente, fortificando-se diante da luta de classes, da práxis revolucionária.

Como podemos observar, essa transformação sociocultural proposta por Marx (1998) e reafirmada por Gramsci (2004), não ocorre a partir de bases meramente *espirituais,* porquanto tais mudanças exigem profunda modificação no modo de produção da vida material dos indivíduos, na organização social do trabalho, partindo para uma apropriação coletiva dos meios de produção. Isso porque, na lógica do capital, os aspectos intelectuais estão, indubitavelmente, associados às relações econômicas vivenciadas em cada sociedade, pois o acesso ao saber sistematizado e científico estrutura-se em evidente relação de poder: à classe dominante cabe a apropriação do saber intelectual e científico, enquanto às camadas populares resta o meramente técnico e industrial.

No âmbito do Sindicato dos Gráficos, sediado em Fortaleza, no entanto, um movimento diferenciado parece estar em curso. A partir de leituras marxistas, valendo enfatizar que eles estudam textos do próprio Marx (mesmo com séria defasagem escolar), tais trabalhadores apostam na formação como forte ferramenta de enriquecimento das lutas sindicais ou trabalhistas de uma forma geral, principalmente em um ambiente histórico de fragmentação da classe trabalhadora. Por isso, investem em leituras e debates sobre Economia-Política, Filosofia, atualidades e fundamentos marxistas em geral, fato que os torna cada vez mais interessados por uma cultura ampla, geral e revolucionária, como percebemos a partir de suas palavras:

> A gente notou aqui até pelos nossos cursandos, que já disseram assim: "a gente deu um passo muito grande, nós não sabíamos de nada." A maioria de novatos, tem alguns veteranos, mas a maioria é de novatos, então o pessoal está gostando, a gente tá vendo que o pessoal tá vindo mesmo, tá criando condições para isso, eu acho que nós vamos dá um salto de qualidade muito grande em termos de formação aqui dentro do sindicato. (DIRIGENTE SINDICAL, janeiro de 2007).

Em termos gerais, todavia, o acesso ao pleno desenvolvimento intelectual, é privilégio dos possuidores de boas condições financeiras, fato este, porém, que não nega a possibilidade de que determinados indivíduos da classe menos favorecida consigam por méritos individuais e pessoais, ascender a determinados postos que exijam primor intelectual. É preciso ressaltar, no entanto que, em aspectos mais gerais, a classe dona dos meios de produção também domina a *produção espiritual* (MARX, 1998) de cada comunidade dividida em classes sociais antagônicas.

Tem-se, pois, a clássica separação entre o "saber" e o "fazer", ou seja, a dicotomia entre o trabalho intelectual e o técnico e industrial. Diante de tal propósito, as minorias historicamente acomodadas no poder integram a elite intelectual de cada organização social, que domina, enquanto

a grande massa desprovida dos meios de produção, apesar de possuir ciclos próprios de cultura[5], submete-se ao trabalho estranhado[6] e à falta de contato com as mais ricas e solenes produções e descobertas espirituais da humanidade.

Assim sendo, por ser desprovida dos meios de produzir sua vida material, a classe trabalhadora, também, não é partícipe do processo de aquisição dos elevados saberes intelectuais. Até porque não seria interessante aos representantes do capital favorecer um esclarecimento intelectual àqueles que, até então, encontram-se à margem desse privilégio e são, nessa óptica, fonte maior de seu acúmulo de riquezas. Por conseguinte, para ter acesso a uma formação emancipadora e reflexiva, a classe trabalhadora precisa criar espaços não formais organizados por seus próprios intelectuais orgânicos, para, então, coletivamente ter acesso ao conhecimento amplo e irrestrito, fato que nos leva a uma relação direta com o grupo de estudo do Sindicato dos Gráficos.

É com base na tentativa de romper com essa expropriação histórica do saber intelectual das massas populares que Gramsci propõe um modelo de escola unitária, destinada a "(...) desenvolver em cada indivíduo humano a cultura geral (...) o poder fundamental de pensar e de saber se orientar na vida." (1997, p. 117), no intuito de apontar um novo fazer escolar que se afaste do intenso processo de diferenciação, especialização, particularização e segregação formativa, destinado a atender as demandas de mercado, adotado pelos atuais modelos de educação formal. Com efeito, Gramsci (1997) anuncia um modelo de educação que busca contribuir, efetivamente, com a formação

---

[5] Apesar de possuir manifestações culturais que lhes são peculiares, valores próprios inerentes a sua categoria social, constituídos a partir de suas vivências e contatos com o mundo real e concreto que a envolve.

[6] Trabalho que é exterior ao trabalhador, que lhe é estranho, por ser fruto de relações de exploração e por ser destinado à produção de mais-valia e não à realização material e espiritual daquele que emprega sua força de trabalho.

de sujeitos emancipados e conscientes de suas ações socioeconômicas e culturais:

> O advento da escola unitária significa o início de novas relações entre trabalho intelectual e trabalho industrial não apenas na escola, mas em toda a vida social. O princípio unitário, por isso, refletir-se-á em todos os organismos de cultura, transformado-os e emprestando-lhes um novo conteúdo. ((GRAMSCI, 1997, p. 125).

Pode-se objetar com a idéia de que a forma atual de organização escolar atende a um dualismo educacional edificado historicamente pela consolidação da concentração de renda. Vimos no depoimento dos trabalhadores a imensa carência formativa vivenciada pela classe trabalhadora. Temos, então, de um lado, os que são preparados para assumir cargos de ascensão social que exigem formação universitária de qualidade e, atendendo a lógica segregadora do capital, no outro extremo, há os que, por circunstâncias socioeconômicas desfavorecidas, devem se apropriar de um saber meramente técnico que a eles possibilite, de forma subalterna, a venda de sua força de trabalho.

Evidencia-se, pois, o fenômeno que Gramsci (1997, p. 118) denomina de a "divisão fundamental entre escola clássica e profissional." A clássica destina-se à camada dominante e seus intelectuais, ao passo que a escola profissional, com saberes instrumentais, é direcionada aos estratos menos favorecidos da sociedade. Nessa perspectiva, os trabalhadores desfrutam de uma educação muito mais voltada ao técnico-profissional, deixando em segundo plano uma formação cultural e intelectual plena, que permite, substancialmente, maior índice de criticidade e reflexão.

Por isso, vislumbrando a elevação cultural e intelectual dos trabalhadores e procurando garantir a estes melhores condições de atuação e elaboração de sua história, diante de novos moldes sociais, é que Gramsci (1997) propõe uma educação unitária em âmbitos formais e informais, diante da qual todos os indivíduos possam ter aces-

so a todas as forma de *produção da vida espiritual da humanidade*. Desta feita, os indivíduos poderiam ter as mesmas oportunidades de ingresso no "mundo do conhecimento", poder-se-ia, então, coletivizar os saberes intelectuais e culturais.

Sabemos, pois, que tal evento tem como pré-requisitos, imensuráveis transformações na produção da vida material dos homens, pois as duas formas de construção da vida humana não se dissociam e agudizam-se em um processo de interdependência; ou seja, para romper com as relações sociais de exploração, a classe trabalhadora precisa adquirir uma consciência revolucionária e partir para a ação. Esse, todavia, é um processo que, segundo Marx (1890) exige condições objetivas e subjetivas, tanto de caráter material quanto de teor espiritual.

É indiscutível o fato de que os trabalhadores precisam ter acesso a outra estrutura educacional, mas, enquanto essa realidade não chega, o que precisa ser feito? Sem dúvida, a proposta de escola unitária gramsciana dificilmente conseguirá se efetivar no seio da sociedade capitalista, pois é um modelo que não atende as exigências da subordinação cultural da classe trabalhadora. É necessário, contudo, reconhecermos que essa perspectiva educacional proposta por Gramsci (1997) favorece a manutenção de uma cultura revolucionária, voltada para valores e princípios coletivos, que precisam ser cultivados mesmo diante da subsunção do trabalho ao capital; mas, o que fazer para implementá-la?

Talvez o caminho deva ser trilhado primeiro em âmbitos informais, como nos parece que tem acontecido no Sindicato dos Gráficos, uma vez que não precisam do reconhecimento do Estado, para depois, gradativamente, em um movimento ampliado e solidificado, corroer-se a estrutura formal e segregadora da educação sob moldes capitalistas, uma vez que não é de nosso conhecimento nenhum movimento, em curso no Brasil, que possa efetivamente romper com esse modelo excludente, implantando uma nova sociedade.

Vale lembrar que tais ideações alternativas de educação precisam acontecer em âmbitos informais. Isso porque a um Estado capitalista não interessa a legitimação de uma educação que se volte aos interesses das classes menos favorecidas, uma vez que a ignorância intelectual é uma forte aliada para a democracia burguesa, que precisa de manipulações eleitorais para se manter hegemonicamente no poder.[7]

Acerca da possibilidade de elevação intelectual e cultural dos trabalhadores, segundo Gramsci (1997), as camadas populares possuem os próprios líderes e intelectuais, aqueles que desempenham papel importante na organização da cultura de massa, como podemos observar dentro do grupo estudado. Cabe-nos, porém, a pergunta: o que viria primeiro, na perspectiva da mudança, a conscientização ou a ruptura social? Na verdade, tais fenômenos não acontecem em circunstâncias lineares, seguindo uma ordem de fatores postos e sobrepostos. A tomada de consciência e a ruptura social, segundo Marx (1998), envolvem-se em um movimento dialético, sem uma ordem prestabelecida. É nessa perspectiva dialética, a partir da união entre teoria e prática, que os trabalhadores em estudo interagem com as novas investidas do capital:

> (...) nós notamos uma dificuldade muito grande de nossos dirigentes dentro das empresas, de enfrentar temas que os patrões estavam enganando eles, porque nós abordamos temas agora como a legislação trabalhista, que o governo atual quer acabar, criando mil maneiras de acabar, fazer reforma sindical, trabalhista e uma série de questões que já, já vêm à tona. Que vão de uma vez por todas, quem sabe, dá uma rasteira no movimen-

[7] Fato observável nas relações clientelistas ocorridas no Brasil, ancoradas na primazia das desigualdades sociais, as quais favorecem a manutenção de poderosas oligarquias que se revezam no domínio político-econômico. É o caso, por exemplo, do grupo liderado pelos senadores Tasso Jereissati, no Ceará, Antônio Carlos Magalhães, na Bahia (embora tenha sido, recentemente derrotado, nas últimas eleições -2006), Sarney no Maranhão, entre outros casos que, nitidamente, se inserem no contexto da "democracia" brasileira.

> to sindical, então nós abordamos aqui nos estudos esse tema da legislação trabalhista, para o trabalhador conhecer leis, então por isso já tá surtindo efeitos, já estão partindo para a luta consciente dentro das empresas (...). (DEPOIMENTO de um trabalhador em janeiro de 2007).

Obviamente, para contestar e ir de encontro à ordem estabelecida, é necessária a união de fatores diversos. Como podemos perceber no relato coletado, o indivíduo precisa, por exemplo, adquirir consciência da organização social que o oprime, porém tal consciência se adquire principalmente diante da práxis, do cotidiano de luta. Esclarece Kosik:

> O ser social determina a consciência dos homens, mas disto não resulta que o ser social se revele adequadamente na consciência dos homens. Na práxis utilitária do dia-a-dia os homens mais facilmente tomam consciência do ser social sob cada um dos aspectos isolados ou sob aparências fetichizadas. (2002, p. 194).

Isso porque:

> A compreensão das coisas e do seu ser, do mundo nos fenômenos particulares e na totalidade, é possível para o homem na base da abertura que eclode na práxis. Na práxis e baseado na práxis, o homem ultrapassa a clasura da animalidade e da natureza inorgânica e estabelece a sua relação com o mundo como totalidade. (p. 227).

Tem-se, então, o papel irrevogável dos intelectuais orgânicos, pois, de acordo com Gramsci (1997), cada grupo social possui a própria categoria de intelectuais; indivíduos estes que exercem a função de organizadores socioculturais, criando condições de favorecimento à classe social que representam. Dessa forma, o intelectual orgânico, criado pela nova classe, surgente, desempenha funções legítimas, em âmbitos estatais e sociais, formais ou não formais, fato evidenciado diante da organização trabalhista em estudo, uma vez que esta se organiza, sobretudo a partir de seus intelectuais, formados desde uma cultura

revolucionária de massa. Quem são, porém, os intelectuais? Primeiramente é importante esclarecer que, para Gramsci (1997), não existem não-intelectuais, pois, afinal, todos os indivíduos, mesmo que minimamente, desempenham atividades intelectuais criadoras.

No seu pensamento, todavia: "Todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer então; mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais." (GRAMSCI, 1997, p. 7). Em outros termos, apesar de executarem atividades intelectuais, nem todos os indivíduos exercem a função de *organizadores de massas de homens*, nem todos contribuem para a reflexão sobre uma diferente concepção de mundo ou para formas inovadoras de interpretação do real e, aqueles que, no seio da classe trabalhadora, assim o fazem possivelmente inauguram concepções e ações diante dos ataques capitalistas.

Dessa forma, mediante o aprofundamento cultural, os diversos agrupamentos sociais poderão desenvolver-se intelectualmente e organizar-se no sentido de apresentarem posições políticas e ideológicas próprias. Sem dúvida, no entanto, as imposições econômicas são marcantes e preponderantes nesse sentido e

> (...) formam-se assim, historicamente, categorias especializadas para o exercício da função intelectual; formam-se em conexão com todos os grupos sociais, mas especialmente em conexão com os grupos sociais mais importantes, e sofrem elaborações mais amplas e complexas em ligação com o grupo social dominante. (GRAMSCI, 1997, p. 8).

Deve-se notar que, de acordo com Gramsci (1997), há uma suposta tentativa de cooptação dos intelectuais pelo grupo social dominante, no intuito de fortificar-se hegemonicamente. Isso porque os intelectuais lideram todo um processo de organização social e cultural e são legitimados pelo grupo social que representam. É diante dessa perspectiva que podemos retomar a discussão inicialmente levantada, no momento em que debatemos o conceito

de cultura em Gramsci (1997), e fundamentar com esteio nesse autor, a idéia de que a classe trabalhadora, apesar de se encontrar historicamente submetida ao capital e a sua hegemonia cultural, possui cultura própria, baseada em *círculos de cultura*[8] desencadeados coletivamente.

De acordo com relatos colhidos em nossa investigação, porém, é possível constatar, assim como observa Gramsci (1997), que, em alguns momentos, há claro intento de cooptação dos líderes trabalhistas por parte da classe dominante, uma vez que estes organizam a cultura de massa. Nesse sentido, denuncia um dos trabalhadores investigado, em desabafo sobre a atual situação do sindicalismo no Brasil, diante de um governo dito dos trabalhadores:

> [...] não tem mais oposição, a maioria dos partidos hoje são governo, as centrais sindicais hoje são governo, cooptadas, até eu brinco com os meninos aqui: olha dinheiro pouco e peia pouca não resolvem os problemas, resolve mesmo é dinheiro muito e peia muita, o que aconteceu com o movimento sindical? Dinheiro muito, gente que aqui mesmo no Ceará a gente foi para a porta dos Correios, gente que ganhava R$ 700,00 trabalhando, hoje a empresa cooptou e tá ganhando R$ 7.000,00, quer dizer as lideranças que tinham antes para fazer esta luta, para dizer que a coisa está errada, que o povo está sendo enganado em todos os aspectos, venda de empresas nacionais, privatizações esdrúxulas, as coisas horríveis do mundo não tem mais ninguém dizendo, tá todo mundo caladinho, o governo foi hábil na cooptação que aconteceu nesse país foi como nunca [...]. (DEPOIMENTO colhido de um trabalhador em novembro de 2006).

---

[8] Gramsci (1997) denomina de círculos de cultura um tipo de trabalho intelectual coletivo, no qual os indivíduos, com as mais diversas especificidades intelectuais, colaboram entre si para a elaboração de uma competência coletiva. Partem, então, para a socialização de certezas, dúvidas e críticas construtivas, até atingir, na medida do possível, e de modo homogêneo, o grupo de intelectuais.

Cabe, ainda, destacar que, mesmo diante da forte influência da classe dominante e da até cooptação dos líderes da classe trabalhadora, existem aspectos culturais, peculiares à referida classe, uma vez que, seguindo a razão do pensamento gramsciano, cada grupo social tem os próprios traços culturais, que demonstram a possibilidade de organização dos oprimidos em direção à luta pela emancipação humana; ou seja, mesmo ante o grave quadro de desarticulação dos trabalhadores na contemporaneidade, ainda há chance de reorganização e resistência ao avanço do capital.

A partir de mencionada possibilidade, os homens poderiam assim, atingir, na práxis, satisfatórios níveis de esclarecimento político e conscientização; quem sabe, até poderiam manter um contato maior com o mínimo de cultura geral, fato este que lhes possibilitaria a gradativa autonomia diante do ato de pensar e agir como sujeitos históricos e capazes de transformar a realidade objetiva que lhes é imposta.

Outro aspecto importante é o que Gramsci (1997) anuncia como a "[...] aquisição de uma competência coletiva", pois, para ele, a partir de atividades intelectuais coletivas os indivíduos poderiam atingir equilibrados níveis de intelectualidade. Assim, mediante essa organização voltada à unidade de interesse do proletariado, possivelmente, estes podem inaugurar uma *cultura revolucionária* (MARX, 1890) e levantar-se conscientemente contra as minorias opressoras historicamente estabelecidas no poder. Diante de tais preceitos, anota Gramsci:

> [...] os privilégios e as diferenças sociais, sendo produtos da sociedade e não da natureza, podem ser superados. A humanidade necessita de um outro banho de sangue para cancelar muitas destas injustiças: e, quando isso ocorrer, que os dominantes não se arrependam por terem deixado as massas no estado de ignorância e de ferocidade em que se encontram agora. (2004, p. 46).

Deparamos-nos, pois, com uma concepção revolucionária da história, marcada por complexos processos de rupturas e continuidades, nos quais se deflagra um dialético movimento entre fenômeno e essência. O reflexo fenomênico dos eventos, pouco a pouco, desvela o real, a essência histórica das lutas de classes constituídas ao longo do percurso dito civilizatório. Desse modo, não nos pode parecer improvável que, unindo a consciência proletária à práxis revolucionária, se possam alcançar modelos diferenciados de organização social. Em fundamentação, argumenta Gramsci:

> Muitos dizem que o homem já conquistou tudo o que deveria conquistar de liberdade e de civilização; e que agora, portanto, não lhe resta mais que desfrutar dos frutos de suas lutas. Penso ao contrário, que algo muito diverso ainda nos cabe fazer: os homens têm apenas um pequeno verniz de civilização, que, se levemente raspado, deixa logo aparecer a pele de lobo. Os instintos foram amansados, mas não destruídos; e o direito do mais forte é o único reconhecido. (2004, p. 46).

Cabe-nos, por conseguinte, uma indagação: o que, diante dos preceitos mencionados, vem a ser civilização? Convencionalmente, o que se tem considerado por civilização, como expõe Gramsci (2004), é uma forma pouco humana (ou muito humana, talvez) que os homens utilizam para viver em sociedade, "Porque parece cruel destino para os humanos serem dominados por este instinto, o de quererem devorar-se uns aos outros." (p. 43). É isso mesmo: os homens, ou pelo menos grande parte deles, parecem possuir apenas "um pequeno verniz de civilização", principalmente no momento em que, ludibriados, se curvam ao mundo das coisas e elegem como deus o dinheiro (MARX, 2004).

Nessa perspectiva, grande massa de homens é submetida à miséria e à ignorância. Implementa-se, então, uma cultura desastrosa, os índices de violência e precarização humana tornam-se alarmantes. Estaríamos, então, viven-

ciando a barbárie? Mészáros (2005) já anuncia tal intento. Impõe-se, pois, a clara necessidade de superação desse culto ao individualismo, suscitando a inauguração de uma "ética socialista", a partir da qual os indivíduos desenvolvam um espírito coletivista e não permitam que os frutos do trabalho, apropriado por vinculações de exploração, sejam benefício de minorias, no intuito de centralizar capital. Do contrário, perceberiam, então, que a atividade laboral pode ocasionar o enriquecimento de toda a comunidade, com o fim da propriedade privada. Diante de tal concepção, teorizam Marx e Engels:

> A teoria materialista de que os homens são produto das circunstância e da educação e de que, portanto, homens modificados são produto de circunstâncias diferentes e de educação modificada, esquece que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o próprio educador precisa ser educado. (...) A coincidência da modificação das circunstâncias e da atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como *prática transformadora.* (1997, p. 118).

A idéia que podemos enfatizar, por fim, em diálogo com Mészàros (2005), é a de que a sociedade contemporânea precisa enfrentar drásticas rupturas em âmbitos sociais, culturais, educacionais, econômicos e produtivos. Estas transformações suscitarão o advento de um *novo homem,* uma vez que este, como bem ressaltou Marx (1997), "é produto das circunstâncias e da educação" que lhes são transmitidas socialmente. Faz-se necessária, pois, "uma mudança que nos leve para além do capital, no sentido genuíno e educacionalmente viável do termo." (MÉSZÀROS, 2005, p. 25).

Isso porque, indubitavelmente, as relações educacionais da contemporaneidade estão profundamente relacionadas com a economia de mercado e com o avanço das forças produtivas capitalistas. Por tal razão, segundo Mészàros (2005), torna-se pouco viável pensar em mudanças de vertentes educacionais que favoreçam as camadas

populares, sem que haja rupturas efetivas com os interesses da classe dominante. Em outros termos, para que a educação se volte realmente para a formação de um sujeito emancipado, político, crítico e reflexivo, tornam-se urgentes mudanças nas relações de produção da vida material da humanidade, a fim de que esta, paralelamente, reconfigure a produção da vida espiritual dos homens.

Referências Bibliográficas

GRAMSCI, Antônio. *Escritos políticos*. Organização e Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. *Os intelectuais e organização da cultura*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização. Brasileira, 1997.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

MARX, Karl. *A ideologia alemã* de Karl Marx e Friedrich. Engels. Introdução de Jacob Gorender, tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Coleção Clássicos).

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. *O capital*: crítica da economia política. Livro 1 – O Processo de Produção do Capital – v. 1. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1890.

_____. *O 18 de brumário e cartas a kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

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

A INTEGRAÇÃO ENTRE A FORMAÇÃO GERAL E A FORMAÇÃO PROFISSIONAL: DESAFIOS E PERSPECTIVAS

*Maria José Pires Barros Cardozo**

Introdução

O presente capítulo aborda algumas questões acerca da integração entre o Ensino Médio e a Educação Profissional de nível técnico, a partir de estudos que estamos desenvolvendo para a concretização de nossa tese de doutorado do Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará. As análises aqui apresentadas, decorrem de pesquisa documental e de entrevistas com técnicos da Secretaria de Educação do Estado do Maranhão, nas quais procuramos investigar os aspectos mais relevantes sobre a reforma do Ensino Médio e coletar dados sobre a experiência de integração entre esse grau e a Educação Profissional de nível técnico.

As inferências que apontamos são provisórias, mas indicam algumas conclusões a que chegaremos à respeito da questão abordada, tendo como base às transformações no mudo trabalho, os limites e as possibilidades de construir uma educação unitária no contexto da sociedade capitalista.

O Contexto do Tema

A política educacional brasileira a partir de 1964 pautou-se na Teoria do Capital Humano, com o objetivo de tentar estabelecer relação direta e imediata e até mesmo de subordinação à produção, ou seja, adequá-la às exigências do crescimento econômico. Dentre as medidas toma-

---

* Doutoranda em Educação Brasileira pelo Programa de Pós-Graduação da FACED-UFC. Professora do Curso de Pedagogia da UFMA; pesquisadora do Laboratório de Estudos do Trabalho e Qualificação Profissional – LABOR/UFC; Bolsista da CAPES.

das pelo governo militar, destacamos a Reforma Universitária de 1968 e a Reforma de Ensino de 1º e 2º graus de 1971. Essas duas mudanças, provieram de estudos e acordos firmados entre o MEC e a AID (Agencia Internacional de Desenvolvimento), dos trabalhos da Comissão Meira Matos e do Grupo de Trabalho da Reforma Universitária-GTRU, nos quais a educação era vista como questão de interesse econômico e de segurança nacional.

Com base nos relatórios da comissão e grupo citados, o governo brasileiro promoveu a Reforma Universitária através da Lei Nº 5.540/1968 e Decreto Lei Nº 464, de 1969, que especificaram legalmente a organização, a administração e o funcionamento dos cursos de graduação em dois ciclos: básico e profissional. A Lei Nº 5.692/1971 efetivou a reforma no ensino de 1º e 2º graus, instituindo a extensão da escolaridade obrigatória para oito anos com a junção do primário e ginásio, tentou instituir a profissionalização compulsória no Ensino Médio, que passou a ser ministrado em 3 ou 4 anos e destinado à habilitação profissional.

Segundo estudos desenvolvidos por Germanno (1994), a tentativa de profissionalização compulsória da força de trabalho, fracassou pelos seguintes motivos: limitação dos recursos públicos; resistência passiva das classes média, alta e a trabalhadora; e a discrepância prática e crônica do sistema educacional em relação ao sistema ocupacional.

Diante desses limites objetivos, o governo com vistas a aliviar tensões e, evitar desgastes, instituiu os pareceres de números 45/1972 e 76/1975. O primeiro, introduziu as chamadas habilitações básicas e enfatizou que ninguém deveria terminar os estudos de 2º grau sem alguma capacitação para o trabalho (WARDE, 1977), o segundo previu três soluções para o ensino de 2º grau: habilitação profissional plena, correspondente à formação do técnico; habilitação parcial com a combinação da educação geral com a preparação para ocupações intermediárias; e habilitação básica para iniciação em áreas especificas, cuja a

ocupação seria definida no emprego. Posteriormente, a Lei Nº 7.044, de 1982, desobrigou a profissionalização no ensino de 2º grau e converteu a habilitação profissional, em opção pela escola, transformou a qualificação para o trabalho em preparação para o trabalho, atendendo, assim, às reivindicações das escolas privadas.

No início da década de 1980, com a acentuação da crise do capitalismo mundial e o fim do chamado *milagre econômico* brasileiro, o Estado militar, que já vinha perdendo consenso político em favor do regime, foi obrigado a reorientar a política educacional, haja vista as novas diretrizes da *modernização* e a própria mobilização de grupos organizados da sociedade civil em torno de propostas para mudanças na educação.

Ademais, já sinalizavam as *novas* estratégias de valorização do capital, mediante o avanço qualitativo e quantitativo das inovações tecnológico-organizacionais, principalmente na indústria automotiva, montadoras e autopeças em que são mais perceptíveis à adoção da microeletrônica e a utilização dos métodos de flexibilização da produção inspirados no modelo toyotista. Começou a proliferar também, o enfático discurso neoliberal sobre a necessidade de reformas econômicas e da redução do papel do Estado na economia, nas políticas públicas e nas relações de emprego.

Nesse contexto, emerge o modelo da competência que, segundo Hirata (1996), depois de ser definido como lógica pós-taylorista, foi assimilado pelos empresários europeus e grupos envolvidos com as reestruturações administrativas, que passaram a se valer da noção de competência para defender e implementar as mudanças na organização do trabalho. Tal atitude possibilitou associar as qualidades requeridas do indivíduo e as formas de cooperação intersubjetivas características dos *novos* paradigmas produtivos.

Estudos realizados por Dubar (1998), indicam que, sendo a qualificação um dos pontos capitais do *compromisso fordista*, cedeu-se à tentação de substituí-la pela

competência como base de um *novo* modelo de gestão, acompanhando a transformação da organização do trabalho (ruptura patenteada com o taylorismo) e a mudança na relação de forças entre patrões e sindicatos de assalariados (declínio acentuado da sindicalização e das negociações coletivas). Essa mudança foi igualmente possibilitada pelas evoluções do sistema educativo que situavam aquisição das competências no cerne de seus objetivos ao reformar os modos de elaboração dos diplomas profissionais e a concepção de avaliação (1998, p. 97).

Esse direcionamento para as competências está destacado em vários documentos de organizações internacionais, como a Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e Cultura, UNESCO a Comissão Econômica para América Latina e Caribe-CEPAL, o Programa de Promoção das Reformas Educacionais na América Latina-PREAL e o Banco Mundial.

A UNESCO em relatório intitulado a *Educação para o Século XXI*, publicado em 1996, elaborado entre 1993 e 1996 por Comissão Internacional presidida por Jacques Delors, expressa as competências como um dos principais elementos que deve direcionar o currículo e a prática pedagógica nas escolas de Ensino Médio e de Educação Profissional.

No Brasil, a partir da aprovação da LBD Nº 9394/96, a noção de competência passou a compor as diretrizes curriculares e a reorientar o trabalho pedagógico em favor da transmissão de conteúdos voltados para a elaboração de competências. As matrizes Curriculares de Referencia para o Sistema de Avaliação da Educação Básica (SAEB) apresentam um rol de competências, indicando que, a partir do Ensino Fundamental, o conceito de competência deve ser assumido como princípio organizador do currículo.

Assim, a partir do relatório da UNESCO, dos documentos produzidos pelos organismos citados anteriormente e dos princípios da LDB Nº 9.394/1996, tanto o Ensino Médio como o Ensino Técnico foram direcionados para o desenvolvimento de competências e habilidades nos alunos,

de modo a atender as exigências da sociedade contemporânea e da produção pós-fordista. Esse direcionamento para as competências, porém, foi feito de forma dual, pois a LDB, no art. 40 propõe Educação Profissional independente e ao mesmo tempo articulada ao Ensino Médio. Já o Decreto Nº 2.208/1997, no art. 3º, situa a educação profissional como complemento da Educação Básica, constituindo-se num sistema paralelo organizado em três níveis: básico, técnico e tecnológico.

Com a publicação do Decreto Nº 5.154/2004, que revogou o Decreto Nº 2.208/1997, a separação Educação Profissional/formação geral não foi resolvida, pois a única novidade do Decreto Nº 5.154/2004 é a proposta de simultaneidade, ou seja, que a educação técnica de nível médio pode ser oferecida simultaneamente e ao longo do ensino médio, enquanto o Parecer anterior estabelecia que a educação "profissional de nível técnico terá organização curricular própria e independente do Ensino Médio, podendo ser oferecida de forma concomitante ou seqüencial a este." (BRASIL, 2003, p.2).

Esta atitude perpetua a dualidade que marca a história do Ensino Médio no Brasil, pois o Decreto Nº 2.208/1997 e posteriormente o Decreto Nº 5.154/2004, tendo como princípio subjacente a idéia de que a Educação geral possibilita a transferência de aprendizagens, ou seja, dota o aluno da capacidade de usar conhecimentos em ações praticas, enquanto o Ensino Técnico não o faz, estabeleceu que o nível técnico fosse destinado a proporcionar habilitação profissional a alunos ou egressos do Ensino Médio, porém dispõem que, para a obtenção do diploma de técnico de nível médio, o aluno deve apresentar o certificado de conclusão do Ensino Médio.

Aqui reside o aprofundamento da dualidade de classes e, conseqüentemente, da dualidade entre Educação Geral e a educação profissional e do reforço do elitismo e da exclusão, pois o ingresso no ensino técnico, concomitantemente ou após cursar o Ensino Médio, é uma limitação para os jovens das classes populares que não podem

freqüentar dois turnos ou esperar a conclusão do Ensino Médio para poderem cursar o nível técnico, em sua maioria privados, ou ainda passar quatro anos para fazer o denominado Ensino Médio Integrado.

As Experiências de Integração entre o Ensino Médio e a Educação Profissional

A partir de 2003, as Diretorias do Ensino Médio e de Educação Profissional da Secretaria de Educação Média e Tecnológica do Ministério de Educação foram coordenadas por pessoas e assessoradas por pesquisadores que acreditavam na perspectiva de um governo democrático e popular com a eleição de Luís Inácio Lula da Silva para a Presidência da República. Assim, alguns seminários foram realizados com representantes da sociedade civil e de órgãos governamentais, com o objetivo debater mudanças na Política do Ensino Médio e da Educação Profissional, bem como buscar sugestões para a minuta do decreto que revogaria o Decreto Nº 2.208/1997.

Segundo Frigotto e Ciavatta (2004), ao longo de 2003 foram realizados dois seminários, o primeiro, em maio foi denominado *Seminário Nacional sobre o Ensino Médio e Educação Tecnológica*, que teve como objetivo o debate das concepções da Educação Média e Tecnológica e sua relação com a Educação Profissional, tendo como base o aprofundamento de temas como: conhecimento, trabalho e cultura; o segundo foi realizado em junho, denominado *Seminário Nacional de Educação Profissional-Concepções, Experiências, Problemas e Propostas*. Com foco mais específico, teve como estratégia a produção de um documento-base sobre o tema. A partir dos debates, foi elaborado um documento intitulado *Propostas de Políticas Públicas para a Educação Profissional e Tecnológica*.

A partir desses eventos de que participaram instituições científicas, educadores/pesquisadores, entidades de classe, instituições de ensino, representantes dos Ministérios da Educação e do Trabalho e Emprego e outros ór-

gãos do governo, Sistemas Estaduais de ensino, Sistema S e parlamentares, foram elaboradas três minutas do novo decreto que revogou o Decreto Nº 2.208/1997. Na primeira, foram incorporadas 30 sugestões, por escrito das instituições, dos educadores, dos pesquisadores e parlamentares; na segunda e na terceira, os conceitos de caráter opinativo foram suprimidos a fim de que a minuta ficasse mais sintética.

Entre as concepções defendidas pelos diversos participantes, três posições foram evidenciadas: a primeira expressava a idéia de que cabia apenas revogar o Decreto Nº 2.208/1997 e pautar a política de Ensino Médio e Educação Profissional de acordo com a LDB Nº 9.394/1996, pois efetivar mudanças por decreto seria dar continuidade aos métodos impositivos do governo anterior. A segunda posição defendia a manutenção do Decreto Nº 2.208/1997 e a terceira partilhava da idéia de que era necessário revogar o Decreto Nº 2.208/1997, substituindo-o por outro, porém reconhecia que a mera revogação não garantiria a implementação de uma concepção de Ensino Médio e Educação Profissional (FRIGOTTO, CIAVATTA, 2004).

Embora a separação entre a formação geral e a formação técnica não tenha sido resolvida com a promulgação do Decreto Nº 5.154/2004, algumas tentativas formais de integração entre o Ensino Médio e a Educação Profissional são levadas a efeito por iniciativas de gestores de políticas publicas nessas áreas. No Estado do Espírito Santo, por exemplo, em agosto de 2004, foi firmada parceria entre o MEC e a Secretaria de Educação para a implementação do Ensino Médio integrado à Educação Profissional em quatro anos de escolarização. Segundo Ferreira e Garcia (2005), foi definido um projeto-piloto em 17 escolas das 190 que compõem a rede estadual de Ensino Médio, porém o projeto foi abortado em janeiro de 2005, em virtude da difícil articulação com o MEC e da mudança do secretário de Educação, o que redirecionou os trabalhos que vinham sendo desenvolvidos. Das 17 escolas somente uma deu inicio à formação por conta própria, porém "sem a pers-

pectiva político-pedagógica baseada na formação omnilateral do sujeito." (FERREIRA e GARCIA, 2005p. 159).

Já no Estado do Paraná, a partir de 2002, as iniciativas da Secretaria de Educação e do Departamento de Educação Profissional foram desencadeadas mediante uma série de ações-seminários, formação continuada dos professores, melhoria da estrutura física e material dos estabelecimentos de ensino- no sentido da implantação de cursos de Ensino Médio com organização curricular integrada à Educação Profissional em nível técnico. Assim, a partir de 2004, essa proposta foi implantada em 71 escolas, sendo: 15 que ofertam cursos do setor primário – área Agropecuária/ Florestal; 5 que ofertam cursos do setor secundário- área Eletromecânica/Química; 6 que ofertam cursos do setor terciário- área Comunicação e Artes/Informática/Administração da Confecção/Meio Ambiente e nas 45 que ofertam cursos na modalidade Normal em nível médio para a formação de professores para atuarem na Educação Infantil e nas series iniciais do ensino fundamental (FERREIRA e GARCIA, 2005).

Consoante ainda, Ferreira e Garcia (2005), esse é apenas o primeiro passo para estabelecer um processo de mudança de práticas organizacionais, pedagógicas e, principalmente, de concepção de currículo e ensino, que, por sua vez, demandam recursos financeiros. O mais importante, porém, é o fortalecimento dos fundamentos teóricos e metodológicos que defendem a articulação entre a formação geral e a formação técnica o qual possibilite aos jovens a possibilidade de lutar pelos espaços no mercado de trabalho e a continuidade dos estudos.

Além dessas experiências, merecem destaque as ações do Centro Federal de Educação Tecnológica do Ceará-CEFET/CE, e da Secretaria de Educação do Estado do Maranhão. No CEFET/CE a partir de 2006, foram implantados cursos técnicos integrados para alunos que concluíram o Ensino Fundamental. Dentre os cursos, citaremos alguns aspectos do Curso Integrado de Mecânica Industrial, cuja proposta pedagógica obedece ao disposto no De-

creto Nº 5.154/2004 e visa a formar profissionais técnicos de nível médio com a competência a técnica, ética e política e elevado grau de responsabilidade social, domínio do saber-fazer e gerenciador dos processos produtivos, utilizando técnicas, métodos e procedimentos que garantam a produtividade dos processos industriais na área de mecânica (CEFET/CE 2006).

O curso terá a duração de quatro anos, com uma carga horária de 3.560 horas, das quais serão acrescidas mais 400 horas para o estágio obrigatório. No final do curso, será concedido o diploma com a Habilitação de Nível Médio-Técnico em Mecânica, "com as competências e habilidades previstas no perfil do aluno" (CEFET/CE, 2006 p. 8), a serem desenvolvidas no decorrer de todo o processo de formação integrada nos níveis da Educação Básica e da Educação Profissional.

Na Secretaria de Educação do Estado do Maranhão, em 2005, começaram os estudos para a implantação do Ensino Médio integrado à Educação Profissional. Em 2006 foi iniciada uma experiência em 07 escolas, sendo 04 da Capital e 03 do restante do Estado. Nas escolas da Capital, foram implantados os cursos de Técnico de Enfermagem, Gestão e Empreendorismo, Turismo e Hospitalidade e Técnico em Eletrônica. Nas outras foi implantado o curso de Técnico Agropecuário nas Escolas Casa Familiar Rural em 03 municípios: Sucupira do Norte, Açailândia e Lago do Junco.

Os cursos desenvolvidos nas escolas da Capital terão a duração de 03 anos, sendo que a partir do 2º ano funcionará em tempo integral. O curso Técnico em Agropecuária funcionará nos três turnos, considerando que foi organizado de acordo com os pressupostos da Pedagogia da Alternância, ou seja, mediante a combinação de atividades na escola e na comunidade. Os alunos passarão 15 dias na escola em regime de internato e 15 dias na comunidade, realizando atividades de intercâmbio, observação, investigação e intervenção em projetos comunitários.

No que se refere às experiências aqui apresentadas, ainda não temos elementos que nos permitam uma análise aprofundada, mas chamamos a atenção para o fato de que é importante termos claro que a noção de qualquer proposta de integração curricular entre essas duas modalidades de ensino deve atentar para alguns aspectos delineados em Ramos (2005): problematizar os fenômenos como objetos de conhecimento, buscando compreendê-los, em múltiplas perspectivas; explicitar teorias e conceitos para a compreensão dos objetos estudados nas múltiplas perspectivas em que foram problematizados; situar os conceitos como conhecimento de formação geral e específica, tendo como referência a base científica dos conceitos e sua apropriação tecnológica, social e cultural; organizar os componentes curriculares e as práticas pedagógicas, visando a corresponder, nas escolhas, nas relações e nas realizações, ao pressuposto da totalidade do real como síntese de múltiplas determinações.

Destacamos, ainda, que, se em termos legais o Decreto Nº 5.154/2004 permitiu a abertura e o estímulo à formação integrada, na prática, essa integração requer escolas bem equipadas, com boa estrutura, laboratórios, bibliotecas, bem como professores e demais profissionais preparados e em constante formação. E requer principalmente o entendimento de que o

> [....] ensino médio integrado é aquele possível e necessário em uma realidade conjunturalmente desfavorável- em que os filhos dos trabalhadores precisam obter uma profissão ainda no nível médio, não podendo adiar este projeto para o nível superior de ensino- mas que potencialize mudanças para, superando-se essa conjuntura, constituir-se em uma educação que contenha elementos de uma sociedade justa. (FRIGOTTO, CIAVATTA, RAMOS, 2005, p. 44).

Desse modo, se essa integração proposta é uma necessidade histórica, mesmo sob os fundamentos da educação burguesa, podemos ter elementos para efetivar o

Ensino Médio na perspectiva unitária proposta por Gramsci, sem esperar que as condições objetivas estejam dadas, mas plantado as sementes de uma educação integral, sem esperar por soluções formais.

Algumas Inferências

Entre os desafios postos para a organização de propostas curriculares integradas, está a necessidade de superar as dicotomias entre conteúdos e competências, pois os primeiros não podem constituir conhecimentos vazios, abstratos e desprovidos de historicidade, e não devem ser vistos como meros insumos para o desenvolvimento de competências que foram eleitas pelos idealizadores das reformas do Ensino Médio brasileiro como elemento central dos processos formativos. Eles parecem que se de *esqueceram* que as competências devem ser compreendidas como síntese de múltiplas dimensões, não podendo, portanto, ser restritas ao espaço e tempo escolar ou da formação profissional.

Além da ênfase na lógica da competência, o desenvolvimento de competências básicas para o trabalho, tal como proposto pela LDB, pelas diretrizes curriculares e pelos Decretos Nºs 2.208/1997 e 5.154/2004, está ancorado no discurso individualista subjacente à noção de empregabilidade que situa sobre o individuo a responsabilidade pela sua formação, inserção e permanência no mercado de trabalho. Devemos lembrar, entretanto, que formar para a empregabilidade significa também formar para o trabalho precário e para desemprego, numa lógica que transforma a dupla trabalho/falta de trabalho numa união inseparável, uma vez que a acumulação capitalista produz constantemente, em proporção à sua intensidade e à sua expansão, uma população excedente, supérflua e desprovida não só dos meios materiais, como também dos meios de procurar trabalho.

Acrescentamos ainda o fato de que essas propostas de integração requerem recursos financeiros suficientes,

professores capacitados, escolas equipadas com equipamentos adequados (laboratórios, salas de informática, bibliotecas) para a aprendizagem possa possibilitar a formação dos alunos, se não numa perspectiva integral, mas pelos menos que lhes permita condições de inserção no mercado de trabalho e de continuidade dos estudos em nível superior.

Por fim, entendemos que qualquer proposta de integração curricular entre a formação geral e a formação técnica deve pautar na perspectiva da escola unitária apontada por Gramsci (1968), que defende o resgate do princípio educativo da "cultura desinteressada"[1] próprio da escola humanista tradicional, e o integre com o princípio educativo peculiar das escolas profissionais, ou seja, com o trabalho técnico-profissional, tendo como base o trabalho moderno que representa a forma produtiva hegemônica, entre os homens, hoje.

Essa perspectiva fundamenta-se no conceito de trabalho humano como "condição natural da existência humana, uma condição do metabolismo entre o homem e a natureza independentemente de qualquer forma social." (MARX, 1993, p. 42). Desse modo, a educação, conforme explicita Grasmci (1968), não deve abster-se da formação geral nem do espírito eficientista e técnico da escola profissional, uma vez que seu objetivo último deve ser a formação de homens ativos que direcionem suas ações com vistas à liberdade concreta e universal.

Referências Bibliográficas

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho*: ensaio sobre a metamorfose e a centralidade no mundo do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999.

---

[1] De acordo com Nosela a expressão cultura desinteressada utilizada por Gramsci conota horizonte amplo de longo alcance, ou seja, que interessa objetivamente não apenas a indivíduos ou a pequenos grupos, mas também à coletividade e até à humanidade inteira. Desse modo, a cultura desinteressada é profunda, universal e coletiva e interessa a todos os homens. Ver: NOSELA, Paolo. *A escola de Gramsci*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

BRASIL. Ministério da Educação. *Parâmetros curriculares nacionais*: ensino médio. Brasília: MEC/SEMTC, 1999.

_____. *Competências, conhecimentos e valores na concepção curricular do novo ensino médio.* Brasília: MEC, 2004. Disponível em: <http//www.mec.gov.br.ensmed.artigo.doc.

_____. *Diretrizes curriculares nacionais para a Educação Profissional de nível técnico.* Brasília: MEC/SEMTEC, 2000.

_____. *Decreto nº 2.208/1997.* Disponível em: <http// mec.gov.br. Acesso em: mar. 2003.

_____. *Decreto nº 5.154/2004.* Disponível em: <http// mec.gov.br. Acesso em: mar. 2005.

CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO TECNOLÓGICA DO CEARÁ. *Curso integrado de mecânica industrial.* Fortaleza: CEFET/CE, 2006.

CORIAT, Benjamin. *Pensar pelo avesso*: o modelo japonês de trabalho e organização. Rio de Janeiro: REVAN; UFRJ, 1994.

DUBAR, Claude. A sociologia do trabalho frente à qualificação e à competência. In: *Educação & Sociedade*, Campinas, ano 19, n. 64, p. 87-103, 1998.

FEREIRA, Eliza Bartolozzi, GARCIA, Sandra R. Oliveira. O Ensino Médio integrado à educação profissional: um projeto em construção nos estados do Espírito Santo e do Paraná. In: FRIGOTTO, G., CIAVATTA, M., RAMOS, M. (Orgs). *Ensino médio integrado:* concepções e contradições. São Paulo: Cortez, 2005.

FRIGOTTO, G., CIAVATTA, M., RAMOS, M. A gênese do Decreto nº 5.154/2004: um debate no contexto controverso da democracia restrita. In: FRIGOTTO, G., CIAVATTA, M., RAMOS, M. (Orgs). *Ensino médio integrado:* concepções e contradições. São Paulo: Cortez, 2005.

FRIGOTTO, G., CIAVATTA. *Subisídios para o retorno às contribuições da instituições da sociedade civil e política na construção da versão final da minuta do decreto que revoga e substitui o Decreto Lei Nº 2.208/97.* Rio de Janeiro, 2004. (Digitado)

GERMANO, José Wellington. *Estado militar e educação no Brasil.* 2.ed. São Paulo: Cortez, 1994.

GOUNET, Thomas. *Fordismo e toyotismo na civilização do automóvel.* São Paulo: Boitempo, 2002.

GRAMSCI. A. *Os intelectuais e a organização da cultura.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna:* uma pesquisa sobre as origens da mudanças cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

HIRATA, Helena. *O(s) mundo(s) do trabalho*: convergências e diversidade num contexto das mudanças dos paradigmas produtivos. São Paulo, 1996. (Mimeo).

KUENZER, Acácia Zeneida. O ensino médio agora é para a vida. *Educação & Sociedade*, Campinas, ano 21, n. 70, p. 15-39, 2000.

MARANHÃO. Secretaria de Estado de Educação. *Plano de implantação do ensino médio intergrado*: versão preliminar. São Luís: SEDUC, 2006.

MARX, Karl. *O capital.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos.* Lisboa: Edições 70, 1993.

NOSELA, Paolo. *A escola de Gramsci.* Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

OLIVEIRA, Elenilce Gomes. Novos caminhos na educação profissional brasileira. In: OLIVEIRA, Elenilce SOUZA, Antonia. (Orgs). *Educação profissional*: análise contextualizada. Fortaleza: CEFET, 2005.

RAMOS, Marise Nogueira. *A pedagogia das competências*: autonomia ou adaptação? São Paulo: Cortez, 2001.

_____. Possibilidades e desafios na organização do curriculo integrado. In: FRIGOTTO, G., CIAVATTA, M., RAMOS, M. (Orgs). *Ensino médio integrado*: concepções e contradições. São Paulo: Cortez, 2005.

ROMANELLI, Otaíza de O. *História da educação no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978.

TANGY, Lucie. *Saberes e competências:* o uso de tais noções na escola e na empresa. Campinas: Papirus, 2004.

WARDE, Miriam Jorge. *Educação e estrutura social*: a profissionalização em questão. São Paulo: Cortez & Morais, 1997.

A ESCOLA PÚBLICA NA MIRA DA ECONOMIA-POLÍTICA LIBERAL-NEOLIBERAL

*Ehunirce Gomes de Oliveira Silva**
*Elenilce Gomes de Oliveira***

Introdução

No presente artigo, apontamos a maneira de as escolas públicas, particularmente, os professores que nelas atuam, tornaram-se alvo de dois expoentes da corrente político-econômica liberal-neoliberal. As análises sobre o pensamento de Adam Smith[1] relativo à educação, geralmente, se prendem ao objetivo anunciado pelo autor no volume 5 do livro *A Riqueza das Nações*, ou seja, identificar quem deve arcar com os custos da educação, ao passo que as abordagens sobre a exposição de Milton Friedman[2] convergem para a apresentação da sua proposta de cupons, que consiste na distribuição de cupons, por parte do governo, aos pais que não pudessem utilizá-los em escolas privadas (e até públicas!) a fim de pagar a educação dos filhos. Não pretendemos apresentar minuciosamente as propostas desses autores, pois os nossos esforços foram dirigidos no sentido de evidenciar a competição e a produtividade como categorias basilares da abordagem de Adam Smith e Milton Friedman sobre a escola pública.

---

* Especialista em Educação na Universidade Federal do Piauí; Professora na Rede Pública de Ensino Médio do Piauí.
** Doutora em Educação na Universidade Federal do Ceará – UFC; coordenadora do Laboratório de Estudos sobre o Trabalho e Qualificação Profissional – LABOR/UFC. bolsista na FUNCAP.

[1] Smith nasceu em 1723 e morreu em 1790; tornou-se filósofo e economista; é considerado o mais importante teórico do liberalismo econômico; defendeu a tese de que o egoísmo beneficia a todos. Viveu no auge da Revolução Industrial, uma época marcada pela consolidação do capitalismo sobre a sociedade feudal.

[2] Friedman nasceu em 1912, nos Estados Unidos. Opôs-se à tese de Keynes acerca do crescimento econômico por meio dos investimentos, defendendo a tese do monetarismo, ou seja, a economia dependia mais da oferta monetária e da taxa de juros e menos dos investimentos. Suas idéias ortodoxas renderam-lhe o prêmio Nobel de Economia, em 1976.

Adam Smith: Como Garantir que o Professor faça bem o seu Trabalho?

Em *A riqueza das Nações*, Smith acentua que a educação beneficia toda a sociedade, no sentido de que: "(...). Quanto mais instruído ele (o povo) for, tanto menos estará sujeito às ilusões do entusiasmo e da superstição que, entre nações ignorantes, muitas vezes dão origem às mais temíveis desordens (...)." (1983, p. 249). A educação, desse modo, é vista pelo aspecto da garantia de "civilidade" travestida de sensatez, cautela, prudência, com a capacidade de dotar as pessoas de controle das reações emotivas, desenvolvendo a sua racionalidade. A formação de valores por meio dos estudos evita, portanto, que as pessoas se entreguem à vida desregrada, sem compromissos morais, nem preocupação com o seu país nem consigo mesmo.

Além do aspecto da formação de valores, Smith destacou a noção de que, nas sociedades modernas e industrializadas, o governo deve preocupar-se com a formação dos trabalhadores em virtude dos malefícios do embotamento da mente, provocado pela divisão do trabalho. A educação, segundo o autor, é útil à sociedade porque evita esse problema, pois não é saudável que a sociedade produza um homem "(...) mutilado e deformado em um ponto mais essencial do caráter da natureza humana." (1983, p. 248).

Considerando os aspectos da formação de valores e dos malefícios da divisão do trabalho para o trabalhador, Smith (1983) assinalou a necessidade do mínimo de educação para o povo, pois, sem isto, toda a sociedade estará afetada. Nas suas palavras:

> Ainda que o Estado não aufira nenhuma vantagem da instrução das camadas inferiores do povo, mesmo assim deveria procurar evitar que elas permaneçam totalmente sem instrução. Acontece, porém, que o Estado aufere certa considerável vantagem da instrução do povo. Quanto mais instruído ele for, tanto menos estará sujeito às ilusões do entusiasmo, e da superstição que, entre

nações ignorantes, muitas vezes dão origem às mais temíveis desordens. Além disso, um povo instruído e inteligente sempre é mais decente e ordeiro do que um povo ignorante e obtuso. As pessoas se sentem, cada qual, individualmente, mais respeitáveis e com maior possibilidade de ser respeitadas pelos seus legítimos superiores e, conseqüentemente, mais propensas a respeitar seus superiores (e são) menos suscetíveis de ser induzidas a qualquer oposição leviana e desnecessária às medidas do Governo (...)" (p. 249).

Por estas razões, segundo Smith, a educação pode ser assumida pela sociedade em geral, mediante o uso dos impostos pagos:

> A despesa das instituições para a educação (...) é igualmente sem dúvida para benefício de toda a sociedade, podendo sem injustiça ser paga pela contribuição geral. (1983, p. 469).

Apesar da contundência de Smith em relação à necessidade de o Estado oferecer educação, ressaltou, por outro lado, que o pagamento por parte de quem usufrui do serviço, não deve ser dispensado, pois estimula o professor a mostrar o melhor que pode fazer.

A produtividade[3] dos trabalhadores constituiu uma das preocupações de Smith (1983). Em particular, referindo-se aos professores, considerou que deve ocorrer o pagamento direto por parte do aluno, inclusive nos casos em que compareçam recursos públicos. Isto porque o empenho profissional precisa de um elemento motivador, pois, se o trabalhador não tiver uma razão para fazer bem o seu trabalho, ele não o fará. Dessa maneira, conforme Smith, se os professores executam bem o seu trabalho em função das vantagens pecuniárias que recebem, com as dotações públicas concedidas às escolas, os professores se dedi-

[3] A produtividade era um ponto importantíssimo na compreensão da origem da riqueza em Smith. A produtividade, ou seja, produzir em maior quantidade em uma escala de tempo cada vez menor era compreendida como sinônimo de prosperidade social.

cam menos ao cumprimento de suas atividades, pois sabem que receberão seus proventos, independentemente de fazerem bem ou não o seu trabalho.

No entendimento de Smith, a certeza de recebimento dos proventos – independentemente de dedicar-se ao trabalho ou não – resulta em negligência ou desinteresse pelo que o docente faz: "(...) se o professor fosse pago totalmente, ou mesmo principalmente, com o dinheiro do Estado, logo começaria a negligenciar seu trabalho." (1983, p. 246).

É evidente em Smith a preocupação de que o professor não decline a produtividade do seu trabalho. Neste ponto, reside o seu argumento de que o Estado não deve arcar totalmente com os gastos da educação, exigindo-se complemento por parte do beneficiado.

Vale ressaltar que, além de destacar a formação de valores como função da educação e defender o estabelecimento da obrigatoriedade de um mínimo de educação formal para que a mente do trabalhador não entrasse em definhamento, Smith enfatizou ainda a necessidade do ensino de conhecimentos considerados úteis à nascente sociedade capitalista industrial. Nessa perspectiva, relutou contra o ensino academicista e excessivamente religioso, solicitando que a educação formal fosse retirada das instituições religiosas, arredias das ciências modernas. É importante que se tenha em mira o fato de que essas propostas estão motivadas pela idéia de que a competitividade é o botão que aciona a produtividade, pois o objetivo maior era apresentar, em sua obra *A Riqueza das Nações*, os elementos que permitem a riqueza e a prosperidade social.

Friedman: Quem Deve Assumir os Gastos com a Educação?

No percurso das idéias smithianas, Friedman, no século XX, reconhece a necessidade de que algumas atividades sejam assumidas pelo governo, por serem consideradas extremamente onerosas. A educação escolar que se-

gue até o ensino secundário ou médio constitui atividade de efeito lateral, pois representa custo, cujo benefício atinge os integrantes da sociedade, sendo praticamente impossível identificá-los (1985).

No caso das crianças, Friedman considera razoável que o governo se responsabilize pela sua educação para garantir um "[...] mínimo de alfabetização e conhecimento por parte da maioria dos cidadãos e [...] aceitação de algum tipo de valores." (1985, p. 84). Por tal motivo, a educação de uma criança beneficia o conjunto social.

Friedman concorda com Smith sobre o benefício geral da educação e um mínimo de educação a ser exigido, sem que o governo esteja obrigado a oferecê-la. O Estado deve arcar com os custos somente quando os pais não tiverem condições financeiras para fazê-lo. Esses casos podem ser resolvidos por subsídios concedidos a essas famílias. Dessa maneira,

> [...] os pais poderiam usar essa soma e qualquer outra adicional acrescentada por eles próprios na compra de serviços educacionais numa instituição 'aprovada' de sua escolha. (1985, p. 86).

Para Friedman, é inconveniente que o governo mantenha escolas públicas, porquanto, ao serem administradas pelo governo, requerem a inversão de recursos financeiros e "[...] coloca as outras escolas em posição de desvantagem: elas obtêm pouco ou nada dos fundos do governo para a instrução [...]". (1985, p. 87). O autor considera problemático e inadequado ao governo manter e gerir escolas, pois deve se centrar no papel de legislar e arbitrar, evitando o envolvimento com atividades que envolvem custo, cujo benefício não se pode identificar. (p. 39).

Desprezando a escola pública, Friedman destaca o fato de que a educação pode ser oferecida como um serviço qualquer a ser fiscalizado pelo governo:

> [...]. Os serviços educacionais poderiam ser fornecidos por empresas privadas operando com fins lucrativos ou por instituições sem finalidade lucrativa. O papel do governo estaria limitado a garantir que as escolas manti-

vessem padrões mínimos tais como a inclusão de um conteúdo mínimo comum em seus programas, da mesma forma que inspeciona presentemente os restaurantes para garantir a obediência a padrões sanitários mínimos. [...]." (1985, p. 86).

Friedman apresenta argumentos gerais – sem designar autores específicos – a favor e contra o fim da escola pública e, ao final, exibe sugestão conciliatória: a coexistência de escolas públicas e privadas. Adiante, o autor se contradiz, ao mencionar que a escola pública fez bem o seu papel no início do século XX, quando os Estados Unidos receberam significativo número de emigrantes e era importante para o seu país "[...] não promover a diversidade, mas criar uma base de valores comuns e essenciais a uma sociedade estável." (1985, p. 92).

Nesse contexto, segundo o autor, a escola pública contribuiu para a garantia dessa uniformização dos costumes e valores. Friedman adverte que a necessidade atual é outra e que a escola pública não é capaz de atender exatamente pela sua natureza pública:

> Nosso problema atual não é garantir uniformidade, pois estamos, ao contrário, sendo ameaçados por excesso de conformidade. Nosso problema é promover a diversidade, e a solução alternativa seria capaz de alcançar tal objetivo de modo muito mais eficiente do que o sistema escolar nacionalizado. (1985, p.92).

A discussão principal de Friedman relativamente à educação, em seu livro *Capitalismo e Liberdade* não é a proposta de cupons para a educação – em que os pais recebem bônus para utilizarem em escola particular de sua escolha – mas, sim, a desnecessidade da gestão do governo nas escolas públicas e, portanto, a desnecessidade da escola pública. O autor não se estende, entretanto, neste particular, porque vai de encontro à sua concepção de liberdade de escolha.

Em *Liberdade de Escolher*, os autores Friedman & Friedman reafirmam que todos os serviços, incluindo a

educação formal, devem se organizar pela lógica da concorrência de mercado, pois

> [...] quando se permite que ele [mercado] funcione, defende melhor o consumidor do que os mecanismos alternativos de governo que foram recentemente sobrepostos ao mercado. (p.220).

Em sua análise específica sobre os cupons, Friedman & Friedman (1979) advogam a liberdade de escolha dos pais em relação à escola dos seus filhos, argumentando que os pais que não dispõem de recursos estão em desvantagem em relação aos que podem arcar com altas mensalidades escolares, ao passo que aos pais menos abastados resta somente a escola pública.

Friedman & Friedman não asseveram que a escola pública seja ruim ou boa, nem é este o seu propósito, preferindo destacar as implicações negativas da estatização das escolas, tendo como referência os pais dos usuários. De qualquer forma, não conseguem disfarçar a sua aversão à escola pública, pois gerenciadas pelo governo e remetem ao modelo das sociedades socialistas onde prevalece a estatização. No seu entendimento, "A educação [formal] constitui [...] exemplo [...] do elemento comum às filosofias autoritárias e socialistas." (1979, p.157). Está clara, portanto, a rejeição a qualquer idéia de estatização, contra a qual empunham a arma da concorrência.

Em seus escritos sobre as escolas primárias e secundárias, não há preocupações em discutir as causas da boa ou má qualidade das escolas. Os autores tomam este aspecto como fato e propõem a solução ao problema apontado: estimular a concorrência por meio de cupons distribuídos pelo governo a todos os que têm seus filhos em idade escolar até o secundário ou ensino médio.

Essa distribuição de cupons permite aos pais escolherem a escola onde prtendem matricular os seus filhos – seja pública ou privada, uma vez que os pais mais abastados são prejudicados pois pagam duas vezes pela educação de seus filhos; uma por meio da tributação e outra

pelo pagamento das mensalidades escolares. Os pais menos abastados se limitam às escolas de determinada circunscrição geográfica e nem sempre dispõem de condições para morar em áreas nobres, a fim de usufruir da boa qualidade de escolas públicas, geralmente localizadas nessas áreas. Com o sistema de cupons, os pais desfrutam da liberdade de escolher e emitir sua opinião sobre os serviços prestados, agindo como consumidores, ou seja, simplesmente mudando para escolas que melhor lhes aprouverem.

Outro agravante da escola pública, segundo Friedman, é o seu quadro de professores, geralmente composto por profissionais medíocres, alimentados pela inexistência de competitividade. Do mesmo modo que Smith, Friedman considera que os docentes desempenham bem o seu trabalho, quando submetidos à necessidade de mostrar a sua capacidade produtiva. Os mestres dessas escolas não experimentam essa necessidade, porque livres do fantasma da competitividade e não recebem qualquer estímulo, pelo fato de que os seus salários estão garantidos e padronizados.

Friedman não escolhe palavras para garantir que a falta de mecanismos que tornem os salários diferenciados faz com que prevaleçam nas escolas públicas profissionais "medíocres, tímidos e fracos", porque se acostumaram ao sistema de salários, em que o mérito não é relevante.

Considerações Finais

Por que Adam Smith e Friedman não propõem a retirada da educação totalmente das mãos do governo? Será por que a função educativa não pode ser descuidada, ameaçando a estabilidade da sociedade? Ou será por que não haveria consumidores em condições de pagar as mensalidades escolares? Em relação a estas perguntas, afirmamos que Smith não pretende que o governo se retire completamente da educação pública porque acredita na competição como força capaz de incentivar os indivíduos à busca do aperfeiçoamento dos meios de trabalho. Smith assevera que o indivíduo é egoísta, por natureza e que essa ca-

racterística impulsiona a busca de satisfazer a si, beneficiando os demais. A competição constitui instrumento do egoísmo, levando o indivíduo a aperfeiçoar constantemente aquilo que faz. Ainda segundo Smith, para manter o compromisso com a sua missão de educar, as escolas precisam manter-se na ciranda da competição. Por outro lado, o governo não pode se descuidar das escolas e do pagamento dos professores porque é preciso garantir a estabilidade da sociedade. Smith viveu uma época em que a sociedade feudal ainda espalhava as suas cinzas, A nova sociedade proclamou o trabalho livre, desfazendo os laços feudais, implicando enorme afluxo de ex-servos para os burgos ou pequenas cidades, onde se multiplicavam roubos e mendicância. A pobreza era resultante, segundo Smith, da embriaguez, vadiagem, desinteresse pela honra e desprezo pelo trabalho. A educação formal constitui a saída tal situação. Os mestres e alunos, entretanto, não demonstravam dedicação às suas atividades. Smith destacou a competitividade como condição necessária para que os mestres não declinassem de suas atribuições de ensinar.

Como defensor da ortodoxia liberal-neoliberal, Friedman critica o controle estatal e exalta a competitividade. No contexto em que a educação formal se torna fonte de negócio, solicita espaço para a concorrência entre todas as escolas, sejam públicas ou privadas. Considerando, entretanto, que nem todos podem pagar mensalidades escolares, propõe que o Estado assuma alguns gastos, pelo menos em parte, no ensino fundamental. Dessa maneira, retoma, implicitamente, a preocupação de Smith com a oferta da educação, a fim de nivelar certos valores a benefício do funcionamento da sociedade capitalista. Assim como Smith, exalta a produtividade e, em se tratando da educação, a manutenção do interesse do professor.

A diferença entre os autores mencionados se encontra, portanto, nas estratégias indicadas, pois Smith atribui ao Estado o papel de arcar diretamente, pelo menos em parte, a educação da população pobre, ao passo que Friedman remete ao indivíduo o manuseio do recurso

disponibilizado pelo Estado, na forma de cupons, fetichizando a relação entre os pais e escola, que busca adaptar-se às solicitações destes.

A lógica que preside o pensamento de Friedman, bem como de Smith, é de que a competitividade entre os trabalhadores determina a sua produtividade. Dessa maneira, ainda segundo Friedman e Smith, embora algumas atividades sejam havidas como essenciais para o funcionamento da sociedade – como é a educação – o governo não a pode prover integralmente porque inibe a produtividade do trabalho. A concorrência, pois, é tratada como elemento de regulação do mercado e esses autores incluem a educação nesta ciranda. Daí a rejeição a que o professor tenha seus proventos pagos somente pelo governo e que existam somente escolas públicas.

A categoria da competição está, portanto, na base do pensamento econômico liberal e neoliberal, expressando-se, notadamente, nos escritos de Smith e Friedman. Desta maneira, não se pode esperar a defesa da escola pública por parte de intelectuais vinculados a esse ideário.

Referências Bibliográficas

FRIEDMAN, Milton & FRIEDMAN, Rose. *Liberdade de escolher*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1980.

FRIEDMAN, Milton. 2. ed. *Capitalismo e liberdade*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

SMITH, Adam. *Uma investigação sobre a natureza e causa da riqueza das nações*. v. 5. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Impressão e Acabamento

IMPRECE

Impressora do Ceará Ltda.
Fone/Fax: (85) 3223.4733

Este livro tem o formato final de 14cm x 21cm e possui 248 páginas.
O miolo foi impresso em papel Off-Set LD 64cm x 88cm 75g/m².
A capa foi impressa no papel Cartão Supremo LD 66cm x 96cm 250g/m².
Tiragem de 1000 exemplares.

teoria à realidade, esta em perene transformação e complexidade inextinguíveis. Privilegia-se, manifestamen-te, o desenvolvimento de uma atitude teórico-crítica, articulada ao esforço do estudo empírico da realidade fenomênica, em busca de suas determinações e da articulação analítica das categorias fundamentais com suporte em autores clássicos e estudiosos da realidade capitalista atual e de suas formas de sociabilidade e de educação. Este debruçar-se sobre o desvendamento da realidade empírica, elemento de valoração característico do grupo de pesquisadores /autores, nos apresenta um bom exemplo das pos-sibilidades do marxismo crítico como metodologia analítica do mundo social, transpondo o estruturalismo e o racionalismo.

Prof. Dr. Enéas Arrais Neto
Coordenador do Núcleo Economia Política, Sociabilidade e Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira/UFC

O livro **TRABALHO, FILOSOFIA E EDUCAÇÃO NO ESPECTRO DA MODERNIDADE TARDIA** é uma relevante contribuição para uma reflexão radical no campo da filosofia e da educação na perspectiva do trabalho. É uma contribuição original ao pensamento crítico que resiste à *episteme* fetichizada de cariz pós-modernista. Os ensaios que compõem o livro reafirmam os princípios epistemológicos de um pensamento radical que busca resgatar, na ótica do trabalho, a dimensão transcendente da ordem social do capital. O pensamento pós-moderno que viceja na academia é meramente contemplativo. É a reflexão covarde, como diria Hamlet. Na ordem do sócio-metabolismo da barbárie, o pensamento crítico comprometido com o movimento social que nega o estado de coisas existente torna-se uma necessidade radical capaz de resgatar o núcleo humano de homens e mulheres desefetivados. Enfim, este livro é um exemplo de um novo estilo de pensamento crítico, que busca resgatar, com vigor, novas abordagens interdisciplinares (ou transdisciplinares) na área da educação e trabalho.

Giovanni Alves

Labor
LABORATÓRIO DE ESTUDOS SOBRE TRABALHO E QUALIFICAÇÃO PROFISSIONAL

ISBN 857282263-1
9 788572 822633