

**A CONSTITUIÇÃO DO
SER SOCIAL:
TRABALHO E
FORMAÇÃO HUMANA
EM MARX**

THE CONSTITUTION OF THE
SOCIAL BEING: WORK AND
HUMAN TRAINING IN MARX

LA CONSTITUCIÓN DEL SER
SOCIAL: TRABAJO Y FORMACIÓN
HUMANA EN MARX

Juciley Silva Evangelista Freire^{1, 2}

RESUMO

O artigo objetiva apreender os fundamentos da crítica de Marx aos postulados liberais da relação indivíduo e sociedade, evidenciando seus desdobramentos para a constituição do ser social e histórico e suas influências para a concepção de formação humana numa perspectiva emancipadora. Para alcançar esse objetivo recorrem-se aos debates travados por Marx com os economistas políticos e às suas controvérsias filosóficas com Feuerbach e Hegel, expressos nos Manuscritos de 1844 e nas Teses sobre Feuerbach; aos textos A Ideologia Alemã, escrito conjuntamente com Engels, e Contribuição à crítica da economia

¹ Professora Adjunta do Campus de Palmas. Doutora em Educação pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professora do Programa de Pós-Graduação Profissional em Educação da UFT. Coordenadora de Gestão do Programa Institucional de Iniciação à Docência – PIBID/UFT. Pesquisadora da Iniciativa Educação, Pobreza e Desigualdade Social – UFT/MEC/SECADI. Coordenadora do Núcleo de Estudo e Pesquisa em Educação, Desigualdade Social e Políticas Públicas – NEPED. E-mail: jucy@uft.edu.br.

² Endereço de contato da autora (por correio): Universidade Federal do Tocantins - UFT - Campus Palmas - Avenida NS 15, 109 Norte - Plano Diretor Norte - Palmas - TO, 77001-090 Brasil.



ISSN nº 2447-4266

Vol. 4, n. 2, Abril-Junho. 2018

DOI: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.2447-4266.2018v4n2p391>

política. Nesse conjunto de textos, Marx expõe as bases da relação indivíduo e sociedade ao fazer a crítica tanto à forma como esta aparece e é pensada sob o capitalismo quanto ao seu conteúdo ontológico, que só se revelará numa outra forma social, humanamente constituída.

PALAVRAS-CHAVE: Trabalho; Formação humana; Marx.

ABSTRACT

The article aims at apprehending the fundamentals of Marx's critique of the liberal postulates of the relation between individual and society, showing its unfolding for the constitution of the social and historical being and its influences on the conception of human formation in an emancipatory perspective. In order to achieve this goal, Marx's debates with the political economists and their philosophical controversies with Feuerbach and Hegel, expressed in the Manuscripts of 1844 and in the Theses on Feuerbach, are used; to the texts *The German Ideology*, written jointly with Engels, and *Contribution to the critique of political economy*. In this set of texts, Marx exposes the bases of the relationship between individual and society in making criticism both to the way it appears and is thought under capitalism as to its ontological content, which will only reveal itself in another socially, humanly constituted form.

KEYWORDS: Job; Human formation; Marx.

RESUMEN

El artículo objetiva aprehender los fundamentos de la crítica de Marx a los postulados liberales de la relación individuo y sociedad, evidenciando sus desdoblamientos para la constitución del ser social e histórico y sus influencias para la concepción de formación humana en una perspectiva emancipadora. Para alcanzar ese objetivo se recurren a los debates de Marx con los economistas políticos y sus controversias filosóficas con Feuerbach y Hegel expresados en los Manuscritos de 1844 y en las Tesis sobre Feuerbach; a los textos *La Ideología Alemana*, escrito conjuntamente con Engels, y *Contribución a la crítica de la economía política*. En este conjunto de textos, Marx expone las



ISSN nº 2447-4266

Vol. 4, n. 2, Abril-Junho. 2018

DOI: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.2447-4266.2018v4n2p391>

bases de la relación individual y sociedad al hacer la crítica tanto a la forma como ésta aparece y es pensada bajo el capitalismo en cuanto a su contenido ontológico, que sólo se revelará en otra forma social, humanamente constituida.

PALABRAS CLAVE: Trabajar; Formación humana; Marx.

Recebido em: 17.09.2017. Aceito em: 19.12.2017. Publicado em: 01.04.2018.

Considerações iniciais

As abordagens liberais da relação indivíduo e sociedade partem de uma concepção de natureza humana egoísta e propensa à troca. Esses atributos aparecem como qualidades do indivíduo moderno. O egoísmo como essência da natureza humana tem na assertiva hobbesiana do *"bellum omnium contra omnes"* ("guerra de todos contra todos") sua formulação mais bem elaborada. A partir da modernidade, o que se observa são desenvolvimentos lógicos e históricos que culminam com a ascensão da ideia do indivíduo isolado, autossuficiente, sem vinculação orgânica com a sua comunidade, mas em concorrência constante e brutal com os outros indivíduos.

Essa concepção é posta em cheque quando as condições socioeconômicas desumanizadoras do desenvolvimento capitalista vão se tornando cada vez mais evidentes. Questiona-se a própria concepção de uma "natureza humana fixa" a partir da qual se molda a forma da sociedade e suas características modernas, tais como a divisão social do trabalho, a propriedade privada dos meios de produção, o trabalho assalariado, o valor de troca das mercadorias etc.

Um dos autores que questiona radicalmente essa concepção de natureza humana é Karl Marx, na sua crítica à Economia Política. Essa ciência burguesa, fundamentada nas elaborações teóricas de Adam Smith, supõe como essência humana a tendência à troca, daí advindo a divisão do trabalho, que constitui a sociedade como um grande mercado e o trabalho como uma coisa comercializável. Supõe o próprio ser humano como uma mercadoria. Esta suposição está presente em todos os economistas políticos estudados por Marx: Jean-Baptiste Say, Frédéric Skarbek, James Mill e David Ricardo (MARX, 2004).

Segundo Marx, a Economia Política considera como trabalhador apenas o “*proletário*, isto é, aquele que, sem capital e renda da terra, vive puramente do trabalho, e de um trabalho unilateral, abstrato”, sem sentido e que lhe renda somente o necessário para a sobrevivência (2004, p. 30). E, acrescenta que para a Economia Política, as “carências do trabalhador são (...) apenas a *necessidade* de conservá-lo *durante o trabalho*, a fim de que a *raça dos trabalhadores* não *desapareça*” (2004, p.92, grifos do autor).

Em contraposição a esse modo de conceber o ser humano e sua condição natural e social, segundo Mészáros (2006):

Toda abordagem de Marx é caracterizada por uma referência constante ao homem em oposição à condição de trabalhador assalariado. Isso só é possível porque sua abordagem é baseada numa concepção de natureza humana radicalmente oposta à da economia política. Ele nega que o homem seja um ser essencialmente *egoísta*, porque não aceita algo como uma natureza humana *fixa* (e, na realidade, não aceita nada fixo). Na visão de Marx, o homem não é, por natureza, nem egoísta nem altruísta. Ele se *torna*, por sua própria atividade, aquilo que é num determinado momento. E assim, se essa atividade for transformada, a natureza humana hoje egoísta se modificará, de maneira correspondente (p. 137, grifos do autor).

Na abordagem marxiana, portanto, o egoísmo não é causa, não é essência da natureza humana, é, antes, consequência de uma humanidade que se constrói socialmente por meio de sua atividade essencial; que “se torna” egoísta, assim como poderia se tornar altruísta, comunitarista, socialista etc. Contudo, como Marx chega a esse entendimento?

Neste sentido, questionamos sobre quais são os pressupostos teóricos da concepção de essência humana em Marx? Quais seus fundamentos lógicos e históricos? Como Marx explica a relação indivíduo e sociedade, na perspectiva do desenvolvimento do indivíduo singular como membro do gênero humano? Ou seja, como se constitui a formação humana na perspectiva marxiana?

Neste texto, buscaremos respostas a essas questões objetivando apreender os fundamentos filosóficos e econômicos da crítica de Marx aos postulados liberais da relação indivíduo e sociedade, evidenciando seus desdobramentos para a constituição do ser social, sua historicidade e influências para uma concepção de formação humana numa perspectiva emancipadora.

Para alcançar esse objetivo, revisitamos os debates travados por Marx com os economistas políticos, suas discussões filosóficas com Feuerbach e Hegel, expressos nos *Manuscritos de 1844* e nas *Teses sobre Feuerbach*, e recorreremos aos textos *A Ideologia Alemã*, escrito conjuntamente com Engels, e *Contribuição à crítica da economia política*. Nesse conjunto de textos, Marx expõe as bases da relação indivíduo e sociedade ao fazer a crítica tanto à forma como esta aparece e é pensada sob o capitalismo quanto ao seu conteúdo ontológico, que só se revelará numa outra forma social, humanamente constituída.

Crítica às concepções idealista e materialista vulgar da relação indivíduo e sociedade

Em sua crítica à dialética e à filosofia idealista de Hegel, Marx confronta-as ao materialismo de Feuerbach, reconhecendo neste o único crítico sério e o verdadeiro triunfador do pensamento hegeliano. Enquanto Hegel concebe o pensamento como produtor do ser humano, ou seja, a essência humana como produto do espírito, Feuerbach consegue reconhecer “o homem real, individual, corporal” (MARX e ENGELS, 2008, p. 46), mesmo que apenas como “abstração do homem”, e não como “atividade sensível”.

Em Hegel, o homem efetivo, de carne, osso, sangue e suor, não é o sujeito, não é um ser natural objetivo. A consciência-de-si é o homem. Segundo Marx, para Hegel, a consciência-de-si que é, antes de tudo, um predicado, uma qualidade do olho humano, da sensibilidade humana, toma o lugar do sujeito e ordena ao homem o papel de mera qualidade da consciência (MARX, 2004, p. 125). O ser humano é, nessa perspectiva, o produto da sua consciência.

Para Hegel, o humano se exterioriza por meio do pensar, do trabalho “abstratamente espiritual” ou trabalho filosófico-especulativo. O trabalho é, assim, a “essência do homem que se confirma”. (p. 124). Nessa perspectiva, os objetos criados pelo homem, isto é, os produtos objetivos da subjetividade humana, tais como a riqueza material, o poder do Estado, o direito, a religião, a arte, a política etc., são considerados seres espirituais, formas de pensamento humano. Não são produtos da exteriorização da essência humana determinados pelas condições históricas, mas a própria essência humana exteriorizada; são, por conseguinte, o sujeito criador do homem. Nessa perspectiva,

Com Hegel o social deixaria de figurar no plano intersubjetivo para ser apreendido como objetivação, no plano do objeto. A racionalidade se realiza para além das participações individuais – por exemplo, no Estado – e cabe aos indivíduos compreender este movimento da razão para poder ser um partícipe desta dinâmica racional do mundo. O Estado existe como mediação na consciência individual, onde é compreendido como sendo “afirmativo”, valorizado para além das carências do plano do existente. (MAAR, 2014, p. 5)

As forças essenciais humanas são apreendidas apenas na consciência, como “*pensamentos e movimentos do pensamento*”. Assim, para Hegel, a objetivação da essência humana é vista como sua própria alienação, ou seja, o próprio homem estranhando a si mesmo, e não os objetos criados por ele em uma forma e conteúdo determinados – que, na realidade efetiva, podem estar

em oposição a ele. Sua verdadeira vida humana está assentada nos seus objetos, tal qual eles se apresentam em sua aparência.

Hegel, portanto, não faz distinção entre o fato concreto da objetivação humana (exteriorização ou objetificação) e o processo de alienação, que é sempre determinado historicamente.

Lukács (2003) elucida essa questão ao discutir os conceitos de alienação e objetivação desenvolvidos por Hegel nessa perspectiva de identificação entre ambos, argumentando que

A objetificação é, de fato, um modo de exteriorização insuperável na vida social dos homens. Quando se considera que na práxis tudo é objetificação, principalmente o trabalho, que toda forma humana de expressão, inclusive a linguagem, objetiva os pensamentos e sentimentos humanos, então torna-se evidente que lidamos aqui com uma forma universal de intercâmbio dos homens entre si. Enquanto tal, a objetificação não é, por certo, nem boa nem má: o correto é uma objetificação tanto quanto o incorreto; a liberdade, tanto quanto a escravidão. Somente quando as formas objetificadas assumem funções na sociedade, que colocam a essência do homem em oposição ao seu ser, subjugam, deturpam e desfiguram a essência humana pelo ser social, surge a relação objetivamente social da alienação e, como consequência necessária, todos os sinais objetivos de alienação interna (LUCÁKS, 2003, p. 27).

Marx (2004) observa nessa concepção da objetivação humana enquanto confirmação da essência aparente do homem por meio da sua auto-alienação a verdadeira raiz do "falso positivismo de Hegel ou de seu criticismo apenas aparente" (p.130). Para Marx, conforme aponta Maar (2014), a alienação não significa exteriorização, "mas objetivação falsa da essência humana, coisificação dos homens, perda da sua atividade subjetiva numa formação social reificada" (p. 6).

Em síntese, o falso movimento é o seguinte: ao pôr (exteriorizar, objetivar) o objeto, em seguida o negar (estranhar, alienar) e, depois, restaurá-

lo (supra-sumir) negando-o e confirmando-o, tudo isso apenas no nível do pensamento, Hegel nada mais faz que supra-sumir apenas o “ser pensado”, mantendo-o intacto na realidade efetiva. Assim, por exemplo, “a propriedade privada *pensada* supra-sume-se no *pensamento* da moral” e não transforma a realidade material e espiritual dos homens (MARX, 2004, p. 131, grifos do autor). Segundo Maar (2014, p. 5), Marx observa nessa formulação de Hegel “uma apresentação ideológica da sociedade burguesa objetivada no Estado, como um movimento de aproximação à autonomia – como auto-produção humana – apreendida como se fosse um ponto fixo ideal, além da história.”

Para Lukács, esse é o paradoxo da filosofia hegeliana, que

visa a superar no pensamento a sociedade burguesa, a despertar especulativamente para a vida o homem aniquilado nessa sociedade e por ela, mas, em seus resultados, não consegue mais do que a reprodução intelectual completa, a dedução a priori da sociedade burguesa (2003, p. 307).

Em que pesem estas limitações do pensamento de Hegel, Marx reconhece sua grandeza em conceber a “autoprodução do homem como um processo” que se dá por meio do trabalho, posto que o filósofo “compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio trabalho” (MARX, 2004, p. 123).

Marx vai diferenciar-se radicalmente da concepção idealista invertendo os termos analíticos de Hegel para conceber o homem como um ser objetivo, sujeito de si e da natureza sensível.

Segundo Marx (2004),

quando o homem efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas forças essenciais objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização (Entäußerung), este [ato de] assentar não é o sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação, por isso, tem

também que ser objetiva. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo (Gegenständliche) não estivesse posto em sua determinação essencial (p. 126, grifos do autor).

A objetividade é, portanto, uma necessidade essencial do ser humano. O homem é parte da natureza e, como tal, um ser vivo sensível e carente que necessita buscar fora de si os objetos para satisfazer suas necessidades vitais. Deste modo, o mundo natural não é apenas um outro ser para o homem, ele é a extensão de seu corpo orgânico, é seu “corpo inorgânico (...) com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer” (MARX, 2004, p. 84). Isso o faz um ser objetivo, que busca fora de si sua existência por meio de sua atividade vital, o trabalho.

Segundo Marx (2004):

O homem é imediatamente ser natural. Como ser natural, e como ser natural vivo, está, por um lado munido de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como possibilidades e capacidade (Anlagen und Fähigkeiten), como pulsões; por outro, enquanto ser natural corpóreo, sensível, objetivo, ele é um ser que sofre, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os objetos de suas pulsões existem fora dele, como objetos independentes dele. Mas esses objetos são objetos de seu carecimento (Bedürfnis), objetos essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas forças essenciais (p. 127).

Para Marx, esse nexos essencial existente entre o homem e a natureza, o produz como um ser natural dependente, objetivo, sensível, carente de objetos fora de si e que somente manifesta sua vida nesses objetos externos a ele. Esse processo de objetivação do ser humano, na medida em que o torna objetivo, o faz um objeto para si mesmo. Deste modo, dirá Marx, além de ser natural, o homem é também humano, ou seja, é um ser que existe para si mesmo, é, também, objeto para si mesmo; é ser genérico, universal em relação aos demais seres da natureza.

Contudo, a natureza, seus objetos e processos, não estão imediatamente disponíveis à fruição humana, nem de modo objetivo nem subjetivamente. O homem deve apropriar-se da matéria natural, seus mecanismos e suas determinações essenciais, e transformá-la conforme as suas necessidades. Esse processo dá origem ao próprio homem, à sua humanidade e, por conseguinte, à historicidade humana. Para Marx,

é somente na elaboração do mundo objetivo que o homem se afirma realmente como um ser genérico. Essa produção é sua vida genérica ativa. Mediante ela aparece a natureza como sua objetivação da vida genérica do homem, pois este se desdobra não só intelectualmente, como na consciência, mas ativa e realmente, e se contempla a si mesmo num mundo criado por ele (2004, p. 112).

Aqui, Marx completa sua crítica ao pensamento de Hegel no que concerne ao conceito de homem, na medida em que se distancia de sua dialética idealista e ao mesmo tempo constrói novas bases para o materialismo feuerbachiano. Para Marx (2008), na sua 1ª *Tese sobre Feuerbach*, "o idealismo naturalmente não conhece a atividade real, sensível, como tal" (p. 99). Todavia, o materialismo de Feuerbach também não conhece "a própria atividade humana como atividade *objetiva*". Os objetos da sensibilidade humana são apreendidos por esse materialismo como intuição da natureza sensível e não como práxis, ou seja, não como "atividade prático-crítica" dinâmica e historicamente determinada, ou seja, uma "*práxis revolucionária*" (p. 99). Isto significa que Feuerbach imprime um caráter estático à sua análise, quando concebe o homem como ser passivo, simples produto "das circunstâncias e da educação" (3ª *Tese*, p. 100); um ser imediatamente coincidente com a sua essência humana, esta entendida abstratamente como algo fixo e "inerente ao indivíduo isolado". Segundo Marx e Engels (2008), Feuerbach

desenvolve a ideia de que o ser de um objeto ou de um homem é igualmente sua essência; que as condições de existência, o modo de vida e a atividade determinada de uma criatura animal ou humana são aqueles em que a sua "essência" se sente satisfeita (p. 42).

Para Marx, todavia, a essência humana "é o conjunto das relações sociais" (6ª Tese, p. 101). Com essa concepção Marx funda as bases do novo materialismo, o materialismo humanista, naturalista, histórico e dialético. Nele, a essência humana é construída historicamente a partir da relação dos seres humanos com os outros seres humanos e com a natureza. O homem, para ele, é um ser natural, humano e, portanto, social. A sociedade é a suprema realização da naturalidade do homem.

A síntese dessa relação entre homem, natureza e sociedade é assim exposta por Marx (2004):

a essência humana da natureza está, em primeiro lugar, para o homem social; pois é primeiro aqui que ela existe para ele na condição de elo com o homem, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele; é primeiro aqui que ela existe como fundamento da sua própria existência humana, assim como também na condição de elemento vital da efetividade humana. É primeiro aqui que a sua existência natural se lhe tornou a sua existência humana e a natureza [se tornou] para ele o homem. Portanto, a sociedade é a unidade essencial completada (vollendet) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito (p. 106).

Nesse pensamento, portanto, não há lugar para a ideia de um homem natural isolado, autossuficiente, fixado no tempo e no espaço, eternamente imutável. A essência humana é um atributo do homem que humaniza a própria natureza, mas que faz isso apenas em relação com outros seres humanos. A natureza é condição de humanização. O fato de o homem ter que subjugar a natureza às suas necessidades é o que o torna um ser social e, por conseguinte,

humaniza a natureza, dando a ambos feições humanas. Sem diferenciar-se da natureza o homem não se humaniza, não cria o mundo social.

Essa diferenciação, no entanto, não ocorre de forma unilateral, negando completamente o ser natural, mas antes se utiliza das forças naturais, realiza nelas o potencial humano inerente ao homem animal. Contudo, para enfrentar essas poderosas forças naturais e construir o mundo humano ele necessita relacionar-se com os outros. Assim, somente em sociedade a relação do ser humano com a natureza, uma relação metabólica e eterna, se completa, formando uma unidade em que o natural se humaniza e o humano se naturaliza.

A constituição do ser social

A objetividade do ser humano decorre do fato dele ter objetos fora de si para satisfazer suas carências imediatas e mediatas, sobretudo porque necessita da natureza sensível para se realizar objetiva e subjetivamente, produzindo, com isso, também a necessidade do outro, de um terceiro ser que o reconheça como ser objetivo. "Pois", argumenta Marx, "tão logo existam objetos fora de mim, tão logo eu não esteja *só*, sou um *outro*, uma *outra efetividade* que não o objeto fora de mim. Para este terceiro objeto eu sou, portanto, uma *outra efetividade* que não ele, isto é, [sou] seu objeto" (2004, p. 127-28, grifos do autor). E completa: "a relação do homem consigo mesmo lhe é primeiramente *objetiva, efetiva*, pela sua relação com o outro homem" (Ibid, p. 86).

O ser humano é, nesta acepção, essencialmente um ser social. A sua humanidade só se revela em sociedade. A existência humana é uma existência social. Esta, porém, é uma relação de constituição recíproca, pois, nas palavras de Marx (2004, p. 106) "*assim como a sociedade mesma produz o homem*

enquanto *homem*, assim ela é *produzida* por meio dele". Isso não significa, contudo, que "a atividade social e a fruição social" sejam imediatamente comunitárias, ou que para ser social elas devam se efetivar de imediato na relação com os outros seres humanos. Não é apenas isto. Isto já é a confirmação de um fato essencial. Trata-se, na verdade, do fato ontológico de que "a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social" (Ibid, p. 107, grifos do autor).

A formação humana, nessa perspectiva, é produto da sociabilidade, das relações que os seres humanos estabelecem entre si na produção total de suas vidas. Assim, a própria consciência universal humana "é apenas a figura *teórica*" do seu ser social. Sua "consciência genérica" "confirma sua vida social real e apenas repete no pensar a sua existência efetiva" (Ibid, p. 107). Na crítica ao idealismo neo-hegeliano, Marx e Engels assim sintetizam esse entendimento:

a consciência é, portanto, de início, um produto social (...) é, antes de mais nada, apenas a consciência do meio sensível mais próximo e de uma interdependência limitada com outras pessoas e outras coisas situadas fora do indivíduo que toma consciência; é ao mesmo tempo a consciência da natureza... (MARX e ENGELS, 2008, p.25)

Os pressupostos desse fato ontológico talvez se clareiem mais numa breve passagem em que Marx (2004) contrapõe a riqueza e a miséria da economia política, baseada na propriedade material e no egoísmo humano, à riqueza e miséria que, sob o socialismo, ganham "uma significação *humana* e, portanto, social" (p.113). Marx argumenta que no socialismo a pobreza do homem "é o elo passivo que deixa sentir ao homem a maior riqueza, o *outro* homem como necessidade" e enfatiza que mesmo na dimensão individual "a efetiva riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas

relações reais". A riqueza humana, portanto, se constitui como "necessidade interior, como *falta*" do outro. Em síntese, "o homem *rico* é simultaneamente o homem *carente* de uma totalidade da manifestação humana de vida" (p.113, grifos do autor).

Marx (2004) enfatiza, ainda, que os próprios sentidos humanos são determinados socialmente. Assim, de acordo as relações sociais estabelecidas, os sentidos humanos podem apresentar-se mais ou menos humanizados, mais ou menos alienados. Segundo o autor

os sentidos do homem social são sentidos outros que não os do não social; [é] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que (...) as fruições humanas todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas (...). Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza humanizada. A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história universal até nossos dias. (p. 110)

A formação do ser humano totalmente humanizado, ou do "homem *plenamente rico e profundo*" (p. 111), que só se realiza em associação com os outros, é, portanto, uma produção da sociedade que tomou a riqueza da essência humana como seu objeto. Não é, de modo algum, obra de uma sociedade que tem a propriedade privada e suas variadas formas de alienação como seu fundamento último e único, ou seja, uma sociedade que tem o trabalho como uma atividade "totalmente estranha a si, ao homem e à natureza" e que produz um objeto como mercadoria, como capital, no qual "toda determinidade natural e social do objeto está *extinta*" (MARX, 2004, p.93, grifos do autor).

Assim, apenas em sociedade o indivíduo se realiza em sua humanidade, desenvolve os seus sentidos humanos e pode, finalmente, individualizar-se. A individualidade dos seres humanos somente se efetiva quando “todos os objetos tornam-se [a] *objetivação* de si mesmo para ele” (p. 110), quando estes objetos o realizam e o confirmam como ser genérico e como indivíduo.

Na perspectiva marxiana, portanto, a ideia moderna do indivíduo egoísta, isolado e autossuficiente é desmascarada em sua falsidade; desvela-se o ocultamento deste fato ontológico real: o indivíduo, mesmo quando isolado de sua comunidade, sem relações imediatas com seus semelhantes, é ser social.

Opor o indivíduo à sociedade apenas oculta sua necessária participação no processo de construção de todas as esferas sociais. Marx (2004) chama atenção para essa questão de modo incisivo:

acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. Sua manifestação de vida (...) é, por isso, uma externalização e confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são diversas, por mais que também – e isto necessariamente – o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais universal da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou universal (p. 107, grifos do autor).

Na *Contribuição à crítica da economia política*, Marx (2003) enfatiza, mais uma vez, que “toda e qualquer produção é apropriação da natureza pelo indivíduo, no quadro e por intermédio de uma forma de sociedade determinada” (p. 231). Ao postular esse caráter duplamente natural e social da produção da vida pelo indivíduo, Marx critica os economistas políticos que idealizaram um indivíduo natural, isolado, vivendo e combatendo sozinho a natureza em busca de sua sobrevivência. Essas “robinsonadas”, idealizadas por Smith e Ricardo, dentre outros, não passam de ficções que antecipam o

indivíduo da triunfadora sociedade burguesa do século XVIII. Segundo Marx, para esses economistas o indivíduo

surge como um ideal que teria existido no passado. Veem nele não o resultado histórico, mas o ponto de partida da história, porque consideram este indivíduo como algo natural, conforme com a sua concepção de natureza humana, não como um produto da história, mas como um dado da natureza (MARX, 2003, p. 226).

Marx observa, a despeito desse isolamento do indivíduo, que, paradoxalmente, “quanto mais se recua na história, mais o indivíduo (...) se apresenta num estado de dependência, membro de um conjunto mais vasto” (p. 226). A transformação da sociedade em simples meio de realização dos objetivos particulares dos indivíduos vivendo isoladamente e, portanto, uma necessidade exterior ao seu ser, ocorreu, sobretudo, com a instituição total da sociedade burguesa. Contraditoriamente, essa sociedade que individualiza e isola é exatamente aquela que atingiu faticamente “seu máximo desenvolvimento”. Esse fato reforça a ideia, segundo Marx (2003) de que “o homem é, no sentido mais literal, um *dzôon politikhón*, não só um animal sociável, mas um animal que só em sociedade pode isolar-se” (p. 226).

O indivíduo particular, portanto, não é somente ele mesmo. Ele é, também e ao mesmo tempo, uma coletividade, uma totalidade que externa e confirma a generalidade do ser social do homem. Indivíduo e gênero é uma unidade. O indivíduo expressa em sua existência todo o gênero humano que, por sua vez, determina o próprio indivíduo.

A Historicidade do ser social e a formação humana

A forma social determina o indivíduo e, ao mesmo tempo, é determinada pela forma do indivíduo. Essa reciprocidade é expressa por Marx e Engels, em *A*

Ideologia Alemã, quando consideram que a forma de produção social da vida é muito mais que apenas “a reprodução da existência física dos indivíduos”, mas é “um *modo de vida* determinado”, pois

a maneira como os indivíduos manifestam sua vida reflete exatamente o que eles são. O que eles são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com o que eles produzem quanto com a maneira como produzem. O que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais de sua produção (2008, p. 11).

A atividade vital consciente dos indivíduos, o trabalho, é determinada pelo conjunto das forças produtivas presentes num particular período histórico. São as condições de existência já prontas que prescrevem aos indivíduos o ponto de partida do desenvolvimento e estabelecem os limites de sua ação. Esses determinantes constituem a história dos seres humanos. Toda a formação do homem, da sua vida genérica e individual, se dá, portanto, na história.

Segundo Marx e Engels (2008), a concepção idealista da história, que atribui ao pensamento puro, à “imaginação” ou à “representação” que os seres humanos têm de si, a força determinante de sua vida é tão fantasiosa quanto a concepção materialista da história que não toma o homem real, objetiva e subjetivamente ativo, em interação metabólica com a natureza, mas apenas apreende o mundo sensível como intuição do imediato, como “um objeto dado diretamente, eterno e sempre igual a si mesmo” (p. 43).

Essa concepção a-histórica, segundo os autores, não compreende que os homens e a consciência do seu mundo sensível são produtos da atividade vital humana, isto é, o trabalho de indivíduos determinados, atuando sob condições determinadas e que “estabelecem entre si relações sociais e políticas determinadas” (p. 18). Assim, o pensamento, a ciência, a estrutura das relações sociais, a política, o Estado, a arte etc., enfim todos os objetos sensíveis da

existência humana são obra desse processo dinâmico de desenvolvimento prático dos homens. Segundo os autores,

a história não é senão a sucessão das diferentes gerações, cada uma das quais explora os materiais, os capitais, as forças produtivas que lhe são transmitidas pelas gerações precedentes; assim sendo, cada geração, por um lado, continua o modo de atividade que lhe é transmitido, mas em circunstâncias radicalmente transformadas, e, por outro lado, ela modifica as antigas circunstâncias entregando-se a uma atividade radicalmente diferente (MARX e ENGELS, 2008, p. 46-47).

Quando o desenvolvimento do modo de produção capitalista, pela circulação e divisão do trabalho, amplia as esferas singulares e destrói o isolamento primitivo dos povos, dirão Marx e Engels, “a história transforma-se em uma história mundial” (Ibid, p. 47). Essa transformação é produto de uma ação material, pela ação econômica dos homens. Essa determinação, contudo, é importante ressaltar, não é unilateral, como observado pelos leitores mecanicistas de Marx, que o classificaram como economicista ou estruturalista, ou na visão dos próprios marxistas que assim o traduziram.

No pensamento marxiano, de fato, as condições materiais que condicionam toda a estrutura social determinam a consciência; todavia, também estas condições são determinadas pelas formas sociais da consciência. Por meio do trabalho, que é a atividade consciente livre do homem, a consciência torna-se concreta, real, deixa de ser meramente fenomênica, para transformar a natureza e, por conseguinte, transformar a si mesma. Nas palavras de Marx e Engels (2008) “as circunstâncias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias” (p. 56).

Esse caráter histórico, dinâmico e social da formação humana é o cerne da concepção marxiana e fundamenta-se na articulação entre espírito e matéria,

ou seja, entre subjetividade e objetividade, teoria e prática, instaurando o que Marx chama de práxis. Segundo Tonet (2006)

Tomando como ponto de partida do trabalho, considerado como o ato ontológico-primário do ser social, Marx constata que este ser não se define pela espiritualidade, mas pela práxis. Ora, esta última é exatamente uma síntese de espírito e matéria, de subjetividade e objetividade, de interioridade e exterioridade. Na realidade, ele mostra que entre interioridade e exterioridade não há uma relação de exclusão, nem de soma, mas uma relação de determinação recíproca. Desta determinação recíproca é que resulta a realidade social (p. 11).

Goldmann (1979) observou a esse respeito que, em Marx, não há preponderância dos fatores econômicos sobre as demais esferas da vida social, mas sim “uma totalidade estruturada” que se desenvolve historicamente. Se, contudo, no nível do pensamento e do comportamento dos indivíduos há uma primazia dos fatores econômicos sob os demais aspectos da vida, isto se deve, segundo o autor, à “pobreza das sociedades primitivas” e à divisão das classes sociais que obrigaram os homens a “dedicar a maior parte de sua atividade à resolução dos problemas referentes à produção e à distribuição das riquezas materiais”. Trata-se, segundo Goldmann, não de uma primazia absoluta, mas apenas uma condição historicamente determinada que desaparecerá quando as condições sociais e econômicas permitirem o salto “do reino da necessidade ao reino da liberdade” (p. 111).

Considerações finais

Marx concebe o homem como um ser social e histórico. O fundamento real desse fato ontológico é o trabalho, base real sobre a qual o ser humano produz-se ao produzir o mundo humano. Nessa perspectiva, a formação do ser social é obra das condições de existência produzidas pelo próprio ser humano

em sua atividade vital consciente, em sua busca pela produção da vida – sua enquanto indivíduo social e da espécie como um todo.

Se há uma essência humana ela é construída historicamente a partir da relação dos seres humanos entre si e com a natureza. Como vimos, em Marx, a essência humana é um atributo do homem que humaniza a própria natureza, mas que faz isso apenas em relação com outros da sua espécie. O homem é, portanto, um ser natural, humano e social. Apenas em sociedade ele realiza sua humanidade, desenvolve os seus sentidos humanos, produz a sua existência física e espiritual podendo, finalmente, individualizar-se. A sociabilidade é, por conseguinte, a principal característica definidora da essência humana.

Nessa perspectiva, podemos afirmar que a ideia moderna de um homem natural isolado, autossuficiente, fixado no tempo e no espaço, eternamente imutável, é falsa. A concepção de uma “natureza humana fixa” e egoísta a partir da qual se molda a forma da sociedade e suas características modernas não corresponde aos postulados da formação do homem como um ser social historicamente constituído. O conceito liberal de “natureza humana”, na verdade, mistifica e naturaliza os elementos desumanizadores constituintes da ordem social capitalista e de suas “leis naturais” que reduzem as relações humanas a relações entre coisas.

A formação humana, na perspectiva aqui apresentada, se produz nas relações que os seres humanos estabelecem entre si para a produção da vida material e espiritual/cultural. A formação humana foi apreendida como um conceito dinâmico e histórico e sempre referido ao gênero e não ao indivíduo singular, pois o indivíduo somente se torna membro do gênero humano pela apropriação do patrimônio material/cultural produzido historicamente pela humanidade (TONET, 2006) por meio dos processos de sociabilidade em curso.

Contudo, é preciso lembrar que esse processo de produção coletiva da vida adquire as mais diversas formas historicamente. Nas atuais condições da sociedade capitalista essa produção ocorre por meio de processos de desumanização e exploração dominadora da força humana de trabalho e da natureza, por meio da apropriação privada dos meios de produção e dos produtos do trabalho, que resultam numa formação alienada, no estranhamento do ser humano consigo mesmo e com a natureza. As consequências desses processos têm sido devastadoras para milhões de seres humanos em todo o mundo: fome, miséria, desemprego, violências generalizadas, guerras, destruição dos recursos naturais, entre outras.

Na perspectiva emancipadora, a formação do homem totalmente humanizado, ou do "homem *plenamente rico e profundo*", segundo Marx, se concretizará numa sociedade fundada sobre a realização prática da essência humana, ou seja, sobre a produção de uma realidade social que afirma e realiza a individualidade do ser humano, por processos sociais e econômicos que desenvolvam e enriqueçam a humanidade que há em cada indivíduo singular. Jamais será obra da sociedade fundada sobre as bases da propriedade privada e suas diversas formas de exploração e alienação.

Porém, é preciso afirmar que as bases da construção dessa nova sociedade devem ser buscadas na organização concreta da sociedade burguesa capitalista, ou melhor, nas contradições deixadas pelos processos de desumanização e alienação. Temos aí, portanto, uma série de novas chaves de leitura da realidade ao procurar desvendar nas relações sociais concretas, ou seja, na relação indivíduo e sociedade, as brechas para a construção de processos de formação humana emancipadores.

Referências

GOLDMANN, Lucien. **Dialética e cultura**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel**. Trad. Carlos Néelson Coutinho. São Paulo: Livraria de Ciências Humanas, 1979.

_____. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento; Rev. Tad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAAR, Wolfgang Leo. **A educação na época da conectividade em rede: ou que fim levou a autonomia?** Inter-Ação, Goiânia, v. 39, n. 2, p. mai./ago. 2014.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. "Teses sobre Feuerbach". In.: Marx, Karl; Engels, Friedrich. **A ideologia Alemã**. Trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, p. 99-103, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã**. Trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

TONET, Ivo. **Educação e Formação Humana**. Ijuí: Unijui, 2006.