

A CONCEPÇÃO DE “TRABALHO” NA FILOSOFIA DE HEGEL E DE MARX

*Giovanni Semeraro**

RESUMO

A influência da filosofia de G. W. F. Hegel foi muito marcante na estruturação do pensamento de K. Marx. Embora tenha posto em evidência aspectos questionáveis de seu mestre de juventude, Marx assimila substancialmente a “filosofia da história” e a concepção “dialética” de Hegel. Poucos, no entanto, sabem que o maior filósofo “idealista” chegou a inspirar também os elementos fundamentais do trabalho no idealizador do “materialismo histórico”. Nas páginas desse texto, enquanto se evidenciam os diferentes pontos de vista desses dois grandes pensadores, se destaca particularmente a revolucionária concepção de trabalho e de homem que emana dos seus escritos, apontando com isso horizontes que podem dar respostas à crise que assola profundamente o mundo atual.

Palavras-chave: Trabalho. Filosofia. Hegel. Marx.

ABSTRACT

The influence of the philosophy of G.W.F. Hegel in the thought of Marx was very important. Although has brought to light questionable aspects of his young master, substantially Marx assimilates “philosophy of history” and the “dialectic” of Hegel. Few, however, know that the greatest philosopher “idealist” even inspires the key elements of labor in creator of “historical materialism”. In the pages of this text, are showed the different views of these two great thinkers, but are stand out particularly the revolutionary concept of work and man that emanate from his writing, pointing horizons that can provide answers to the deep crisis in the world current.

Keywords: Work. Philosophy. Hegel. Marx.

* Doutor em Filosofia Política, com bolsa sanduíche, pela Università degli Studi di Padova. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor Associado da Universidade Federal Fluminense, Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Política e Educação (NUFIPE) e pesquisador do Cnpq. E-mail: gsemeraro@globocom

1. O trabalho como “obra ética de um povo”

Em contraste com o ideal da vida ativa do “animal político” e da ação nobre que caracterizava os cidadãos da *polis* na antiga Grécia, H. Arendt traça um retrato essencial da “sociedade do trabalho” e da massificação disseminada pela modernidade que cria o *homo faber* e o “animal social”:

A repentina e espetacular afirmação do trabalho, desde a mais baixa e desprezada posição ao nível supremo e à mais apreciada entre as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o trabalho é a fonte de toda propriedade. Continuou quando Adam Smith afirmou que o trabalho era a fonte de toda riqueza e encontrou sua culminância no ‘sistema do trabalho’ de Marx, onde o trabalho tornou-se a fonte de toda produtividade e a expressão da verdadeira humanidade do homem (ARENDR, 1995, p. 113).

Estranhamente, nesse retrato e também ao longo do livro, não se menciona Hegel que, contrariamente ao lugar comum que o representa como um autor ocupado apenas com ideias abstratas, dedica surpreendentes reflexões sobre a prática formadora do trabalho. Já em *O sistema da vida ética* (1802/3), Hegel apresenta o trabalho como a atividade peculiar do ser humano que supera o instinto imediato do desejo animal e é capaz de criar produtos e ferramentas. Nesse escrito, concebe o trabalho como uma manifestação dialética que se estabelece entre objeto e sujeito, entre o impulso cego da necessidade e a satisfação que libera o ser humano do círculo fechado do si e o faz encontrar com os outros: “o que o indivíduo faz para si torna-se um fazer para toda a espécie” (HEGEL, 1991, p. 182). Em *Filosofia do espírito jenense*, de 1805-1806, aprofunda essas intuições e mostra que o homem, ao trabalhar, forma sua consciência e ao atender a uma necessidade determinada acaba satisfazendo a demanda de outros, de modo que sua operosidade tem um reflexo social. Neste contexto, Hegel apresenta a formação da consciência e da linguagem na sua gênese histórica, a partir das determinações materiais do trabalho, da constituição da família em torno dos bens e da materialidade da vida social. Ainda nesse

escrito observa que a moderna divisão do trabalho, ao mesmo tempo em que traz benefícios (organização e riqueza), redundando em malefícios que mecanizam e degradam o homem, obscurecendo assim a sua consciência e rompendo o nexo entre trabalho individual e seu alcance universal (HEGEL, 1971, p. 59-61). Tais reflexões antecipam uma tese fundamental sistematizada na *Fenomenologia do espírito* (1805/1807): o processo de autoprodução do homem pelas suas atividades, a formação da consciência pelo trabalho, pelo reconhecimento do outro e o caráter social que se desenvolve mediante sua objetivação no mundo. Nessa obra central, Hegel tenta mostrar que o homem chega à consciência de si pela consciência do objeto, que “a força do espírito é tão grande quanto a sua exteriorização; que sua profundidade só é profunda à medida que ousa expandir-se” (Prefácio) e que “O verdadeiro ser do homem é a sua operação: nela, a individualidade é efetiva” (HEGEL, 1992, v. I, p. 267).

Talvez, tenha sido esse desconhecimento que impediu H. Arendt de compreender plenamente o sentido do trabalho em Marx. Este, embora critique alguns aspectos de Hegel e avance além das perspectivas por ele delineadas, assimila substancialmente as intuições de fundo do seu mestre de juventude. As considerações de Hegel sobre o caráter teleológico do trabalho – observa Lukács – “precisam apenas de alguns acréscimos e não necessitam de nenhuma correção de fundo para manter sua validade ainda hoje” (LUKÁCS, 1975, v.1, p. 62). Com uma diferença, no entanto. Para Lukács, como para Marx, a finalidade (teleologia) não é o desenvolvimento da ideia, mas a realização concreta do ser humano no trabalho e no conjunto das relações sociais. E, quais são essas considerações de Hegel, uma vez que praticamente não aparecem nas análises sobre o trabalho?

Antes de mais nada, não se deve esquecer que a filosofia de Hegel é uma poderosa tentativa para superar o dualismo da filosofia moderna (racionalismo e empirismo, consciência e mundo, indivíduo e sociedade, privado e público, atividade e pensamento) e para conciliar ao mesmo tempo o mundo clássico com o moderno, assim como a Europa política (França), econômica (Inglaterra) e filosófica (Alemanha). Neste sentido, Hegel trava uma batalha frontal contra as teorias contratualistas – principalmente de Hobbes e Locke – que disseminavam uma visão mecanicista, individualista e atomista de homem. Além disso, Hegel combate também a impotência

do ceticismo e a corrosão do relativismo que minavam a sociabilidade e a construção de uma ética comum (“sistema de eticidade”) na sociedade moderna. Assim, a filosofia desenvolvida por Hegel supera não apenas a separação operada na modernidade entre sujeito e objeto, mas abala também a visão burguesa do trabalho orientada para a propriedade privada, o lucro e a divisão social. O individualismo e a autossuficiência do eu moderno, de fato, são superados por Hegel pela dialética do reconhecimento e pela autoprodução do homem social por meio do trabalho.

Para Hegel, o trabalho não é só satisfação das próprias necessidades individuais e imediatas, mas é a expressão de um valor maior: nele se forma a consciência pessoal e social, se manifesta o caráter público e universal do ser humano. Tal atividade não ocorre mecanicamente, mas é realizada por sujeitos que ao lidar com a natureza lhe conferem um significado, de maneira que “a ação cega da natureza é transformada em uma ação conforme a um fim” (HEGEL, 1971, p. 126). Diante da inércia e da indistinção existentes na natureza, o homem cria ferramentas, meios duráveis e socialmente significativos. Pelo trabalho, o homem imprime uma intencionalidade ao simples “em si” da natureza. Por meio do seu operar, de fato, o homem extrai os objetos da circularidade fechada da natureza e os insere no mundo vivo da sua existência, no processo de subjetivação e na esfera da universalidade que só ele é capaz de desenvolver. Quando lasca uma pedra ou fabrica uma enxada, quando arquiteta um utensílio ou constrói uma máquina sofisticada, o ser humano sai do movimento repetitivo da natureza e redireciona, altera, transforma os objetos em “instrumentos”, em obras tecnicamente elaboradas que se traduzem em cultura, em elementos concretos de socialização, em materialização viva do espírito humano. Nesse processo, há uma transformação e humanização da natureza e, ao mesmo tempo, a criação de uma história coletiva que se expressa na linguagem, na qual a consciência se firma como memória. Para Hegel, a relação do homem com a natureza nunca é uma operação exterior, de mera apropriação e exploração, como resulta das modernas concepções que apresentam o “homem como senhor e dominador”, mas é uma atividade simbiótica e simbólica que “humaniza” e interioriza a natureza, que revela, educa, conscientiza, torna “cultivado” o ser humano. A educação pelo trabalho torna-se, assim, a mais alta expressão de “cultura”

e de socialização do ser humano que se torna consciente da sua liberdade de criar e busca o reconhecimento do outro pela linguagem e as instituições sociais (SANTOS, 1993, p. 10-11).

Com essa visão, Hegel crítica e supera a separação entre *poiein* e *prattein* (fazer e agir), feita pelos gregos e mantida ao longo da tradição ocidental. *Poiein*, como se sabe, é a atividade produtiva, a ocupação manual, executada pelo escravo, um animal “que fala”, uma “ferramenta viva”, como o define Aristóteles. Trata-se de atividade inferior porque nela se realiza um fim externo, um produto onde termina seu trabalho, um mero ato de consumo, biológico, de mera sobrevivência. Contrariamente ao produzir bruto, cego, imediato e sem finalidade, *prattein* (ou *praxein*), é atividade pensada e intencional, é uma ação com uma finalidade social, política e duradoura. Para o modelo aristotélico, a ação (*praxis*) que envolve a prática do *logos* é superior ao trabalho meramente físico e manual (*poiesis*). Hegel, ao contrário, ao entender o trabalho como uma obra que desenvolve ao mesmo tempo produtos de consumo, artefatos e consciência socializada, vincula inseparavelmente *poiesis* com *praxis*. Considera, portanto, o trabalho como uma essencial e indissolúvel atividade física, criadora e social.

Pelo trabalho – observa Hegel – ao transformar a natureza, o homem transforma a si mesmo. Nesse processo, o “eu”, embrião elementar e mais pobre do nosso ser, é desenvolvido e cultivado, é significado e construído na materialização das diversas formas que assume o trabalho até se tornar consciência e expressão ético-política de abrangência universal. Ou seja, para Hegel, “o trabalho é o concreto fazer-se coisa do eu” (HEGEL, 1971, p. 90). Não se trata, portanto, de mera atividade exterior, mas principalmente de uma elaboração, de uma explicitação da vida interior e de uma construção social. Na medida em que lida com a natureza, com os objetos e os processos laboriais, o homem desenvolve não apenas instrumentos e habilidades, mas também a sua consciência, a cultura, o encontro e o reconhecimento dos outros, a construção da inter-subjetividade, da linguagem e de um mundo de valores sociais (“eticidade”). Portanto, se o ser humano se constrói individual e socialmente como resultado do seu próprio trabalho, significa que este, além de produtivo, tem um caráter cognitivo, cultural e social. É a expressão da autoprodução do homem e do processo da sua objetivação:

o homem que é racional *em-si* (em potência), deve realizar a produção de si pelo trabalho, pela objetivação que o leva a sair de si, de modo que possa tornar-se plenamente real (*para-si*) (HEGEL, 1996, § 57, p. 60).

Com isso, a própria construção do conceito é um processo crescente de concretização e de universalização, é fruto de trabalho árduo e doloroso de investigação e comprovação científica, não apenas de intuição e agradável diversão imaginativa. O trabalho material e intelectual, então, é uma poderosa expressão do espírito coletivo e uma experiência educativa, e pelo fato de ser realizado com os outros não é simples nem linear, mas esconde a armadilha da dominação. As célebres páginas da “dialética do senhor e do escravo” da *Fenomenologia do espírito* (HEGEL, 1992, v. I, p. 126-133) são o texto paradigmático das relações de dominação, da luta pelo reconhecimento, pensadas no âmbito de um trabalho apresentado como discrepância entre quem se dedica dolorosamente a produzir e quem se acomoda no consumo gratuito. Entre quem reprime seu desejo e adia o consumo na dura disciplina do trabalho e a condição senhorial da apropriação do excedente e do gozo parasita dos frutos do trabalho alheio.

Diversamente do *Sistema de vida ética*, onde a dominação e a servidão eram explicadas com base à desigualdade natural, na *Fenomenologia* a produção do excedente deriva do trabalho escravo, da repressão ao consumo imposta pelo senhor. Só quando a dominação do senhor sobre o escravo é superada pelo reconhecimento recíproco, o trabalho se torna obra de todos e o consumo universal. Para Hegel, no trabalho realizado por todos, se expressa a razão universal de um povo e disso nasce uma ética comunitária que se contrapõe à concepção de trabalho escravo. O trabalho, assim, deixa de ser satisfação de uma carência para tornar-se a realização de uma obra comum.

Neste sentido, ao representar o resgate da condição do escravo pelo trabalho, Hegel demarca uma mudança profunda em relação a toda uma tradição que desqualificava o trabalho. Mas, também, diversamente dos economistas da burguesia que apresentavam o trabalho como algo natural e meramente acumulativo, Hegel tem o mérito de ter percebido o caráter histórico e social do trabalho. Este, entendido por Hegel como desenvolvimento da consciência e “obra de todos” (HEGEL, 1971, p. 58), é tão decisivo para a formação de si e a construção da eticidade social, que

chega a ser “obra ética de um povo” (HEGEL, 1996, §§142-157, p. 133-139). Uma “obra” que não é dada pela busca individual e as convenções legais nem por uma sociedade que permanece no âmbito do intelecto e na produção imediata, mas pela valorização social do trabalho e a produção de todos. Só assim é possível construir um Estado ético-político, “reino da liberdade realizada” (HEGEL, 1996, § 257, p. 195), na qual o eu (singular) interioriza os valores (universais) da comunidade social e se reconhece nas leis da cidade criadas por todos.

Contrariamente aos lugares comuns, a filosofia de Hegel era a expressão teórica do que havia de mais avançado no seu tempo não apenas na política e na cultura, mas também na economia:

Hegel é não só o filósofo que tem mais profunda e adequada compreensão, na Alemanha, da essência da Revolução Francesa e do período napoleônico, como também o único pensador alemão do período que se ocupou seriamente dos problemas da *Revolução Industrial* ocorrida então na Inglaterra e o único que na época relacionou os problemas da economia clássica inglesa com os problemas da filosofia dialética (LUKÁCS, 1975, p. 29).

Antes de Marx, Hegel havia já percebido que a violência da dominação é derivada do trabalho escravo e não das condições naturais de desigualdade como queriam as teorias liberais. Também apontava que os mecanismos internos de autorregulação da economia não são suficientes para garantir a estabilidade e a eticidade do conjunto. Diante da explosão dos interesses na sociedade civil (mundo das necessidades e da concorrência), são limitados os poderes de que essa dispõe (administração da justiça e a polícia) para regular seus conflitos. Por isso, demandam uma instância superior: o Estado ético-político, ou seja, uma comunidade de cidadãos livres que constroem consciente e materialmente a sociedade da qual fazem parte.

Além da produção, para Hegel, o trabalho é considerado em função da construção da eticidade, o núcleo fundamental da sua filosofia. Neste sentido, “A filosofia do trabalho de Hegel atribui ao homem a tarefa de tornar-se não tanto senhor da natureza quanto senhor de si mesmo” (SANTOS, 1993, p. 39). Pelo trabalho, o homem se torna um sujeito

capaz de superar (não de negar, mas de subsumir) a esfera da substância, defendida ainda por Spinoza, de modo a passar do âmbito da natureza para o da cultura (ou espírito) através da educação, da construção de uma “segunda natureza”, de uma vida ética construída pela arte “pedagógica” (HEGEL, 1996, § 151, p. 137).

Não surpreende, portanto, se Hegel exerceu grande influência sobre muitos autores, inclusive sobre Paulo Freire, como pode ser observado particularmente em *Educação como prática da liberdade*, na estrutura de *Pedagogia do oprimido*, na apresentação feita por E. M. Fiori a esse livro e nas análises na sua obra feitas por C. A. Torres (2000). Mas, antes de chegar a Freire, a concepção de trabalho e a visão filosófica de Hegel atinge profundamente Marx.

2. A crítica de Marx e a nova compreensão do trabalho

O próprio Marx observa que Hegel foi o primeiro a evidenciar o valor social do trabalho e o seu caráter histórico em oposição à concepção naturalista e a-histórica dos economistas burgueses. Ainda que voltado para o desenvolvimento do espírito, Hegel mostrava que a objetivação material é essencial para o homem, uma vez que por meio dela forja a si mesmo e se constitui em sociedade. De fato, para realizar-se e conquistar a compreensão plena de si, o espírito precisa manifestar-se concretamente no trabalho, na cultura, no Estado e na história.

No Posfácio à segunda edição de *O capital*, ao reconhecer os elementos revolucionários no método filosófico elaborado por Hegel, Marx deixa claro que seu mestre de juventude chegou a desenvolver tal concepção porque conseguiu captar o segredo do trabalho, fazendo desse a essência de um homem que produz e se reproduz, que cria o seu mundo e desenvolve a sua consciência social. Embora vire pelo avesso a visão “misticada” de Hegel, firmando-a sobre os pés da materialidade, Marx vai conservar até os últimos escritos sua vinculação com muitas ideias de seu mestre (FINESCHI, 2006, p. 16-18). Em sintonia com Hegel, Marx afirma que ao operar sobre a natureza e transformá-la, o homem “muda ao mesmo tempo a sua própria natureza” (MARX, 1984, p. 140). Além da ligação com a natureza, como é o caso essencialmente dos animais e dos

outros seres, o homem depende do trabalho para a reprodução da própria existência. Estrutura fundamental do seu ser individual e social, de fato, “O trabalho é a condição de existência do homem” (MARX, 1984, p. 75). No famoso texto em que Marx compara a aranha e a abelha ao tecelão e ao arquiteto, onde mesmo os piores desses são superiores àquelas pelo fato de que o trabalhador é capaz de idealizar antes, de pensar na sua cabeça o produto que pretende realizar, observa: “O trabalhador não efetua apenas uma mudança de forma no elemento natural; ele imprime no elemento natural, ao mesmo tempo, seu próprio fim, claramente conhecido” (MARX, 1984, p. 140). Como em Hegel, então, Marx reconhece uma finalidade, uma teleologia no trabalho do homem que não afeta apenas a natureza, mas também as relações humanas. Neste sentido, para Marx, o trabalho torna-se a categoria ontológica central da constituição do ser humano (MARX, 1998, p. 8), assinala a passagem do ser meramente biológico para o ser social, é “o verdadeiro tornar-se homem do homem” (LUKÁCS, 1976, p. 23). Mas, à diferença de Hegel, a teleologia de Marx é totalmente imanente, porque acima do trabalho não paira o “espírito”, e a consciência e o pensamento não antecedem, mas se formam juntos, inseparavelmente, com a reprodução material da existência. O ser humano se produz e reproduz autônoma e historicamente, sem depender do espírito nem evaporar nele: “O trabalho é a única forma existente de um ser finalisticamente produzido, que funda, pela primeira vez, a especificidade do ser social” (LUKÁCS, 1976, p. 13).

Mas, entre a posição de Hegel e de Marx há diferenças ainda mais marcantes. Embora Marx reconheça que o homem se autoproduz pelo trabalho, mostra que esse processo está permeado por profundas contradições, devido ao sistema historicamente criado pela burguesia que explora o trabalhador e aliena tanto o trabalhador como o próprio empregador. Por isso, Marx observa que “Hegel permanece no ponto de vista da economia política moderna. Ele entende o *trabalho* como *essência*, a essência que se realiza do homem: vê apenas o aspecto positivo do trabalho não o negativo” (MARX, 1984, v. I, p. 264). Hegel, de fato, não chegou a ver que no mundo moderno vinha se constituindo um sistema econômico que introduzia uma contradição insanável entre o trabalho de um lado e a acumulação do capital de outro. Preocupado em inserir o trabalho no desenvolvimento da consciência e no movimento

do espírito, Hegel acabava mistificando o real e os conflitos históricos, pois, era no espírito que se expressava a verdadeira essência do homem. No embate entre “o senhor e o servo”, por exemplo, o que importava era a elevação do servo à consciência de sua liberdade pelo trabalho, não tanto a libertação da sua condição. O mais fundamental era a luta pelo reconhecimento, não a superação da realidade concreta que colocava o senhor e o servo em condições tão antagônicas. Tal como os estóicos e os cristãos, a liberdade a ser conquistada pelo servo era essencialmente um bem interior e espiritual. Não há dúvida de que Hegel se ressentia de uma concepção próxima à teologia cristã da expiação e da salvação da alma. O que vai levar Marx a denunciar o dualismo estabelecido pela sociedade burguesa entre o “céu da política”, no qual o cidadão é declarado livre e igual, e a terra esqualida da sociedade civil, na qual deixa de ser livre e igual para carregar o castigo do trabalho (MARX, 1964).

A idealização da filosofia hegeliana mostra-se mais claramente na *Ciência da lógica* (1812-1816), onde a práxis historicizada na *Fenomenologia* aparece como uma determinação da Ideia que tem a necessidade de se objetivar e de se realizar no mundo para chegar à Ideia Absoluta. No movimento ascendente da Ideia, a atividade material aparece cada vez mais finita, limitada, um momento passageiro para a realização do Absoluto, autoconhecimento pleno do espírito. O processo de saída de si (alienação) no mundo e de retorno em si do espírito (superação da alienação), que Hegel retrata em sintonia com o idealismo alemão, é conduzido essencialmente pelo pensamento. A própria objetivação deste é considerada em função da subjetivação que o espírito deve desenvolver. Marx percebe nisso uma desvalorização do mundo objetivo, que acaba ocupando um lugar secundário e transitório em função do estágio superior a ser alcançado pelo espírito. Para Hegel, toda objetivação é perda de si no mundo, de modo que a des-alienação coincide com a des-objetivação, quer dizer, com a transfiguração do mundo objetivo e a volta ao pensamento “em si e para si”.

Marx, no entanto, ao resgatar a centralidade do trabalho, sustenta que para o homem o mundo objetivo é uma componente fundamental e inseparável, não um momento negativo e transitório em função da conciliação do pensamento consigo mesmo. Para Marx, a história e o significado do homem estão gravados no trabalho, no desenvolvimento que ocorre na produção material, humana e social. O trabalho, portanto,

não é mera atividade produtiva nem é realizado em vista da manifestação do espírito, mas é a forma específica da práxis humana que abrange toda a vida material, filosófica, econômica, pessoal, social, política, cultural. Deste modo, nas mãos de Marx, a filosofia clássica alemã se transforma em ciência da “história da evolução do trabalho” e a produção torna-se a chave para “compreender toda a história da sociedade” (ENGELS, s/d, p. 198-200). A indústria é o “livro aberto”, “a relação histórica real entre a natureza e, portanto, as ciências naturais e o homem” (MARX, 1968, p. 62). As ciências da natureza passam a ter, então, um caráter antropológico e a “práxis” humana que se realiza no trabalho e na vida social assume uma dimensão ontológica (constitutiva do ser humano) e gnosiológica (meio e critério do conhecimento). Por isso, Lukács considera o conceito de trabalho desenvolvido por Marx como a categoria ontológica e epistemológica fundamental do seu pensamento (INFRANCA, 2005, p. 196).

Sendo, ao mesmo tempo, um ser biológico-natural (feito pela natureza e profundamente vinculado a ela) e um ser criativo, histórico e social (capaz de tomar iniciativa e de se constituir historicamente nas circunstâncias concretas em que se encontra), para Marx, o homem trabalha e se organiza socialmente para superar não a “alienação” do espírito no objeto, mas para se livrar da desfiguração e da desumanização que assumiram o trabalho e a sociedade no capitalismo. Desde os *Manuscritos*, Marx confere outro sentido à alienação ao enfatizar a negação do operário obrigado a um trabalho forçado e fragmentado nas fábricas da burguesia. Aqui, de instrumento de liberdade e socialização, o trabalho se transforma em experiência de embrutecimento pelo fato que o operário é “coagido a vender a si mesmo e à sua humanidade”, sente que seu produto não lhe pertence porque se torna um meio que o afasta dos outros e da natureza. Nesse sistema, percebe que “quanto mais produz, menos se realiza” e que “a desvalorização do mundo humano cresce na medida em que cresce a valorização do mundo das coisas” (MARX, 1968, p. 75). Aos olhos de Marx, o sistema do capital revela-se uma “produção pela produção”, não a realização do trabalhador, mas a “valorização do valor”. O que leva não apenas à desumanização dos que são obrigados a produzir forçadamente, mas à irracionalidade do próprio sistema que cria uma sociedade fundada sobre a inversão das coisas, sobre a ilusão e a aparência de um mundo

em que o produto do trabalhador torna-se uma força estranha e impessoal, “um poder objetivo que incumbe sobre os homens, que cresce até fugir do próprio controle” (MARX, 1998, p. 24).

Portanto, para Marx, o processo de autoconsciência não se reduz a uma manifestação abstrata do espírito, mas é a expressão de trabalhadores que se organizam para superar a condição desumana em que estão enredados. Hegel chegou até perceber os problemas da “divisão do trabalho” e da sua mecanização (BODEI, 1977, p. 612-89), do atomismo da burguesia e do descontrole da economia, da superprodução das mercadorias, da falência dos produtores e do surgimento da miséria e da “plebe” (HEGEL, 1996, § 244-245, p.187ss). Nisso, havia já visto uma forma de alienação, um processo pelo qual de criação para uma finalidade humana os produtos do trabalho assumem uma autonomia e uma potência estranha em relação ao sujeito que não se reconhece mais neles. Mas, acreditava que, por meio do Estado “ético”, era possível domesticar a “fera” da economia e conciliar as contradições da sociedade civil, marcada pelo egoísmo. Essa ilusão foi criticada por Marx, assim como a forma de teodicéia de um sistema filosófico comandado pelo espírito, pelo idealismo da consciência diante do mundo real da produção e dos conflitos de classe.

Marx, portanto, não acredita no resgate do trabalho no sistema econômico implantado pela burguesia, nem na recomposição dos desequilíbrios da sociedade civil no Estado, como imaginava Hegel. Pelo contrário, dedica-se a mostrar e a documentar extensamente que a brutalidade das condições de vida nas fábricas e a exploração dos trabalhadores denunciavam um sistema que trazia consequências catastróficas insolúveis e, portanto, que era preciso combater e superar o modelo de produção fundado sobre os mecanismos de “mais-trabalho” não retribuído e a “mais-valia” (lucro excedente) concentrada nas mãos da burguesia. Contrariamente ao naturalismo da economia política clássica, que fazia derivar o lucro da troca das mercadorias, Marx aponta, particularmente, nos *Grundrisse* e no *Capital* que a origem da *mais-valia* está na “força-trabalho”, na mercadoria humana obrigada a se vender para formar o “senhorio de quem não produz”.

Como para o escravo, o servo e o “cavalo”, o valor do operário moderno é medido pelo “tempo de trabalho necessário para a conservação

da sua força-trabalho” (MARX, 1976, v. I, p. 520). O que excede a essa despesa é considerado posse do empregador que tem direitos garantidos sobre a força-trabalho do seu empregado pelo “livre” contrato que ocorreu entre os dois. Assim, para sobreviver, o trabalhador precisa vender-se livremente e aceitar a sobrecarga de trabalho (MARX, 1984, v. II, p. 270). É no trabalho excedente e não remunerado que Marx decifra o lucro do capitalista e a reprodução da escravidão moderna. A “mais-valia”, “roubo de tempo do trabalho alheio” (MARX, 1976, v. I, p. 717), obtida pelo prolongamento de tempo de trabalho (*mais-valia absoluta*) ou pelo disciplinamento e pela mecanização do trabalhador (*mais-valia-relativa*), é a chave para se explicar a riqueza do capitalista e a miséria do trabalhador.

Para Marx, a exploração, a degradação do trabalho e o desemprego não são acidentais e transitórios, descontroles momentâneos que podem ser reajustados, mas são estruturais ao sistema destruidor e desumano do capitalismo. A “barbárie” deste, que aparece revestida de hipocrisia nas fábricas da Europa e dos países desenvolvidos, vinha se globalizando no mundo inteiro e se manifestava sem disfarces nas colônias da Ásia, da África e da América Latina (MARX, 1993, p. 73).

Se para a burguesia a indústria e a fábrica eram tidas como a expressão mais avançada da humanidade, para Marx apareciam principalmente como o lugar mais visível das contradições do moderno sistema econômico. Neste sentido, as análises de Marx se realizam a partir da realidade concreta dos trabalhadores, elas são elaboradas levando em conta a estruturação histórica do trabalho, a sua contextualização dentro de um sistema de relações que escondiam as contradições entre patrão-operário, lucro e salário. Suas reflexões, de fato, descobrem que o acúmulo do capital e da propriedade privada estão em estreita relação com a expropriação brutal do trabalho assalariado. A força-trabalho, a produção, o ciclo da mercadoria, as relações sociais, tudo é transformado em Capital, em força que assume a forma de “fetiche”, que se diviniza e se sobrepõe ao próprio homem. Por meio desses mecanismos, acaba ocultada a fonte de onde se origina a “mais-valia” e é criado um mundo de “aparência” de progresso e de legalidade: “O que assume entre os homens a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas é apenas a relação social determinada entre os próprios homens” (MARX, 1984, v. I, p. 104). Embora revestidas formal e juridicamente com

os termos de um contrato entre homens aparentemente livres e iguais, as modernas formas de trabalho são estruturadas por um sistema de “compra e venda da força-trabalho” não muito diferente do trabalho forçado dos escravos da antiguidade e dos servos medievais (MARX, 1984, v. II, p. 404). No entanto, diversamente desses, que recebiam diretamente os meios de subsistência, o operário moderno os recebe indiretamente, na forma ilusória do dinheiro, cujo brilho encobre ainda mais a relação de escravidão (MOULIER-BOUTANG, 2002, p. 237s.; LOSURDO, 2006, p. 47s.).

Posto a “produzir mais em menos tempo”, o operário moderno não trabalha para si, para atender suas necessidades e realizar-se individual e socialmente, mas para benefício do proprietário dos meios de produção que dirige o seu negócio e a sua fábrica como um quartel, em busca de um acúmulo cada vez ilimitado para não sucumbir à concorrência (MARX, 1976, v. I, p. 436). Entre salário e capital se constitui, assim, um verdadeiro abismo que revela uma grande contradição: quanto mais se produz, menos se atende às necessidades do operário. De modo que, absurdamente, a abundância gera cada vez mais a miséria.

Com suas análises, portanto, Marx vai além da interpretação do trabalho estabelecida por Hegel. Embora parta da concepção de história e de dialética de Hegel e das análises dos economistas que enfatizavam a produção como transformadora do mundo, Marx descobre que em torno do trabalho se estrutura a luta de classe. Desvenda, principalmente, a estreita relação entre forças produtivas e relações de produção, ou seja, entre produção material e relações sociais que se estabelecem em uma determinada sociedade. Nessa visão, produção material e ser humano, economia e sociedade, trabalho e história, atividade concreta e filosofia, formam uma unidade inseparável, mas não imutável, uma vez que tais relações não são naturais nem harmônicas ou eternas, mas históricas, contraditórias, portanto, sujeitas a serem enfrentadas e superadas.

3. A atualidade de um pensamento que nos leva a sair da “pré-história”

As concepções de Hegel e, principalmente, de Marx, sobre o trabalho e a formação do homem, provocam grande impacto na história da humanidade. Rompem com a visão da antiguidade que desqualificava

o trabalho como sendo o lugar da matéria e tarefa do escravo; com a concepção judaico-cristã que o considerava castigo pela queda original e o subordinava aos fins espirituais; com o mito construído na modernidade que tornava o trabalho a fonte do lucro, da propriedade privada e da divisão social. Com isso, Hegel e Marx trazem uma mudança inaudita na concepção elitista de sociedade e no modo de fazer filosofia mantida longe do mundo do trabalho. Mas, as ideias de Hegel e Marx guardam sua atualidade e seu potencial revolucionário ainda hoje, quando nos deparamos diante do espetáculo desolador que as formas de trabalho assumem na nossa época “pós-moderna”, expressão mais elevada do mundo ilusório e fetichista do capitalismo.

No Brasil, por exemplo, é visível como o sistema do trabalho continua a favelizar a maioria das cidades e a produzir milhões de despossuídos, de sem-terra, de boias-frias, de mão de obra a baixíssimo custo. De acordo com o “Mapa da Fome II” (FGV), de 1992 a 2004, o contingente de trabalhadores informais e subcontratados no Brasil passou de 38,3% para 51,2%. Uma das formas mais perversas de expropriação e superexploração, que, por si só, revela um retrato inquietante de dissolução social, uma vez que a maioria dos que são empurrados para o desemprego, o subemprego e a contratação eventual ficam à mercê de uma economia de sobrevivência, imprevista e totalmente vulnerável.

Por outro lado, a reestruturação produtiva do capital pela tecnologia avançada e a globalização da produção, ao mesmo tempo em que concentra sem precedentes riquezas em poucos conglomerados financeiros, penaliza o trabalhador com a intensificação da exploração, a precariedade e a flexibilização das leis trabalhistas. Este novo ciclo do capital encontra sua maior produtividade não tanto no sistema da grande indústria, mas nas energias intelectuais exigidas pelos complexos mecanismos do terciário, pela expansão do setor de serviços, pelo investimento maciço na ciência e na tecnologia. Em poucos anos, passamos da sociedade fordista à sociedade informatizada, do “operário-massa” ao “operário-avulso”. Enquanto o sistema de trabalho fordista e taylorista era orientado a mecanizar o corpo e a disciplinar a vida familiar e social, o atual modelo concentra sua dominação na mente, atinge o imaginário e o inconsciente do trabalhador-consumidor, isolado e disperso socialmente. Nesse contexto, a base da nova

organização produtiva deixa de ser a massa de operários disciplinados e se desloca para o trabalho pulverizado, individualizado, pontual, de pequenas e micro empresas disseminadas até nas próprias casas. Através de células de produção, sempre prontas a construir e desconstruir redes locais e mundiais, o capital se capilariza na sociedade e se dissemina em todos os recantos do planeta, chegando a subsumir todas as esferas da vida ao seu domínio. Ao tornar-se cada vez mais abstrato e impessoal, em sintonia com a cultura pós-moderna, o capital acentua o “esvaziamento do concreto”, desestrutura as relações tradicionais de classe e torna-se poder “imaterial” (GORZ, 2005). Onipresente, se apresenta como sendo autorregulado, como uma “máquina” autônoma e neutra que marcha por própria conta: “Trata-se de um sonho longamente acalentado pelo capital: apresentar-se separado do trabalho, representar uma sociedade que não olha para o trabalho como a seu fundamento dinâmico” (NEGRI; HARDT, 1995, p. 49).

Para sair dessa “pré-história”, a concepção de trabalho e de formação humana delineadas por Hegel e Marx, em vista de um mundo que confere sentido ao operar dos homens, permanece como inspiração teórica e referência revolucionária. Isso vale particularmente para a filosofia de Marx, que é recriada a partir de um sujeito real (o proletariado) e de um objeto real (o mundo desumanizado, invertido, irracional, que coloca a mercadoria no lugar do ser humano). Porque, de fato, só “o proletariado” (que é um movimento social mais amplo que a classe trabalhadora), ao tomar consciência da sua condição degradada e ao se organizar politicamente, pode encontrar os meios para sair da “pré-história” e da barbárie mantidas pela burguesia. Desta, na verdade, não é possível esperar mudanças, ocupada como está em transformar tudo em mercadoria, em providenciar riqueza e segurança só para uma pequena parte da sociedade e operar apenas reformas paliativas. Como observa Marx, ainda que por algum milagre ocorresse um aumento de salário e uma melhora nas condições de vida, não mudaria a condição do trabalhador nem a estrutura do sistema. Ocorreria apenas uma “melhor remuneração dos escravos” (MARX, 1968, p. 84), não a “abolição do sistema de trabalho assalariado” (MARX, 1987, p. 150). Por isso, em Marx, o trabalho está intimamente conectado com a “práxis revolucionária” (MARX, 1998, p. 99-103), com o agir político do “proletariado” que se organiza para “subverter” o mundo invertido do

capitalismo e “superar o estado atual de coisas” (MARX, 1998, p. 24). Categorias centrais do pensamento de Marx, o trabalho e a práxis são a concepção “revolucionária do homem como ser ontocriativo” (KOSIK, 1986, p. 123), as ferramentas mais poderosas para construir uma sociedade realmente humana capaz de unificar e socializar a produção material e simbólica. Dessa tradição desponta a nova concepção de “educação” em condição de formar um ser humano que “da técnica-trabalho chegue à técnica-ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual se reduz a ser ‘especializado’ sem tornar-se ‘dirigente’ (especializado + político)” (GRAMSCI, 1975, Q 12, § 3, p. 1551).

Referências

- ARENDDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- BODEI, R. Macchine, astuzia, passione: para a gênese da sociedade civil em Hegel. In: CHIEREGHIN, F. (Ed.). *Filosofia e sociedade civil em Hegel*. Trento: Verifiche, 1977.
- ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. São Paulo: Omega, s/d.
- FINESCHI, R. *Marx e Hegel*. Contributi a una rilettura. Roma: Carocci, 2006.
- GORZ, A. *O imaterial*. São Paulo: Annablume, 2005.
- GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*, 4 v. Editado por V. Gerratana. Torino: Einaudi, 1975.
- HEGEL, G. W. F. *O Sistema de vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- _____. *Fenomenologia do espírito*. 2 v. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Filosofia dello spirito jenesse*, editado por Cantillo. Bari: Laterza, 1971.
- _____. *Lineamenti della Filosofia del Diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, editado por G. Marini. Roma-Bari: Laterza, 1996.

- INFRANCA, A., *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*. Buenos Aires: Herramienta, 2005.
- KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- LOSURDO, D. *Contra-história do liberalismo*. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.
- LUKÁCS, G. *Ontologia dell'essere sociale*. Roma: Editori Riuniti, 1976.
- _____. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*. 2 v. Torino: Einaudi, 1975.
- MARX, K. *Il Capitale. Critica dell'economia politica*. 3 v. Roma: Riuniti, 1984.
- _____. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, editado por N. Bobbio, Torino: Einaudi, 1968.
- _____. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*. 2 v. Torino: Einaudi, 1976.
- _____. *Salario, prezzo e profitto*. Roma: Riuniti, 1987.
- _____. I risultati della dominazione britannica in India. In: _____. *India*, Roma: Riuniti, 1993.
- _____. *Questione ebraica*. Roma: Riuniti, 1964.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MOULIER, Y.; BOUTANG, *Dalla schiavitù al lavoro salariato*. Roma: Manifestolibri, 2002.
- NEGRI, A.; HARDT, M. *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno*. Roma: Manifestolibri, 1995.
- SANTOS, J. E. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.
- TORRES, C. A. A educação e a arqueologia da consciência: Freire e Hegel. In: _____. (Org.). *Teoria crítica e sociologia política da educação*. São Paulo: Cortez, 2000.

Data de registro: 25/04/2012

Data de aceite: 25/01/2013